

پژوهش‌های علوم انسانی نقش جهان
سال دهم، دوره جدید، سال اول، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۵
تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۷/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۰۴
صص: ۱۵-۳۴

نظام ایده‌ها، دلیلی بر شکل‌وارگی نظام طبیعت در فلسفه افلاطون و شیخ اشراق

علی حسینی^{۱*}، زهرا رفیع‌نژاد^۲

^۱ استادیار دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران، a.hoseini@yu.ac.ir

^۲ کارشناسی ارشد دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران ali_2012003@yahoo.com

چکیده

یکی از دلایل شهرت افلاطون در میان متفکران، نظریه «ایده» یا «ایدوس» او در فلسفه است. این نظریه در میان متفکران تمام اعصار، پیروان و مخالفانی داشته است و اندیشمندان بسیاری از آن تأثیر پذیرفته‌اند. سهروردی یکی از این متأثران است که از نظام ایده افلاطون در ترسیم نظام هستی خود بهره برده است. افلاطون ذات هستی را مُثُل یا ایده می‌داند، یعنی امری که همیشه با خود یکسان است. نیز این ایده‌ها دارای مراتب هستند. سهروردی متأثر از این نظریه اصل هستی را همان نور می‌داند، نوری که ظهور ذاتی دارد و دارای مراتب است. از این‌رو، متناسب با آن دسته از مُثُل که حقیقت انواع مادی خود هستند، می‌توان به عقول عرضی در فلسفه اشراق قائل شد که حقیقت انواع خود هستند و به آنها به قدر استعداد خود فیض می‌رسانند. مقاله پیش‌رو با روش کتابخانه‌ای و تحلیل منابع مورداستفاده، ضمن واکاوی نظام ایده‌ها در فلسفه افلاطون و شیخ اشراق، به بررسی و تبیین شکل‌وارگی نظام طبیعت به‌سان روگرفت نظام ایده‌ها پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: نظام ایده‌ها، شکل‌وارگی، نظام طبیعت، افلاطون، سهروردی

مقدمه

منشأ و زمینه‌های فکری این ایده که افلاطون از آن بهره گرفته چه بوده است؟

پیشینه نظریه ایده در فلسفه افلاطون

یکی از عواملی که سبب طرح این نظریه شده است تأثیرپذیری از آراء هراکلیت در مورد اصل حرکت در عالم است. افلاطون با پذیرفتن این اصل با این مشکل مواجه شد که متعلق شناخت باید ثابت باشد؛ زیرا چیزی که تغییر و تحول می‌پذیرد، از آن جهت که متحول است، نمی‌تواند متعلق معرفت باشد؛ بنابراین باید جهان ثابتی باشد که متعلق شناخت ما قرار بگیرد. دومین منشأ نظریه ایده افلاطون را می‌توان تأثیرپذیری او از استادش، سقراط، در زمینه اخلاق دانست. سقراط معتقد بود که مفاهیم اخلاقی و ارزشی مانند عدالت، زیبایی، صداقت و... تعاریف ثابتی دارند و هرگز با تغییر وضعیت و تغییر زمان و مکان تغییر نمی‌کنند. افلاطون، تحت تأثیر دیدگاه وی، مفاهیم کلی را ماهیت اشیا دانست و به این نتیجه رسید که مفاهیم اخلاقی دارای مرجعی حقیقی و عینی هستند که مستقل از اذهان آدمیان و در عالمی ویرای عالم محسوسات، وجودی حقیقی دارند؛ مثلاً گل، زیبایی خود را مرهون مثال زیبایی است که از زیبایی مطلق (مثال) بهره‌مند شده است (رحمانی، ۱۳۸۹: ۲۶۹-۲۶۶). سومین عامل نظریه افلاطون را می‌توان در ریاضیات جست‌وجو کرد. اعداد و گزاره‌های ریاضی در فیثاغوریان به‌عنوان قالب‌هایی برای تعاریف عالم به کار می‌رفت و همین برخورد انتزاعی با اعداد بر افلاطون تأثیرگذار بود؛ به این نحو که اعداد و اشکال ریاضیات یا جزئی هستند یا کلی و می‌توان آنها را به سه قسم تقسیم کرد: اعداد و اشکال کلی که در عالم مثال جای دارند؛ اعداد و

نظام فلسفی افلاطون و سه‌روردی هر دو استدلالی - اشراقی است. هر دوی آنها ساختار ساختمان فلسفه خود را بر برهان و استدلال بنا کرده‌اند و با کشف، شهود و اشراق آن را استوار می‌سازند. سه‌روردی افلاطون را از سلاطین حکمت اشراق می‌داند و راه و روش خود را در طریقه افلاطون مطرح می‌کند. آنچه در تحقیق حاضر حائز اهمیت است بررسی نظام هستی این دو متفکر براساس نظام ایده‌هاست. از این رو برای نیل به مقصود لازم است به مواردی شامل عالم مُثُل افلاطون، عالم انوار قاهره و سپس عالم مثال سه‌روردی و نیز مثال خیر افلاطون و نورالانوار سه‌روردی پرداخته شود. همچنین برای درک و شناخت تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو فیلسوف، نظرات آنها بررسی و مقایسه می‌شود. و در آخر، محور اصلی پژوهش یعنی شکل‌وارگی نظام هستی در نظریات این دو متفکر به دقت بررسی خواهد شد.

می‌توان ادعا داشت که افلاطون اولین فیلسوف نظام‌پرداز است. نظریه محوری در نظام متافیزیکی او نظریه ایده‌هاست. نظریه ایده، از ابداعات یا اختراعات افلاطون نیست، بلکه در فلسفه پیش از افلاطون به معنای صورت، شبیه، طبیعت، شکل، حالت، طبقه و نوع به کار می‌رفته است. در واقع، معنای اول آن در قلمرو غیرفلسفی وارد فلسفه می‌شود؛ اما امروز اصطلاح فلسفی ایده در وهله نخست و به‌گونه‌ای جداناپذیر، با نام افلاطون گره خورده است (رحمانی، ۱۳۸۹: ۲۶۱). لازم است به این پرسش نیز پاسخ گفت که چرا افلاطون به نظریه ایده و عالم مُثُل (که بعدها بنیان ایدئالیسم را تشکیل می‌دهد) پرداخته است؛ به عبارتی دیگر،

این کاربردها معنای اصلی "دیدن" به نحوی محفوظ می‌ماند؛ با این توضیح که هرچه معنای واژه فنی‌تر و اصطلاحی‌تر می‌شود، صبغه "دیده شدن به چشم بصیرت" بر "دیده شدن به چشم بصر" (یعنی وجه عقلائی بر وجه محسوس) غلبه می‌یابد (فتحی، ۱۳۸۵: ۱۷۵).

خود همین فرایند تکامل از دیدن محسوسات به مشاهده معقولات می‌تواند به ما در درک فضای فلسفی‌ای کمک کند که افلاطون در آن می‌اندیشید. افلاطون هیچ‌گاه کتابی مستقل دربارهٔ مُثُل ننوشت. البته طرحی در دسترس است که نشان می‌دهد افلاطون بنا داشته است که بعد از نگارش رسالات سوفیست و مرد سیاسی، رساله‌ای به نام فیلسوف بنویسد. «اگر فرصت دست داد روزی دیگر فیلسوف را دقیق‌تر تماشا خواهیم کرد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۴۳۷). مترجم فارسی در یادداشت‌های حاشیهٔ رسالهٔ سوفیست، ذیل عبارت مذکور، ادعا می‌کند که این وعده در رسالهٔ جمهوری محقق شده است؛ اما برخی مفسران (برای مثال تسلر) بر احتمال مستقل بودن این رساله و نانوشته ماندن آن تأکید بیشتری کرده‌اند. خود افلاطون دربارهٔ عدم نگارش رساله‌ای مستقل در مورد مُثُل در نامهٔ هفتم می‌نویسد: «هیچ‌گونه نوشته‌ای از من در وجود نیامده و در آینده نیز وجود پیدا نخواهد کرد؛ زیرا آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیلهٔ اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان نمود» (همان، ۱۳۸۰: ۱۸۶۳).

افلاطون لفظ ایده و مُثُل را به معنای صور موجودات حقیقی و هستی‌های راستینی به کار برده است که موجودات عالم محسوسات، نمودها، سایه‌ها و انعکاسی از آنها هستند. وی برای هر

اشکال جزئی‌ای که در مرتبهٔ محسوسات هستند؛ و نیز اعداد و اشکال جزئی‌ای که نه در عالم مثال هستند و نه محسوس، بلکه واسطهٔ بین این دو عالم اند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۲۵-۲۲۴). چهارمین منشأ به حوزه هنر مربوط است. افلاطون ایراد می‌کند که در آثار هنری و مصنوعات انسان، هنرمند همواره به سرمشق و الگویی توجه دارد که باید کلی و ثابت باشد. از نظر وی سرمشق کلی و ثابت در عالم محسوسات یافت نمی‌شود؛ بنابراین در عالم محسوسات، عالمی وجود دارد که موجودات آن ثابت و کلی و ازلی هستند و می‌توانند سرمشق هنرمند قرار بگیرند (رحمانی، ۱۳۸۹: ۲۷۰).

عالم مُثُل افلاطون

مُثُل در فلسفهٔ افلاطون با نور مجرد و انوار قاهره در فلسفهٔ اشراق شباهت بسیار دارد. واژه مُثُل، جمع «مثال» و برگرفته از کلمهٔ ایده^۱ است. ایده به معنای تصور، مفهوم ذهنی، اندیشه، خیال، عقیده، نظر، گمان، نیت، مقصود، معنا، آگاهی، نقشهٔ کار، طرح، طرز فکر و نمونهٔ واقعی به کار رفته است (حییم، ۱۹۹۹: ۸۶۲). افلاطون در ازای عالم مُثُل از اصطلاحی استفاده می‌کند که در زبان یونانی اسم جمع (ideas) و به معنای دیدن و مشاهده کردن است (بورمان، ۱۳۸۷: ۶۲). بررسی فرایند تکوین این واژه نشان می‌دهد:

به موازات رشد مباحث عقلائی در نظام‌های فلسفی پیش از افلاطون است که آنها معانی معقول‌تر و فنی‌تر از قبیل صورت و شکل هندسی (فیتاغوریان)، طبیعت و ذات اشیا (طبیعت‌شناسان)، طبقات و انواع منطقی (سقراط) و جز اینها پیدا کرده‌اند. در همگی

^۱ idea

نوعی از انواع موجودات جهان یک وجود مجرد عقلانی قائل است که افراد محسوسه آن نوع، پرتو او هستند و او نمونه کامل آن افراد است. افلاطون این وجود مجرد عقلانی را ایده (که مترجمین دوره اسلامی آن را «مثال» ترجمه کردند) می‌خواند و هریک از انواع موجود در این عالم را سایه‌ای از رب النوع عقلی و مفارق آن می‌داند. پس افلاطون حقیقت موجودات را مُثُل می‌نامد که امری است مطلق و ثابت و فارغ از زمان و مکان (رحمانی: ۱۳۸۹: ۲۶۲).

می‌دانیم که نظریه مُثُل در هستی‌شناسی افلاطون جای دارد؛ اما هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی افلاطون به‌گونه‌ای با هم درآمیخته‌اند که جداکردن این دو از هم کار دشواری است؛ زیرا افلاطون متمایل به این است که فرض کند ما می‌توانیم دارای معرفت باشیم؛ و همچنین به یافتن متعلق حقیقی معرفت توجه زیادی نشان داده است. به همین علت هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی او با هم عجین هستند و به موازات یکدیگر مورد بحث قرار می‌گیرند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۷۲/۱).

پس از بررسی دقیق منابع افلاطونی مشاهده می‌کنیم که افلاطون در انتهای کتاب ششم جمهوری برای تبیین مراتب هستی و معرفت متناظر با آن از «تمثیل خط» استفاده می‌کند؛ «اکنون خطی را تصور کن که به دو بخش نابرابر تقسیم شده است: یکی از آن دو بخش، عالم دیدنی‌هاست و دیگری عالم شناختنی‌ها. هریک از این دو بخش را نیز به همان نسبت به دو جزء تقسیم کن» (همان، ۱۳۸۰: ۱۰۵۱). سپس افلاطون شروع به توصیف هریک از این چهار بخش می‌کند. از حیث

هستی‌شناختی، یکی از دو بخش مربوط به عالم دیدنی‌ها یا محسوسات (دوکساتا)، مربوط به خود اشیاء محسوس و بخش دیگر مربوط به سایه یا تصویر آنهاست. افلاطون اشیاء محسوس را در بالا و سایه‌ها یا تصاویر آنها را که از حیث هستی‌شناختی نازل‌ترند، در پایین‌ترین مرتبه قرار می‌دهد. وی ابتدا فرضیات و مفروضات را در نیمه پایین عالم معقولات قرار می‌دهد و سپس بر فراز آن، ایده‌ها یا عالم مُثُل را به‌عنوان بالاترین و والاترین مرتبه هستی جای می‌دهد و تنها این بخش چهارم را «شناسایی به یاری خرد، یا دانش به معنی حقیقی» می‌نامد (بورمان، ۱۳۸۷: ۶۹). بنابراین اساس نظریه افلاطون درباره مُثُل در مفهوم وجود «مفارق» واقعیات کلی جست‌وجو نمی‌شود، بلکه در این اعتقاد جست‌وجو می‌شود که مفاهیم کلی دارای مرجع عینی است و واقعیت مطابق آنها دارای مرتبه‌ای عالی‌تر از ادراک حسی است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۸۰/۱).

تا اینجا روشن شد که افلاطون از حیث هستی‌شناختی به عالمی به نام مُثُل معتقد است و علم شناختن آن عالم، یعنی دانش پرداختن به ایده‌ها را بالاترین نوع دانش و مصداق علم حقیقی و راستین می‌شمرد. حال نگاهی به دیدگاه سه‌روردی درباره مُثُل خواهیم داشت. قبل از آن لازم است به انوار قاهره پرداخته شود.

عالم انوار قاهره سه‌روردی

انوار قاهره‌ای که سه‌روردی مطرح می‌کند، در ترتیب عالم برحسب نظام نوری جای دارد که در دستگاه اشراقی یکی از بحث‌های مهم فلسفی است. به همین دلیل ترجیح داده شد که به‌صورت اجمالی فرایند صدور سلسله‌مراتب هستی برحسب

سافل، از اشراق بسیار شدید و مشاهده عقل بالاتر به وجود می‌آید؛ ۲- مُثُل افلاطونی و انوار قاهره عرضی که با نظر به مشارکت و اجتماع اشراقات شدید و ضعیف یا متوسط به نحو مجموعی همراه با جهت قهر و استغنا پدید می‌آیند و از نظر وجودی، در پی عقول طولی قرار می‌گیرند؛ ۳- فلک هشتم و برزخ ثوابت که با همه کثراتش از مشارکت و اجتماع اشراقات ضعیف عقول طولیه و همراه با جهت فقر آنها به طور مجموعی و ترکیبی به وجود می‌آید و بعد از فلک نهم و برزخ محیط قرار می‌گیرد که بر آن احاطه دارد. آنچه مادون فلک هشتم است، از افلاک هفت‌گانه گرفته تا عالم عناصر و مرکبات و موالید ثلاث و هرچه در عالم ماده به کمک عالم ماده پدید می‌آید، همچون نفس فلکی و نفس ناطقه انسانی، همه به واسطه مُثُل افلاطونی و انوار قاهره عرضی به وجود می‌آیند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۸۶).

سهروردی می‌گوید: من دارای تجربه‌های درست و معتبری هستم که وجود چهار عالم را اثبات می‌کند که عبارت‌اند از: عالم انوار قاهره که ظرف وجودی عقول طولی و عرضی است و عبارت است از «عقول کلیه مجرد» که به اجسام هیچ‌گونه وابستگی ندارند و از شئون الهی هستند و ملائکه مقرب خداوند به شمار می‌آیند؛ عالم انوار مدبره که ظرف وجودی نفوس مدبره است؛ عالم برازخ که جایگاه عنصری و فلکی است؛ و عالم صور معلقه ظلمانیه و مستنیره که از آن با نام عالم خیال نیز یاد شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۳۶۶).

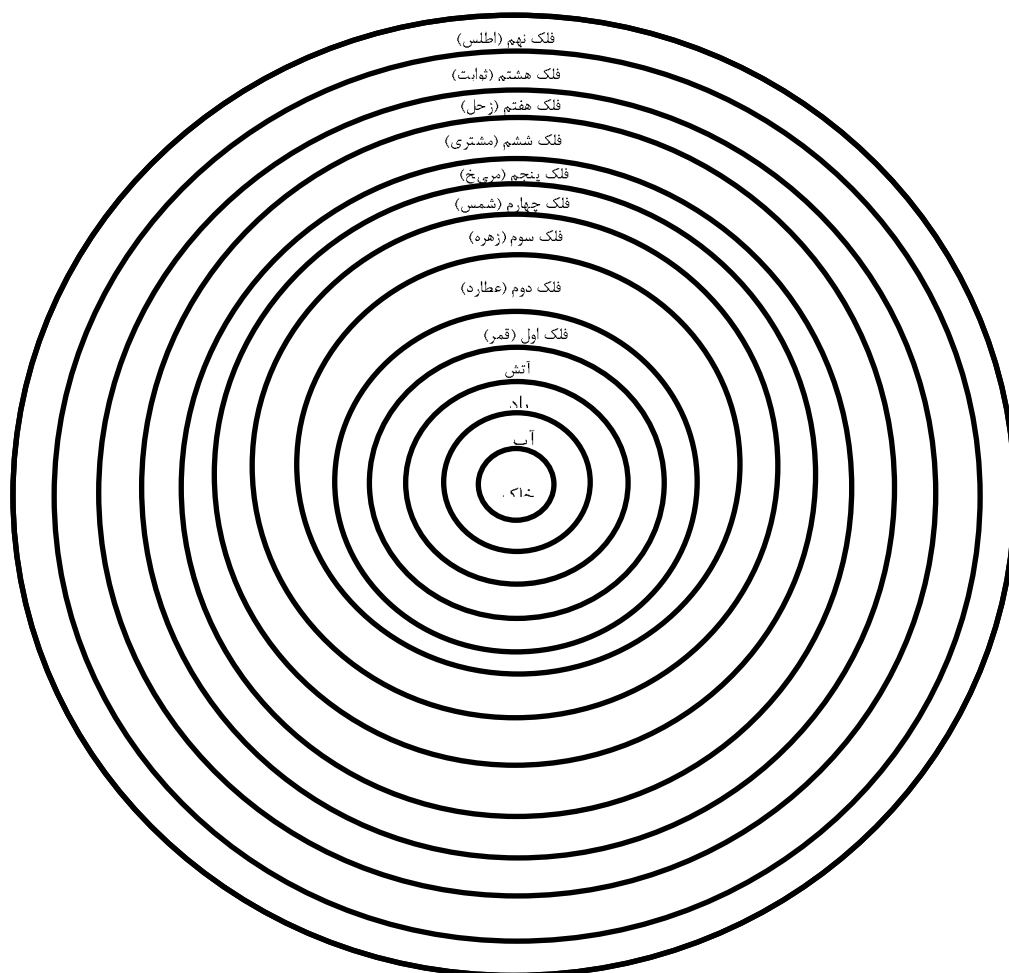
اما شیخ اشراق چگونه به وجود عالم انوار قاهره معتقد شد؟ نخست اینکه او می‌گوید این امور را مشاهده کرده است و کتاب حکمه‌الاشراق

نظام نوری بازگو شود. در نظام نوری سهروردی، نورالانوار، سرسلسله نظام نوری است و در واقع نظام نوری از خداوند آغاز می‌شود، زیرا سهروردی خداوند را نور محض می‌داند که از شائبه هرگونه ظلمت پیراسته است. با توجه به اینکه نورالانوار حقیقتی بسیط و یگانه دارد، نمی‌تواند خاستگاه کثرات باشد؛ بنابراین از نورالانوار طبق قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» معلولی واحد صادر می‌شود که همان نور اقرب یا بهمن است. در نور اقرب دو جهت حقانی و خلقی پدید می‌آید که نورالانوار از این تعدد و کثرت عاری است. جهت حقانی آن بسیار قوی و شدید است؛ اما جهت فقری نور اقرب باعث نوعی تاریک‌نمایی متناسب با رتبه خود می‌شود. این جهات متعدد و متفاوت، مصحح پیدایش کثرت می‌گردد و راه را برای صدور کثرت از نور اقرب هموار می‌کند. سهروردی معتقد است که از بُعد ظلمانی و امکانی نور اقرب فلک نهم ناشی می‌شود و از بُعد حقانی آن، عقل دوم یا انوار قاهره تعبیر می‌شود. انوار قاهره موجودات مجرد تامی به شمار می‌آیند که به صورت مطلق، شامل عقول طولی و عقول عرضی هستند که عقول طولی نسبت به هم علت و معلول‌اند. وی تعداد این عقول را بی‌شمار می‌داند؛ لیکن عقول عرضی که مراد از آن مُثُل افلاطونی است، نسبت به یکدیگر علت و معلول نیستند و در عرض هم قرار دارند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۸۱-۸۰).

این موجودات نوری از تمام ویژگی‌های مادی و جسمانی بری هستند و در تجرد کامل به سر می‌برند (امید، ۱۳۷۷). از عقول طولی سه چیز به وجود می‌آید: ۱- عقول طولی سافل که باعث پدیدارشدن عقول طولی بی‌شماری می‌شود و هریک از عقول

بالقوه به بالفعل تبدیل شود، ناگزیر باید امور بالفعلی باشند که در حکم علت فاعلی و خود خالی از قوه باشند و این امور بالفعل همان عقول هستند که مجرد و غیرمادی هستند. در مسئله چگونگی حصول شناسایی عقلانی نیز باید عقل فعال در کار باشد که عقل بالقوه را به بالفعل تبدیل کند. سهروردی خود به جبرئیل به‌عنوان فاعل شناسایی معتقد است و همین‌طور به عقول مجرد غیرمادی که امور بالقوه را بالفعل می‌کند. می‌توان این عقول مجرد را همان انوار قاهره به حساب آورد. پس به این وجه می‌توان به اثبات عالم انوار قاهره در فلسفه اشراق دست یازید.

را که اساس فلسفه او و مبتنی بر عالم انوار است، یک نافث قدسی در روزی عجیب به یک‌باره بر او نازل کرده است. پس ظاهراً عالم انوار قاهره در فلسفه شیخ از راه کشف و شهود اثبات می‌شوند (همان: ۱۶۲-۱۵۵). اما از آنجا که سهروردی معتقد است که باید نخست فلسفه مشاء را خواند و سپس به فلسفه اشراق مراجعه کرد، چنانچه کتب مشائی شیخ اشراق مانند *تلویحات*، *مشارع* و *مطارحات* قبل از حکمه‌الاشراق نوشته شده باشند، می‌توان از استدلال‌های فلسفه مشائی برای اثبات عالم انوار قواهر دلیل آورد؛ به این وجه که عالم ماده، عالم تغیر است و در کون و فساد که دائماً صورتی می‌رود و صورتی می‌آید و برای اینکه امر



شکل ۱- مراتب نظام طبیعت سهروردی

عالم مثال سهروردی

اندیشه‌وران اسلامی تفاسیر فراوانی درباره نظریهٔ مُثُل افلاطون ارائه کرده‌اند. آنان بسته به مشرب فکری و ذوقی خود، برداشت و نگرشی ویژه نسبت به عالم مُثُل عرضه می‌کنند و بالطبع، هریک نگرش خود را تفسیر صحیح نظریهٔ مُثُل می‌داند و نگرش‌های دیگر را نادرست می‌شمرد. با توجه به موضوع این مقاله، ما در اینجا دیدگاه شیخ اشراق را مطرح می‌کنیم، هرچند دیدگاه‌های دیگری نیز در این باره مطرح شده است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۶۰-۲۵۷).

از نظر سهروردی یکی از عوالم هستی، عالم مثال است که بین عالم انوار قاهره و عالم برزخ قرار گرفته است. از نظر هستی‌شناسی عالم مثال حلقهٔ اتصال عالم کاملاً مجرد عقول و انوار قاهره با عالم کاملاً مادی طبیعت یا برزخ است (امید، ۱۳۷۷). سهروردی به پیروی از برخی بزرگان حکمت همچون انبازقلس، هرمس و فیثاغورس معتقد است هریک از انواع مادی و جسمانی، مثالی در عالم عقل دارد و این مثال، نوری مجرد از ماده، قائم به ذات و تدبیرکنندهٔ نوع و حافظ آن است که در زمان و مکان جای ندارد. این صورت (مثال) بسیط، همانند روح برای صورت نوعیهٔ جسمانی است و صورت جسمانی، حکم سایه و پرتو را برای آن نور پرفروغ دارد.

هر مثالی، «کلی» نوع مربوط به خود است، البته نه کلی به معنای منطقی، بلکه یا به این معنا که نسبت این مثال - که همانا رب‌النوع است - به همهٔ افراد و اشخاص نوع مادی خود علی‌السویه است و عنایت و دوام فیضش به همهٔ افراد به‌گونهٔ یکسان تعلق می‌گیرد؛ یا به این معنا که هر رب‌النوعی

اصل و سرمنشأ نوع مربوط به خود است؛ یا به این معنا که رب‌النوع دارای مقدار، بُعد و جهت نیست؛ چنان‌که دربارهٔ عقول و نفوس هرگاه تعبیر کلی به کار می‌رود، همین معنا اراده می‌شود. کلی دربارهٔ رب‌النوع (مثال) به معنای تصویری نیست که فرض صدق آن بر کثیرین امتناع نداشته باشد. هر مثالی (رب‌النوع) وجود و ذاتی متشخص دارد که بر هیچ چیز دیگری غیر از خودش صدق نمی‌کند. به این ترتیب، هرگز دربارهٔ رب‌النوع که موجودی جزئی و مجرد است نمی‌توان حکم به کلی یا مادی بودن کرد. دیگر آنکه با توجه به شدت و درجهٔ وجودی بالاتر مثال و اینکه هرگز موجود سافل برای موجود عالی فرض نمی‌شود، وجود رب‌النوع به دلیل وجود موجودات سافل موردتدبیر آن مثال نیست. همچنین ارباب انواع همگی بسیط‌اند، هرچند صور و افراد تحت نوع آنها مرکب باشند؛ زیرا شرط مماثلت و مشابهت از همهٔ جهات نیست و در صورت مماثلت از همهٔ وجوه، اساساً مثال و ممثل یکی و عین هم خواهند شد و تعدد و دوگانگی در کار نخواهد بود. به همین علت، لازم است ممثل از جهتی مخالف و از جهتی دیگر مطابق مثال باشد، تا هم تعدد و هم جهت مماثلت پدید آید. نتیجهٔ دیگر آنکه از نیازمندی صورت نوعیهٔ مادی به ماده‌ای که در آن حلول و به آن قیام کند، نیازمندی مثال آن نوع به آن ماده لازم نمی‌آید؛ زیرا مثال نوری به دلیل کمال ذاتی‌اش بی‌نیاز از قیام به محل است؛ در حالی که صورت جسمانی ناقص و فاقد کمال ذاتی مثال خود است.^۱ در واقع، آن

^۱ چنان نیست که در عالم مُثُل، خود حیوانیت یک مثال (برای نمونه داشتن دو پا یا هر ویژگی دیگر) هرکدام مثالی داشته باشد؛ بلکه هر آنچه از کمالات و ویژگی‌ها در یک نوع یافت می‌شود، همگی به وجود واحد

مثال اصل و منشأ آن افراد، مستلزم همه احوالات آنها و گویی کل آن افراد است. با همه عنایتی که رب‌النوع به نوع (و افراد آن) دارد، ارتباط آن با افراد نوع، ارتباط تعلق و حلول در آنها نیست؛ به گونه‌ای که از ترکیب آن با بدن فردی از نوع، شخص یا نوع واحد حاصل آید؛ بلکه خود رب‌النوع به تنهایی (و با وجود بسیطش) نوع است (مطهری، ۱۳۸۱: ۵۷ و ۲۴۲-۲۴۰).

سرانجام اگر کسی چون هرمس می‌گوید: «ذاتی روحانی، معارف را به من القا کرد؛ از او پرسیدم: کیستی؟ گفت: من حقیقت کامل و تام تو هستم.» این گفته را نباید حمل بر این کرد که رب‌النوع ما چیزی همانند ماست (سهروردی، ۱۳۷۳: ۹۴-۹۲).

تفاوت عالم مثال افلاطون و سهروردی

با وجود شباهت‌هایی که میان عالم مثال ترسیمی افلاطون و سهروردی وجود دارد و نشان‌دهنده تأثیرپذیری سهروردی از افلاطون است، تفاوت‌هایی نیز به چشم می‌خورد که قصد داریم به آنها پردازیم. همان‌طور که قبلاً دیدیم مُثُل عقلیه افلاطونی موجودات حقیقی هستند که در عالم معقول به صورت مطلق، نورانی، محض، کلی، ازلی و ابدی، ثبات، بقا و دوام دارند؛ به طوری که آنها اصل و منشأ تکون عالم محسوسات‌اند و عالم محسوسات ظلّ و تصویر آنها است. بنابراین عالم مُثُل افلاطونیه عالم عقلی و نورانی محض است؛

زیرا همه آنها مجردات تامه و و معقولات محض‌اند.

سهروردی به عالمی بین عالم معقول محض و عالم محسوس صرف قائل است که آن را «عالم مثال» یا «عالم خیال منفصل» یا «عالم برزخ» می‌نامد و موجودات آن را «مُثُل معلقه» یا «اشباح مثالیه» یا «صور برزخیه» نامیده است. برخلاف افلاطون مُثُل معلقه، مجردات تامه نیستند، بلکه تجردشان ناقص است؛ زیرا اگرچه مجرد از ماده‌اند، از عوارض و لواحق آن مبرا نیستند. پس آنها اشباح مقداری و صور مجرده‌ای هستند که در عالم مثال (بین عالم معقول محض و محسوس صرف) قرار دارند (رحمانی، ۱۳۸۹: ۲۷۸-۲۷۱). سهروردی صور معلقه را عالم مثال دانسته و مُثُل معلقه را غیر از مُثُل افلاطونی به شمار آورده است. عین عبارت ایشان چنین است: «...و الصور المعلقه لیست مُثُل افلاطون فان مُثُل افلاطون نوریه ثابته فی الانوار العقلیه» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۳۶۴). وی به دو عالم مُثُل معلقه و مُثُل نوریه معتقد است. مُثُل نوریه که مُثُل افلاطونی نیز خوانده می‌شود در عالم انوار عقلی، ثابت است و از افق عالم اشباح برتر است (همان: ۴۱۳). در واقع این مُثُل نوریه همان عقول عرضی است که پیش‌تر راجع به آن صحبت شد. بنابراین مُثُل افلاطونی سهروردی عقول مجردة عرضی است.

همان‌طور که ذکر شد شیخ اشراق به عالم مثالی معتقد است که واسطه عالم محسوس و معقول است. او معتقد است چون گذر از ادراک حسی به ادراک عقلی به واسطه قوه خیال صورت می‌گیرد و همین‌طور گذر از عالم محسوس برزخی کاملاً مادی و غیرمجرد به عالم معقول ملکوتی قاهره

و بسیط موجود عقلی موجودند. برای نمونه چنین نیست که مُشک خودش وجودی داشته باشد و بویش وجودی دیگر. ظل و رشح هر موجود نوری عقلی نیز که در عالم ماده موجود می‌شود، با همه آن ویژگی‌ها وجود می‌یابد و مُشک همراه با بوی خود و شکر همراه با شیرینی‌اش موجود می‌شود.

و سرخی، همه ذیل مثال واحد «رنگ» دسته‌بندی می‌شوند و مثال‌های شیرینی و تلخی، ذیل مثال واحد «طعم» جای می‌گیرند؛ اما مثال‌های رنگ و طعم، خود هنوز ذیل مثال عالی‌تر «کیفیت» قرار دارند. بدین طریق، گویی مُثلِ هرمی را تشکیل داده‌اند و این هرم باید رأسی داشته باشد. باید صورت مثالی والاتر و برتری وجود داشته باشد که ورای همهٔ مُثلِ دیگر است. این صورت مثالی، وجود نهایی و مطلقاً حقیقی خواهد بود که بنیاد نهایی خود، دیگر مُثل و کل عالم است. افلاطون این صورت، را مثال خیر می‌داند (شاقول، ۱۳۸۵: ۱۹۰). می‌توان بخش سایهٔ عالم محسوس را در فلسفهٔ افلاطون با طبقاتی از عالم مثال سهروردی تا حدودی منطبق دانست.

چنان‌که پیداست، عالم مثال جایگاهی در نظام افلاطونی ندارد و به‌منزلهٔ یکی از کشفیات سهروردی در نظام ترسیمی او از جایگاهی ویژه برخوردار است. ایشان با مطرح کردن این عالم هم احوال نفوس را بعد از موت تبیین می‌کند و هم زمینه را برای اثبات معاد جسمانی مهیاتر می‌سازد. سهروردی توانست با مطرح کردن این عالم، تا حدود زیادی دو ساحت عقل و نقل را آشتی دهد (حسینی خامنه، ۱۳۸۸: ۷۳).

اثبات مثال خیر و نورالانوار

قبل از ورود به بحث و توضیح صفاتی که برای اثبات مثال خیر و نورالانوار آمده است، ذکر مقدمه‌ای اجمالی خالی از لطف نخواهد بود. مُثل در فلسفهٔ افلاطون سلسله‌مراتبی‌اند که از مثال خیر شروع می‌شود؛ زیرا مُثل غیر از هم هستند، اما از یکدیگر بهره‌مندند و می‌توانند با همدیگر ترکیب

کاملاً مجرد بدون واسطه ممکن نیست، پس باید عالم نیمه‌مجردی مطابق با ادراک خیالی باشد، که همان عالم مثال است. این عالم با مُثل افلاطونی متفاوت است و این دو یک حقیقت نیستند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۳۲-۲۳۰). عالم مثال حلقهٔ اتصال عالم کاملاً مجرد عقول و انوار قاهره با عالم کاملاً مادی طبیعت یا برزخ است. پس جهان و پیدایش انوار یا فیض و صدور و... با تحقق این مرتبه، امکان تحقق‌بخشیدن به عالم طبیعت را پیدا می‌کند (محمد خانی، ۱۳۸۲: ۹۳). اما از گفته‌های شیخ اشراق برمی‌آید که عالم مُثل دارای مرتبهٔ وجودی بالاتری نسبت به عالم مثال است؛ از این رو بنابر قاعدهٔ امکان اشرف می‌بایست مُثل، علت عالم مثال باشند. با این حال، تنها در میان سخنان شارحان حکمت اشراق، یعنی شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، عبارتی هست که به‌صراحت علیت عالم مُثل را نسبت به عالم مثال بیان می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۴۰).

در افلاطون ما عالمی نداریم که کاملاً مطابق با عالم مثال باشد؛ اما می‌توان علائمی دال بر وجود این عالم در فلسفهٔ افلاطون یافت. گویی نگاه افلاطون به‌گونهٔ دیگری است که شرح مختصری از آن را در این متن ذکر می‌کنیم. افلاطون به گونه‌ای از تشکیک در میان مُثل قائل است. در نگاه افلاطونی، سلسله‌مراتبی از مُثل برقرار است. درست همان‌گونه که یک صورت مثالی بر اشیای متفرد به‌منزلهٔ عنصر مشترک آنها حاکمیت دارد، یک صورت مثالی عالی‌تر بر مثل پست‌تر مسلط بوده، عنصر مشترک آنهاست. در ورای این صورت مثالی عالی‌تر، همراه مُثل پرشمار دیگر، صورت مثالی برتر حاکم خواهد بود؛ مثلاً مثال‌های سفیدی

شوند. البته همه به یک اندازه و با همه نمی‌توانند ترکیب شوند؛ بلکه بعضی کمتر و بعضی بیشتر می‌توانند از یکدیگر بهره ببرند و بعضی دیگر از بعضی گریزانند و همدیگر را دفع می‌کنند (کرسون، ۱۳۶۳: ۲۱). مُثُل متضاد نمی‌توانند با همدیگر ترکیب شوند، اما از همدیگر بهره می‌برند؛ با این حال ایده‌ها می‌توانند با یکدیگر اشتراک پیدا کنند و با هم پیامبازند، بی‌آنکه ویژگی خود را از دست بدهند و عین ایده‌های دیگر شوند. بدین سان، وجود از یک سو به واسطه اختلاط و اشتراک ایده‌ها با همدیگر با حرکت مرتبط می‌شود و از سوی دیگر با سکون.

افلاطون در این بحث از ایده‌ای ورای تمام ایده‌ها سخن می‌گوید و در مقاطع مختلف آن را «واحد یا خیر» می‌نامد. در واقع، وی والاترین متعلق شناسایی را ایده خیر یا مثال نیک می‌داند. خود وی نیز در کتاب ششم جمهوری تأکید می‌کند که «بارها از من شنیده‌ای که موضوع عالی‌ترین دانش‌ها ایده نیک است، و عدالت و دیگر فضایل انسانی فقط به علت بهره داشتن از آن، نیک و سودمندند» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۴۳).

علاوه بر بعد معرفت‌شناختی و فایده‌مندی نیک برای شناخت سایر ایده‌ها، نیک از حیث وجودی نیز در بالاترین مرتبه قرار گرفته است و علت‌العلل به شمار می‌رود. به تعبیر بورمان «نیک علت وجود و موجودیت است ولی متعلق به حوزه وجود و موجودیت نیست، بلکه از حیث علو و نیرو بسی برتر از وجود است. حوزه وجود و موجودیت، جهان ایده‌هاست. پس نیک آن چیزی است که به ایده‌ها وجود و موجودیت می‌بخشد» (بورمان، ۱۳۸۷: ۶۷). بنابراین «نیک» یا «خیر» نه تنها اصلی

شناخت‌شناسی، بلکه یک اصل هستی‌شناسی یعنی اصل وجودی است؛ بنابراین فی‌نفسه واقعی و قائم به خود است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۰۶).

افلاطون در رساله جمهوری برای توصیف بیشتر این ایده از تمثیلی بهره می‌جوید که یکی از «تمثیلات سه‌گانه نظریه مُثُل» است. وی ایده نیک را به خورشید تشبیه می‌کند و می‌نویسد: «هنگامی که از "تصویر" نیک سخن می‌گفتم، منظورم خورشید بود. زیرا خود "نیک" به معنی حقیقی، آن را به صورت خود آفریده است تا تصویر او باشد. از همین رو همان نقشی را که "نیک" در جهان معقول درمورد خرد و آنچه به وسیله خرد دریافتنی است به عهده دارد، همان نقش را خورشید در جهان محسوسات درمورد حس بینایی و چیزهای دیدنی دارد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۴۹-۱۰۴۸). البته این فقط یک مقایسه است و نباید تصور کنیم که نیک به عنوان شیئی در میان اشیاء وجود دارد؛ چنانکه خورشید همچون شیئی در میان دیگر اشیاء وجود دارد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۰۶).

درواقع حقیقت از نیک می‌آید، اما خود نیک نیست؛ درست همان‌گونه که نور از خورشید می‌آید، اما خود خورشید نیست. پس همان‌گونه که خورشید در جهان مرئی، دانش و حیات را به‌طور همزمان پدید می‌آورد - به این معنا که هم چشم را روشنی می‌بخشد و هم اشیاء را قابل مشاهده می‌سازد و در عین حال در همه جا باعث رشد و نمو است - در جهان فراحسی نیز «نیک» منبع هستی و علم و نیز منبع حقیقت و دانش است؛ و همان‌گونه که خورشید والاتر از نور و چشم است، نیک نیز والاتر از هستی و علم است.

دو ویژگی را نورالانوار هم دارد؛ زیرا امری سرمدی و لاتغییر است. مثال خیر و نورالانوار هر دو منشأ همه چیزند و همه چیز به آنها وابسته است، هر دو غایت وجود و موجودات مادون هستند؛ نیز همه‌جا حاضر و همه‌چیزدان در آن واحد، معطی معرفت، بسیط، جاودانه و جمال مطلق هستند. مثال خیر به مادون خود عنایت دارد؛ زیرا نه آنها را حقیر می‌شمارد و نه از ضبط آنها ناتوان است. نورالانوار هم علمی اشراقی - حضوری نسبت به همه موجودات دارد و اقرب و ابعد و ارفع و ادنی است؛ زیرا نورالانوار از اشد نوریت برخوردار است و هرچه نور شدیدتر باشد، احاطه هم بیشتر است. به همین علت می‌توان گفت که در فلسفه سهروردی نورالانوار معیار همه چیز است و نه انسان؛ همچنین مثال خیر در فلسفه افلاطون معیار همه چیز است و این پاسخی است به پروتاگوراس که گفته بود انسان معیار همه چیز است. ایده خیر فعال‌ترین نیروها است و چنان‌که سقراط گفت منشأ راستین همه چیز است. فرجام امور هم به نورالانوار و مثال خیر برمی‌گردد. در نظر افلاطون خدا با مثال خیر به وصف در نمی‌آید و در واقع فراتر از معرفت بشری و حتی فراتر از وجود است؛ زیرا با وجود آنکه خود علت وجود و هر معرفتی است، هیچ‌گونه محمولی به آن اضافه نمی‌شود؛ زیرا در شیء مشارکت ندارد و هرچه هست هم اوست. این سخن یادآور گفته عرفا است که هستی را فقط خدا می‌دانند و حتی ادامه فلسفه پارمنیدس است که به هستی کامل واحد و پر معتقد است. ادراک خیر در فلسفه افلاطون آسان نیست؛ هر بیانی عاجز از تقریر زیبایی اوست؛ وصف نمی‌شود مگر نفیاً و تعیین نمی‌شود مگر

در فلسفه شیخ اشراق، عالی‌ترین و برترین مرتبه هستی نورالانوار است. نورالانوار که «نور اعظم» یا «نور قیوم» نیز خوانده شده است، حقیقت بحت و وجود صرف و به تصریح خود سهروردی همان واجب‌الوجود است که شدت نورش به حد تخصیص نمی‌یابد. نورالانوار غنی مطلق و قاهر و چیره بر هر چیز است و مُثُل و ضد ندارد و عدم بر او راه نمی‌یابد، و گرنه ممکن‌الوجود می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۲۲-۱۲۱). شیخ اشراق ادله فراوانی برای اثبات نورالانوار آورده است که در اینجا به یکی از آنها اشاره می‌کنیم و آن این است که نفس انسان یک امر مجرد است و نیز می‌دانیم که نفس امری حادث است؛ یعنی با تحقق و حدوث بدن ایجاد می‌شود؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که نفس مجرد انسان ممکن‌الوجود است و آنگاه محتاج مرجح و علتی است تا آن را موجود کند. مرجح نفس، جسم نتواند بود؛ زیرا جسم اخس از نفس مجرد است و یک چیز نمی‌تواند اشرف از خود را ایجاد کند. علت و مرجح نفس، امری غیر جسم و مجرد خواهد بود و اگر آن مرجح، واجب‌الوجود باشد، مطلوب حاصل است و اگر ممکن‌الوجود باشد، ناچار بنا به محال بودن تسلسل علل، باید به واجب‌الوجود منتهی شود (حبیبی، ۱۳۵۶: ۳۰).

مقایسه مثال خیر افلاطون و نورالانوار سهروردی

اگر بخواهیم به صفات مثال خیر افلاطون و نورالانوار سهروردی نظر دیگری بیفکنیم، بهتر است به این نوشتار قیاسی توجه کنیم که به طریقی جالب درباره آن بحث شده است.

افلاطون معتقد است که مثال خیر ایده است؛ زیرا همیشه یکسان است و همیشه همان است. این

اثباتاً، آن هم به نوعی تمثیل ناقص (حائری، ۱۳۷۳: ۱۱۴-۱۱۳). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که افلاطون و سهروردی در بیان مثال خیر و نورالانوار سه مفهوم را با هم عجین کرده‌اند: ۱. شرط شناخت: یعنی چیزی که قدرت تعقل می‌دهد و منشأ حقیقی همه چیز است؛ ۲. غایت هستی: یعنی متعلق والای وجودات مادون خود که میل و آرزو هستند؛ ۳. علت بقای صورت‌ها.

سهروردی معتقد است که نورالانوار نه دارای صفات ظلمانی است و نه دارای صفات نورانی. شیخ اشراق معتقد است که نورالانوار هیچ صفت حقیقی ندارد. در عین حال ایشان برای نورالانوار اضافات فراوانی قائل است مانند اضافه رزاقیت، اضافه مبدئیت، اضافه عالمیت و... و درنهایت می‌گوید که همه این اضافات به یک اضافه برمی‌گردد و آن اضافه مبدئیت است. علاوه‌براین، شیخ صفات سلبی زیادی را باور دارد؛ مانند آنکه معتقد است نورالانوار جسم نیست، غاسق نیست، ممکن نیست، زوجت نیست و... و باز درنهایت همه این صفات سلبی را به یک صفت سلبی یعنی امکان برمی‌گرداند. تمام این صفات اضافی و سلبی جزء صفات اعتباری است و هیچ‌کدام امور عینی مستقل زائد بر ذات نیستند و هیچ نحوه ترکیبی را در ذات الهی لازم نمی‌آورند (هروی، ۱۳۶۳: ۲۹).

نظام آفرینش

پس از نگاه اجمالی به بخش‌هایی از فلسفه هر دو فیلسوف، لازم است به بحث اصلی وارد شویم. از آنجاکه در این نوشتار مجال آن نیست که بتوانیم به صورت جامع به شباهت‌های دو فلسفه پردازیم، لذا به صورت موردی به آنها اشاره می‌کنیم و سپس

بحث درباره شکل‌وارگی نظام ایده‌ها را مفصلاً و به دقت بررسی می‌کنیم. به‌طورکلی عقاید این دو فیلسوف در موارد زیر به هم نزدیک شده است:

جدول ۱

سهروردی	افلاطون
تقسیم شیء به نور و غیر نور	تقسیم عالم به عالم محسوس و معقول
نظریهٔ ارباب اصنام نورالانوار	نظریهٔ مُثُل ایده نیک
تشکیک در جواهر ریاست و خلافت حکیم	سلسله‌مراتب ایده‌ها و یا ارواح حکومت فیلسوف
تذکر خداگونه شدن	تذکر خداگونه شدن
نفس (رابطهٔ تن، روان و جاودانگی)	نفس (رابطهٔ تن، روان و جاودانگی)

آیا این تشابهات ظاهری از نزدیکی آراء این دو فیلسوف خبر می‌دهد؟ به‌رغم اشتیاق شدید افلاطون به وحدت عرفانی (وحدت روح انسان با خدا)، او هرگز نمی‌توانست عارف، به معنای موردنظرِ فلوطین و سهروردی، شود. افلاطون جذبه و خلسهٔ عرفانی را نپذیرفت. به نظر افلاطون برای دستیابی به شناخت مثال نیک، بایستی تمهیدات دقیق فراهم آورد؛ با یک جنبش ناگهانی نمی‌توان به ایده نیک رسید؛ بلکه فیلسوف باید برای دیدن و فهمیدن ایده نیک راهی طولانی از حساب به هندسه، از هندسه به نجوم و از ریاضیات به دیالکتیک (شالودهٔ مفهومی) پیماید، در صورتی که سهروردی می‌گوید: «قد القاه النافث القدسی فی روعی فی یوم عجیب دفعه» (دمندهٔ

رابطهٔ اشیاء جزئی و مثال است. خود افلاطون از چند واژه برای توصیف و تبیین این رابطه بهره می‌برد.

تقلید: افلاطون در ابتدای کتاب دهم جمهوری

بحث تقلید (میمیس) را پیش می‌کشد و برای آن مراتب قائل می‌شود؛ یکی تقلید اشیاء این عالم از ایده‌هایشان در عالم مُثُل است و دیگری تقلید هنرمند از اشیاء این عالم که در حقیقت تقلید تقلید است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۶۹۸). هر انسانی، هر هنرمندی و هر صنعتگری، در هر شکلی از تولید (اعم از مادی یا ذهنی) صرفاً از ایده‌ها تقلید می‌کند. اما مسئله حتی از این هم فراتر می‌رود و افلاطون در رسالهٔ تیمائوس صریحاً ادعا می‌کند که حتی خداوند نیز در خلق جهان، ایده‌ها را الگو قرار داده و از آنها تقلید کرده است. به شهادت رسالهٔ تیمائوس، صانع، عالم را از روی عالم دیگری که عین خود و متحدالشکل است آفریده است؛ به طوری که این عالم رونوشتی از عالمی دیگر است که ازلی است. آن عالم ازلی موجود زنده‌ای است که نفس دارد؛ صانع، آن عالم را با خلط جوهر غیرمنقسم و غیرمتغیر با جوهر متغیر ساخته و بدین ترتیب جوهر ثالثی به دست آورده است که هم مشتمل بر عین و هم مستلزم غیر است؛ از آن پس هر سه جوهر را مخلوط کرده و به صورت جوهری واحد ترکیب کرده است (برن، ۱۳۶۳: ۹۶).

صانعی که می‌خواهد چیزی به وجود آورد، اگر به چیزی چشم بدوزد که پیوسته همان و با خود برابر است و این الگوی تغیرناپذیر را سرمشق خود قرار دهد، بی‌گمان حاصل کارش از هر حیث نیک و کامل خواهد بود؛ ولی اگر آنچه را که حادث و

قدسی، این کتاب (حکمه‌الاشراق) را در روزی عجیب یک‌باره در خاطرالم القاء کرد) (اکبری، ۱۳۸۷: ۸۹-۸۷).

حال به قیاسی بین دیدگاه دو فیلسوف در باب نظام آفرینش نگاهی بیفکنیم. در هر دو فلسفه نورالانوار منشأ همه چیز است و همه چیز به او وابسته است. در هستی‌شناسی و نظام آفرینش افلاطون مثال خیر و خدا محوریت دارند. مثال خیر فعال‌ترین نیروهاست و او منشأ همه چیز است و همه چیز جلوهٔ اوست. او علت ایده‌هاست و مجزا از آنها. مثال خیر علت وجود و خود برتر از وجود است. مثال خیر نه تنها علت تام عالم مثال است، بلکه علت تام عالم مرئی نیز هست که شکوه جهان مُثُل را منعکس می‌کند. در فلسفهٔ سهروردی، در والاترین مرتبهٔ سلسله مراتب انوار، نورالانوار قرار دارد که حقیقت انوار است. او بر همهٔ انوار و عالم وجود احاطه و سیطره دارد؛ مؤثر حقیقی بر عالم، وجود اوست و همهٔ امور و بازگشت و معاد آنها هم به سوی اوست. در عالم شأنی نیست که از او نباشد؛ نهایت آنکه گاهی در نسبت فعل به به غیر او تسامح می‌شود. کشف نظامی آراسته و منظم از هستی در فلسفهٔ افلاطون کار آسانی نیست، اگر نگوییم تقریباً ناممکن است. نظریهٔ ایده‌ها محور اصلی هستی و نیز شناخت‌شناسی افلاطون است و وی در بسیاری از نوشته‌هایش به انگیزه‌ها و مناسبت‌های گوناگون به آن می‌پردازد.

ایده‌های افلاطونی و شکل‌وارگی نظام طبیعت

مسئله‌ای که همواره برای افلاطون یک مسئله باقی می‌ماند، تبیین رابطهٔ ایده‌ها با عالم محسوس یا

دستخوش کون و فساد است سرمشق خود سازد، حاصل کارش خوب نخواهد بود.

«اگر جهان زیباست و سازنده آن نیک و کامل، پس بی‌گمان در ایجاد جهان آنچه را که سرمدی است سرمشق قرار داده...» او به سرمشق سرمدی نظر داشته است؛ زیرا جهان در میان چیزهای حادث زیباتر از همه است و استاد سازنده آن بهترین و کامل‌ترین استادان و سازندگان. بنابراین باید بگوییم که در ساختن جهان چیزی سرمشق بوده که همیشه همان است و دریافتن آن تنها از راه تفکر و تعقل امکان‌پذیر است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۴۲).

روگرفت - تصویر: سقراط در کراتولوس

می‌پرسد که «مگر بارها تصدیق نکرده‌ایم واژه‌هایی که درست ساخته شده‌اند تصویر چیزهایی هستند که برای نامیدن آنها به کار می‌روند؟» (همان: ۷۵۰). در نتیجه تقلیدی دانستن رابطه اشیا با ایده‌ها، می‌توانستیم در بخش قبل و به‌عنوان یکی از صفات مُثُل، به الگو بودن آن برای جهان اشاره کنیم. اشیا این جهان تصویر یا روگرفتی از ایده‌ها در عالم مُثُل هستند و همان‌گونه که مشاهده شد، حتی خداوند هم در خلق جهان، ایده‌ها را الگوی خویش قرار داده است. به تعبیر بورمان «اشیا محسوس از آن جهت در ایده‌ها شریک‌اند و از آنها تقلید می‌کنند که ایده‌ها صور اصلی اشیا محسوس‌اند. شیء محسوس، تصویر یا تقلید ایده‌های متعدد است» (بورمان، ۱۳۸۷: ۷۲).

بهره‌مندی: یکی دیگر از اصطلاحاتی که افلاطون می‌کوشد به کمک آن رابطه اشیا محسوس با ایده‌ها را توصیف کند «بهره‌مندی» است. شیء از ایده‌اش بهره‌مند است یا همان‌گونه

که سقراط در رساله پارمنیدس، این سخن پارمنیدس را تأیید می‌کند که «مثلاً چیزی که از شباهت بهره دارد، به‌علت بهره‌داشتن از آن، "شبهه" می‌شود؛ آنچه از بزرگی بهره دارد، به‌علت این بهره‌مندی، "بزرگ" می‌شود و چیزهایی که از عدل یا زیبایی بهره دارند، به‌علت بهره‌داشتن از آنها، "عادلان" یا "زیبا" می‌شوند» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۴۹-۱۵۴۸). در فایدون نیز مشاهده می‌کنیم که «یگانه‌علت زیبایی آن است که از "خود زیبایی" چیزی در آن است و به عبارت دیگر، از خود زیبایی بهره‌ای دارد». هر ایده مستقلاً وجود فی‌نفسه دارد و هر چیز نام خود را به‌سبب بهره‌داشتن از ایده آن چیز به دست می‌آورد (همان، ۱۳۸۰: ۵۰۵ و ۵۰۷). در واقع تمام صفاتی که تاکنون به رابطه میان ایده‌ها و اشیا نسبت دادیم و صفاتی که شارحان از آنها نام می‌برند (اما نیازی نیست در اینجا به آنها پرداخته شود)، واجد نوعی هم‌بستگی درونی هستند؛ گویی اگر یکی از آنها را به چنگ آوریم، همه را در اختیار داریم. این ارتباط را کاپلستون به شکلی بسیار اجمالی چنین توصیف می‌کند: «سقراط نظریه تقلید را که اشیا جزئی، روگرفت‌های مُثُل، که خود الگوها یا نمونه‌هایی هستند، پیشنهاد می‌کند؛ شباهت اشیا جزئی به مثال، بهره‌مندی آنها را از آن نشان می‌دهد» (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۲۱۳).

البته این برداشت ظاهری و سراسر از مسئله رابطه اشیا با مُثُل چندان دوام نمی‌آورد. بررسی‌های عمیق‌تر رفته‌رفته مشکلات و مسائلی را آشکار می‌سازند که به‌سادگی نمی‌توان از کنارشان گذشت. خود افلاطون، به‌ویژه در دو

علت: یکی دیگر از صفاتی که می‌توان به رابطه ایده‌ها با جهان محسوس نسبت داد و افلاطون نیز به کرات به آن اشاره می‌کند، علت بودن ایده‌ها برای اشیاء این عالم است. به تعبیر دیگر، رابطه اشیاء با ایده‌ها رابطه‌ای از سنخ علت و معلول است؛ به عنوان مثال، افلاطون در *فایدون* می‌گوید که «یگانه علت زیبایی آن است که از "خود زیبایی" چیزی در آن است و به عبارت دیگر، از خود زیبایی بهره‌ای دارد». یا این عبارت که «برای پدید آمدن یک چیز علتی دیگر نمی‌شناسم جز بهره‌یافتن از خود آن چیز» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۵۰۶-۵۰۵). همان‌گونه که در بالا ذکر شد، اینجا منظور از خود چیز در واقع ایده آن است؛ و به کمک همین وجه علی ایده‌هاست که می‌توان رابطه عقل را با آنها، یعنی عقلانی بودن آنها یا از همه مهم‌تر شناختنی بودن آنها را تبیین کرد. همان‌گونه که در *فیلیس می‌خوانیم*، «خرد با آن چیز که علت همه بودن‌ها نامیدیم خوبی نزدیک دارد و از نوع آن است» (همان، ۱۳۸۰: ۱۶۵۲).

افلاطون تمثیل مشهوری در جمهوری دارد که از فرط استعمال، شهره همگان است: تمثیل غار. اگر بخواهیم داستان آن را با مراتب تمثیل خط متناظر بدانیم، می‌توان گفت در این تمثیل نیز ایده‌ها، اشیاء واقعی بیرون از غار، علت وجودی تصاویر و سایه‌های روی دیوار همین اشیاء مادی و محسوس هستند. اما افلاطون در بحث علیت، هم در تمثیل غار و به‌ویژه در تمثیل خورشید، به علتی ورای تمام این علل نیز اشاره دارد. به گفته ارسطو، برای افلاطون «ایده‌ها علل ماهیت همه اشیاء‌اند، و واحد یا نیک علت ماهیت ایده‌هاست» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۶). علت اصلی جهان، یا به بیان

رساله فایدون و پارمنیدس، به این مسائل می‌پردازد و در مقاطعی، خود او نیز از ارائه جوابی نهایی عاجز می‌ماند. در *رساله پارمنیدس* چهار اشکال عمده مطرح می‌شود که اشکال دوم و سوم وی به بهره‌مندی و تقلید وارد است. اکنون به اجمال آنها را مطرح می‌کنیم. از دیدگاه پارمنیدس هر دو رابطه تقلیدی و بهره‌مندی با اشکال مواجه است؛ اگر رابطه بهره‌مندی باشد و بگوییم که تمام مثال در تک تک اشیاء محسوس وجود دارد، مثال باید در عین واحد بودن، در همه افراد باشد و آنکه در عین واحد بودن کثیر باشد، محال است و اگر بهره‌مندی از جزئی از مثال باشد، باز باید مثال در عین واحد بودن کثیر باشد که باز محال است. پس در هر صورت بهره‌مندی غلط است. سپس او صورت تقلید را بررسی می‌کند و در نتیجه، آن را منتهی به تسلسل می‌داند که محال است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۵۲-۱۵۴۹).

شاید تندترین انتقادات را در این زمینه، خود ارسطو نسبت به نظرات استادش مطرح کرده باشد. وی تمام اصطلاحات افلاطونی مورد بحث را مانند الگو، تصویر، تقلید یا بهره‌مندی، از اساس و به عنوان سخنانی تهی و شاعرانه نقد می‌کند. به تعبیر ارسطو «این سخن که ایده‌ها "الگو" هستند و اشیاء دیگر از آنها بهره‌ورند، سخنی تهی و تشبیهی شاعرانه است. چیست آن مبدأ مؤثری که با چشم‌دوختن به ایده‌ها و به تقلید از ایده‌ها اثر می‌بخشد؟» (ارسطو، ۱۳۸۷: ۶۰). به هر حال، همان‌گونه که گمپرتس نیز اشاره می‌کند، «افلاطون خود نیز نتوانسته است این مسئله را به‌طور دقیق روشن کند، بلکه حل آن را ... به دیگران واگذار کرده» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۹۴۲).

دقیق‌تر، علت باواسطه جهان (علل‌العلل جهان) که در واقع علت ایده‌هاست، به تعبیر افلاطون ایده نیک است.

طبق دیدگاه افلاطون، هر چیزی در جهان محسوس یک نسخه بدل ناقص از یک «صورت واقعی» است که جدا از این جهان است. این دیدگاه سبب می‌شود که افلاطون در ارزش‌های جهان محسوس، در قیاس با هستی کاملی که از این جهان کاملاً مجزا است، تردید روا دارد. افلاطون معتقد است منشأ همه ارزش‌ها «صورت نیکی» است. او که این جهان را کلی یکپارچه و هماهنگ می‌داند، معتقد است که آنچه خوب و خیر است زیبا هم هست؛ و چون چنین است این جهان واقعیت تام و تمام دارد و والاترین موضوع شناخت است. افلاطون معتقد است «صورت نیکی» از طریق مشارکت در هر چیز نیکی که در این جهان وجود دارد، اصل نخستین همه هستی نیز هست. «صورت نیکی» علاوه بر اینکه منشأ ظهور همه نیکی‌هاست، منشأ همه هستی و بنابراین منشأ امکان شناخت نیز هست (کلوسکو، ۱۳۸۹: ۳۳-۳۵).

مُثل سهروردی و شکل‌وارگی نظام طبیعت

تشکیک در جواهر و صدور کثرت

در فلسفه‌های الهی، شناخت نحوه صدور کثرت، رکن مهمی در جهان‌شناسی و از جمله اسباب تکامل نفس انسانی به شمار می‌رود. به نظر حکما، اگر کسی بتواند به گونه‌ای صحیح، به نظام عالم هستی و کیفیت صدور معلول‌های متعدد از ذات واحد احد ربوبی علم یابد، به یکی از مراحل تکامل نفس دست یافته است و همین علم و سایر

علوم حقیقی، منشأ شهود حقایق عالم جبروت پس از رفع حجاب ماده خواهد شد.

«اذا فارقت النفس البدن منقوشة بحقائق الموجودات و مرتسمه بها منقطعة العلاقة عن العالم السفلی او ضعيفة، عرج بها الی الملاء الاعلی و حصلت علی الحظّ الأوفی ملتذة بالجمال الأزلی و مسرورة بالبهاء الأبدی لكونها حصلت المناسبه الموجبة للانضمام»^۱ (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۴).

اهتمام به شناخت نحوه صدور کثرت و حواشی آن مانند عقول عرضی و اثبات آنها، از اصول اساسی حکمت پیشینیان خصوصاً سقراط و افلاطون و حکمای ایران باستان بوده است تا آنجا که حتی گفته شده که ایشان در مورد مُثل افراط کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۱۱). بر این اساس، شیخ اشراق نیز همچون سایر حکما، قسمت مهمی از فلسفه خویش را به بحث درباره صدور کثرت اختصاص داده و در غالب آثارش این مسئله را طرح کرده است. از نظر سهروردی، کل عالم هستی، منحصر در نور و ظلمت است. نور شامل واجب الوجود، مجردات، هیئت‌هایشان و نور حسی است و ظلمت در برگیرنده همه اجسام طبیعی و صفات آنها (به جز نور حسی) است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۰۷). نور به معنای واقعی‌اش یعنی چیزی که ظاهر به ذات خود و مظهر غیر خویش است؛ پس آشکار بودن هر شیء برای ذات خویش که همان ادراک ذات است، فقط درباره نورهای مجرد صدق می‌کند که کثرت آنها آشکار

^۱ هنگامی که نفس از بدن مفارقت کند، درحالی که آراسته به علم حقائق موجودات باشد و علاقه‌اش به عالم پست، قطع یا ضعیف شده باشد، به ملاء اعلی عروج خواهد کرد و به بیشترین بهره دست خواهد یافت؛ در حالی که برخوردار از لذت زیبایی ازلی و شادمان از عظمت ابدی است، زیرا سنخیتی که سبب انضمام به مجردات است، حاصل شده است.

است؛ زیرا دست‌کم تعدد نفوس انسانی و تجرد آنها در جای خود ثابت شده است.

پس از پذیرش کثرت انوار، جای سؤال از چگونگی اختلاف آنها با یکدیگر است؛ زیرا فرض تعدد معنا ندارد، مگر اینکه آنها به یک شیوه با یکدیگر تفاوت داشته باشند. مشائین قائل بودند که تمایز میان اشیاء از سه حال خارج نیست: به تمام ذات و ماهیت، مانند اختلاف مقولات عشر؛ اختلاف در جزئی از ذات و اشتراک در جزء دیگر، مانند اشتراک در جنس و اختلاف در فصل میان انواع داخل در هر مقوله؛ و اختلاف به عوارض خارج از ذات مانند اختلاف افراد نوع واحد (شیرازی، ۱۳۸۶: ۴۲۷).

سهروردی منکر تباین میان انوار مجرد است و معتقد است تمامی آنها حقیقت واحده دارای درجات گوناگون‌اند. دلیل ایشان در اثبات مدعا این است که اگر سنخ نور، اختلافی به غیر از کمال و نقص داشته باشد، ناچار باید از اجزائی تشکیل شده باشد. حال نسبت به اجزای مفروض این سؤال مطرح می‌شود که این اجزا از سنخ نوردند یا غیر نور؟ اگر اجزاء، سنخ غیر نور باشند، از جمع و ترکیب جوهر تاریک یا هیئت‌های ظلمانی - که نه ظاهر بالذات‌اند نه مظهر غیر - نور ظاهر بالذات حاصل نمی‌شود.

اگر یکی از اجزاء، از سنخ نور و دیگری از سنخ ظلمت باشد، آنچه تاریک است نقشی در ایجاد نور ندارد؛ چون ظاهر بالذات نیست؛ بنابراین، آنچه مدخلیت در حقیقت نور دارد همان جزء نوری است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۱۹). می‌توان احتمال سومی را نیز فرض کرد و آن این است که بگوییم هر دو جزء نوردند. پر واضح است که این امر با مدعای شیخ اشراق منافاتی ندارد.

مسئله تشکیک در حکمت سهروردی جایگاهی ویژه دارد و از ارکان جهان‌شناسی وی به شمار می‌رود. بدین سبب است که در جای دیگر، پس از اثبات وحدانیت و تجرد معلول اول، وی دوباره به این پرسش باز می‌گردد که تفاوت نورالانوار با نور اقرب (عقل اول) در چیست. چون همه مجردات نوردند پس تفاوتشان در سنخ حقیقت ذات نیست؛ بلکه منشأ تفاوت، یا کمال و نقص است یا هیئت‌های ظلمانی. اگر تفاوت در هیئت‌های ظلمانی باشد، علت موجد آنها حق تعالی است؛ پس باید از یک جهت، علت عقل اول و از جهت دیگر، مقتضی آن هیئت‌ها باشد که لازمه‌اش کثرت جهات در ذات حق تعالی خواهد بود؛ بنابراین تنها فرض معقول این است که تفاوت آن دو در شدت و ضعف نوریت باشد (همان: ۱۲۶).

در بحث نحوه صدور کثرت، باید تصویری بطلمیوسی از عالم طبیعت را در خاطر داشت که براساس آن، اجسام، محدود به نُه فلک تودرتو است که هریک با دیگری شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در خصوصیات دارند. افلاک موجوداتی زنده و دارای نفوس شریف هستند. اولین آنها که بدون ستاره است فلک اطلس است و دومین آنها که در آن ستاره‌های بی‌شماری وجود دارد فلک ثوابت است. هفت فلک بعدی هرکدام فقط یک کوکب دارند. به حکم قاعده الواحد، صادر اول حقیقت یگانه‌ای است که امکان صدور معلول دیگر در عرض آن نیست؛ اما پس از مرتبه آن، به سبب کثرتی که لازمه عقل اول است امکان صدور معلول‌های متکثر فراهم می‌شود.

براساس حکمت اشراق، تقریر قاعده الواحد و نحوه صدور معلول اول چنین خواهد بود:

از نورالانوار (واجب الوجود) هم نور و هم ظلمت صادر نمی‌شود؛ زیرا اگر هر دو صادر شود جهتی که مقتضی نور است، غیر از جهت صدور ظلمت است؛ و این دو محذور دارد: اول اینکه نور محض، علت ایجاد ظلمت شده است؛ و دوم اینکه باید در ذات نورالانوار دو جهت باشد که با بساطت حق تعالی منافات دارد. به همین وجه اخیر، صدور دو نور هم عرض نیز محال است. اما اگر فرض شود که فقط ظلمت صادر شده است، دو محذور لازم می‌آید: اول اینکه صدور ظلمت از نورالانوار خلاف اقتضای ذات اوست؛ دوم اینکه اگر صادر اول جسم باشد، سلسله انوار بعدی مانند نفوس که وجود و تعدد آنها آشکار است باید از طریق جسم ایجاد شده باشند؛ درحالی‌که از طریق موجود جسمانی، جسم دیگری صادر نمی‌شود، چه رسد به اینکه از آن، نور مجرد صادر شود؛ بنابراین، صادر اول باید نور مجرد واحد باشد (همان: ۱۲۵).

نتیجه‌گیری

آنچه می‌توان از ملاحظه هستی‌شناسی افلاطون و سهروردی نتیجه گرفت این است که اساس فلسفه افلاطون و سهروردی از مثال خیر و نورالانوار آغاز می‌شود و به عالم مُثُل و انوار قاهره می‌رسد و از آنجا به عالم محسوس و برزخ منتهی می‌شود؛ در اینجا این قوس نزولی در عالم هستی به پایان می‌رسد؛ اما از همین جا قوس صعودی آغاز می‌شود. در فلسفه افلاطون این مُثُل هستند که نیروهای نهفته در طبیعت را بالفعل می‌کنند و در سهروردی این انوار قاهره‌اند که با وجود آوردن استعدادات لازم در برزخ به آنها صور و نفوس

می‌دهند. این قوس صعودی در هستی با روح انسان به نحو احسن پایان می‌پذیرد. در نگاه افلاطون، یاری‌دهنده روح انسان در این قوس صعودی، عشق، دیالکتیک، خرد و لوگوس و در نگاه سهروردی، انوار قدسی، عشق و تعالیم یک مرشد و پیر است. می‌توان لوگوس افلاطون را با تعالیم مرشد و پیر در فلسفه سهروردی یکی دانست؛ در نگاه هر دو فیلسوف نهایت این عروج همان اتحاد مثال خیر و نورالانوار است که به گفتار، وهم و اندیشه در نمی‌آید. ملحدان، تجربی‌گرایان و پوزیتیویست‌ها در بخش عالم محسوس و برزخ ماندند و ادراک و عالم آنها چیزی جز همین عالم برزخی نیست؛ درحالی‌که افلاطون و سهروردی آن را به نحو تحسین برانگیزی در کل عالم هستی جای دادند. نکته‌ای که نباید از آن گذشت این است که بسیاری از صاحب‌نظران انوار قاهره عرضی سهروردی را متناظر با عالم مُثُل افلاطون می‌دانستند؛ اما دیدیم که با توجه به اینکه افلاطون قائل است به وجود اجناس پنج‌گانه برین، ایده نخستین حقیقت و اینکه هر مُثُلی به ازاء نوع واحد متفاوتی است و نیز اینکه مُثُل سلسله‌مراتب دارند، باید عالم مُثُل او را متناظر با عالم انوار قاهره طولی و عرضی هر دو دانست، نه صرفاً انوار قاهره عرضی. سهروردی و افلاطون تنها در اجمال و تفصیل مطالب با یکدیگر تفاوت دارند. هرکدام بخشی از عالم هستی را بیشتر توصیف کرده است؛ به‌عنوان مثال، سهروردی عالم انوار را با جزئیات بیشتری توضیح داده است و همین‌طور چگونگی افلاک را که پوست پیازی‌اند و با حرکتی دایره‌ای (سرمدی) مشخص شده‌اند. اما افلاطون بدون اشاره به افلاک

- از یک عالم واحد و مدور با حرکت دایره‌ای (سرمدی) سخن گفته است. هر دو فیلسوف در قول به وجود عینی برای مُثُل و معرفی آنها به منزله موجوداتی مجرد (غیرمادی)، ثابت و تغییرناپذیر که منشأ و علت افرادی مادی خود هستند، اشتراک نظر دارند. نقش بنیادین و محوری نظریه مُثُل در نظام فکری هر دو اندیشمند و تأثیرگذاری آن بر بسیاری از دیدگاه‌های ایشان در مواضع مختلف، تأکید هر دو دانشور بر ادله عقلی در اثبات وجود مُثُل و معرفی عقل به منزله راهی برای رسیدن به وجود مُثُل از دیگر نقاط اشتراک این دو دانشمند است. افلاطون و سهروردی را می‌توان آغاز و پایان فلسفه دانست؛ به این معنی که این دو فیلسوف ساختار کلی فلسفه را به اجمال به دست داده‌اند و دیگران باید به تفصیل آن پردازند و جزئیات بیشتری از آن را در ساحت تفکر به نمایش بگذارند.
- منابع**
- ۱- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقلامه قیصری بر فصوص‌الحکم. تهران: امیر کبیر.
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۴). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ق). الشفاء. کتابخانه آی‌الله المرعشی: قم.
- ۴- احمدی، حسن و حسینی خامنه، محمدرضا. (۱۳۸۸). «جایگاه عالم مثال در فلسفه سهروردی». خردنامه. ۵۶. صص ۶۹-۸۵.
- ۵- ارسطو. (۱۳۷۸). مابعدالطبیعه (متافیزیک). ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- ۶- افلاطون. (۱۳۸۰). مجموعه آثار (چهار جلد). ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- ۷- اکبری، فتحعلی. (۱۳۸۷). فلسفه اشراق. آبادان: نشر پرشش.
- ۸- امید، مسعود. (۱۳۷۷). «ملاحظات دربارۀ آراء شیخ اشراق». نامه فلسفه. ۳. صص ۵۰-۹۴.
- ۹- برن، ژان. (۱۳۶۳). افلاطون. ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی. تهران: موسسه نشر هما.
- ۱۰- بورمان، کارل. (۱۳۸۷). افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- ۱۱- ترنس، استیس والتر. (۱۳۸۵). تاریخ انتقادی فلسفه یونان. ترجمه یوسف شاقول. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- ۱۲- حبیبی، نجفقلی. (۱۳۵۶). سه رساله از شیخ اشراق (الالواح العمادیه). تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ۱۳- حیم، حسن. (۱۹۹۹). فرهنگ معاصر دوجلدی انگلیسی - فارسی. تهران: نشر فرهنگ معاصر.
- ۱۴- رحمانی، غلامرضا. (۱۳۸۹). فلسفه افلاطون. قم: مرکز چاپ و نشر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۱۵- سهروردی، یحیی. (۱۳۷۲). «التلویحات»، «المشارع والمطارحات»، مجموعه نخست مصنفات، به کوشش هانری کربن. تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ۱۶- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات. جلد دوم. تصحیح هانری کربن. تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۷- شیرازی، قطب‌الدین. (۱۳۸۰). شرح حکمه‌الاشراق، به کوشش عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۸- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۶). *اسفار اربعه*. قم: منشورات مکتبه مصطفوی.
- ۱۹- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۲). شرح حکمه‌الاشراق. به کوشش حسین ضیائی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۰- فتحی، حسن. (۱۳۸۵). «دیالکتیک در فلسفه افلاطون». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز. ۱۸۶ (۶۶). بهار ۱۳۸۲. صص ۲۲-۱
- ۲۱- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه*. جلد اول. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- ۲۲- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*. جلد اول. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۳- کرسون، آندره. (۱۳۶۳). *فلسفه بزرگ*. جلد اول. ترجمه کاظم عمادی. تهران: نشر صفی‌علیشاه.
- ۲۴- کلوسکو، جورج. (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه سیاسی*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نشر نی.
- ۲۵- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*. جلد دوم. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- ۲۶- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). *مجموعه آثار*. تهران: انتشارات صدرا.
- ۲۷- هاشمی حائری، الهه. (۱۳۷۳). *فلسفه یونان از دیدگاهی دیگر*. تهران: نشر مشکوه.
- ۲۸- هروی، نظام‌الدین. (۱۳۶۳). *انواریه*. متن انتقادی حسین ضیائی. تهران: امیر کبیر.
- ۲۹- یزدان‌پناه، سید یدالله. (۱۳۹۱). *گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی حکمت اشراق*. جلد دوم. تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور. قم: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.