

ابعاد ابتکاری نظریهٔ مُثُل در فلسفهٔ ملاصدرا*

□ قدرت‌الله قربانی^۱

چکیده

تبیین مبتکرانهٔ ملاصدرا از نظریهٔ مُثُل اهمیت خاصی دارد؛ زیرا او می‌کوشد تا با استفاده از اصالت و تشکیک حقیقت وجود، تبیین جدیدی از چیستی، جایگاه و کارکردهای مُثُل ارائه دهد که متفاوت از رویکرد گذشتگان و حتی افلاطون است. او ضمن پذیرش اصل وجود مُثُل، با رویکردهای مختلف وجودشناختی، معرفت‌شناختی، عرفانی و دینی به اثبات آن‌ها و ویژگی‌هایشان در نظام کل هستی می‌پردازد. از جنبهٔ وجودشناختی، نشان داده می‌شود که به امر ثابتی نیاز است تا وحدت، ثبات و غایت حرکت جوهری موجودات مادی را تضمین نماید. از جهت معرفت‌شناختی، استدلال می‌شود که در ادراک عقلانی، نفس انسان نمونه‌های عالی و مجرد اشیای جسمانی را مشاهده می‌کند که همان مثل افلاطونی‌اند. در رویکرد عرفانی مُثُل افلاطونی شبیه اعیان ثابت و صفات الهی در نظر گرفته می‌شوند. در رویکرد دینی نیز به آیاتی از قرآن استناد می‌شود که طبق

برداشت صدرایی اصل موجودات این جهانی را در عالمی مجرد می‌دانند. ملاصدرا در همه این تعابیر، رابطه وجودی چون علیت و معرفت‌شناختی چون تقلید و بهره‌مندی اشیای جسمانی از مثل را مد نظر دارد و با استفاده از مراتب تشکیکی عوالم، شکاف بین عالم جسمانی و عقلانی مثل را از بین می‌برد. همچنین تلاش ملاصدرا برای تبیین دقیق‌تر مثل افلاطونی منجر به در نظر گرفتن عالم مثال می‌گردد که واسطه بین عالم محسوس و معقول است. در این جستار تلاش می‌شود تا جنبه‌های ابتکاری تبیین ملاصدرا از نظریه مثل بررسی گردد و میزان موفقیت او نشان داده شود.

واژگان کلیدی: افلاطون، ملاصدرا، مثل، بهره‌مندی، تقلید، تجرد، کلیت، ثبات.

مقدمه

ملاصدرا فیلسوفی نیست که فقط راوی و شارح دیدگاه‌های حکمای پیش از خود باشد، بلکه فیلسوفی نوآور و مبتکر است که می‌کوشد تا بر پایه اصول جدید نظام فلسفی خود، یعنی حکمت متعالیه، دیدگاه‌های فلسفی به ارث‌رسیده از مکتب‌های پیشین را با معیارها و ویژگی‌های جدید بررسی و بازشناسی کند. بر این اساس، بسیاری از مسائل فلسفی گذشته در نظام فلسفی صدرایی ویژگی‌هایی جدید یافته و افق‌هایی تازه از تفکر فلسفی را گشوده است، چنان که نحوه نگرش و شرح و تفسیر صدرایی از موضوعات و نظریات فلسفی حکمای یونانی، به ویژه افلاطون، گویای این واقعیت است. ملاصدرا ضمن اینکه در برخی موضوعات مهم با اندیشه افلاطون موافقت دارد، می‌کوشد تا آن موضوعات را با استفاده از اصول حکمت متعالیه بازاندیشی کند. نمونه بارز آن نظریه مثل افلاطونی است. ملاصدرا بر آن است تا با رویکردهای مختلف منبعث از حکمت متعالیه، مثل رویکردهای عرفانی، اصالت وجودی، معرفت‌شناختی و دینی، ضمن اثبات اصل وجود مثل، تعریف و تفسیر جدیدی از آن را پیش نهد و کارکردهای جدیدی برای آن تعریف کند. در واقع، ملاصدرا می‌کوشد از جهت اثبات وجود مثل و نیز امکان رویکردهای مختلف به آن، و کارکردهای مثل در ارتباط با اصالت و تشکیک حقیقت وجود، افق‌های جدیدی را بگشاید و ابتکارات فلسفی تازه‌ای داشته باشد.

در این تحقیق تلاش می‌شود که با تحلیل دیدگاه افلاطون و ملاصدرا دربارهٔ مثل، شباهت‌ها و تفاوت‌های نگرش آن‌ها تبیین شود و ابتکارات فلسفی ملاصدرا در این باره روشن گردد و در فرجام به این پرسش پاسخ داده شود که میزان توفیق ملاصدرا در تبیین اصالت وجودی از مثل افلاطونی چقدر است؟

ابعاد اندیشهٔ فلسفی ملاصدرا

ملاصدرا (۱۵۷۲-۱۶۴۰ م.) از بزرگ‌ترین فیلسوفان ایرانی و مسلمان در چهار قرن اخیر است که توانسته است مکتب فلسفی حکمت متعالیهٔ اسلامی را پایه‌ریزی نماید. اهمیت مکتب فلسفی او برای اندیشمندان اروپایی چندان شناخته‌شده نیست. او با استفاده از منابع فلسفی حکمت مشاء، اشراق، عرفان اسلامی، کلام اسلامی، قرآن و حدیث و نیز حکمت یونانی، شکل جدیدی از تفکر فلسفی را در جهان اسلام، به ویژه ایران تأسیس کرد که از نظر شکل و محتوا، متفاوت از مکتب‌های فلسفی قبل بود. این مکتب با داشتن قابلیت‌هایی جدید توانسته است بخشی مهم از پرسش‌های بنیادی فلسفی تاریخ فلسفهٔ اسلامی را پاسخ گوید و افق‌هایی تازه را بر روی اندیشهٔ فلسفی اسلامی و حتی معاصر جهان بگشاید.

از مبانی و اصول نوآورانهٔ ملاصدرا که در بحث از مثل افلاطونی هم اهمیت خاص خود را دارد، می‌توان به مواردی چون اصالت وجود، وحدت و تشکیک حقیقت وجود، حرکت جوهری، قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء» و وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت اشاره کرد. مهم‌ترین این اصول، «اصالت وجود» است؛ زیرا زیربنای فلسفهٔ ملاصدرا و مقوم مجموعهٔ ساختار فلسفی اوست. طبق این اصل آنچه حقیقت خارجی اشیا را شکل می‌دهد و واقعیت از آن برخاسته است، تنها وجود است. چیزی که در کنار وجود، ماهیت نامیده می‌شود تنها مفهومی اعتباری است که هیچ‌گونه اصالتی ندارد. اصالت وجود صدرايي به این معناست که جعل و علیت و معلولیت و هرگونه تأثیری در جهان در حقیقت وجود است و هرگونه تغییرات و صیورورت و حرکت در وجود رخ می‌دهد و غیر وجود هیچ‌گونه حقیقتی برای خود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۷-۸). محوریت حقیقت وجود در فلسفهٔ ملاصدرا اصل دومی را نتیجه

می‌دهد که «تشکیک حقیقت وجود» نامیده می‌شود. طبق این اصل، حقیقت اصیل وجود مراتب گوناگون شدت و ضعف، و کمال و نقص را دارد و موجودات هر یک به تناسب خود بهره بیشتر یا کمتری از کمالات وجودی را دارا هستند. در نتیجه، نظام موجودات جهان، نظامی طولی و سلسله‌وار از موجودات مختلف است که ضمن اینکه همه از حقیقت وجود بهره‌مندند تفاوت بهره‌مندی‌شان باعث گردیده است تا در مراتب گوناگون نظام جهانی قرار بگیرند و هر یک متناسب با کمالات وجودی خود مرتبه خاص خود را داشته باشند (همان: ۱۳-۱۴؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۲۹-۱۳۰؛ لاهیجی، ۱۳۷۶: ۳۵-۴۰).

چنین تفسیری از حقیقت تشکیکی وجود، با فرض وجود مثل افلاطونی ارتباط مهمی دارد که توضیح داده خواهد شد. از این اصل صدراپی، همچنین، مسئله طبقات و عوالم جهان هستی نتیجه می‌شود؛ یعنی جهان هستی ضمن اینکه عالم‌های متفاوتی دارد، این عوالم در عرض هم نیستند بلکه در طول یکدیگرند و بین آن‌ها رابطه علیت حقیقی برقرار است. بنابراین، در فلسفه ملاصدرا امکان برقراری پیوند حقیقی میان عالم جسمانی و عقلانی و از بین بردن شکاف میان آن‌ها وجود دارد؛ یعنی کل هستی از جهان‌های متباین تشکیل نشده بلکه متشکل از عوالمی است که نسبت به هم مراتب مختلف تشکیکی دارند. در واقع، این عوالم همگی یک عالم‌اند اما با بهره‌مندی‌های مختلف از حقیقت وجود، و همین تفاوت منجر به تقسیم آن‌ها به عوالم گوناگون شده است (همو، ۱۳۶۳: ۳۳۱). اصل مهم دیگر در فلسفه ملاصدرا اثبات وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است. این اصل بیان می‌کند که تمامی کثرات عالم هستی و تمامی پدیده‌های به ظاهر متکثر، در حقیقت، به دلیل بهره‌مندی از حقیقت وجود، وحدت دارند؛ زیرا منشأ همه کثرات حقیقت واحد وجود است. در عین حال، به دلیل بهره‌مندی تشکیکی موجودات از حقیقت وجود می‌توان به کثرت طولی، و با نظر به تفاوت‌های عرضی موجودات، به کثرت عرضی آن‌ها توجه داشت. اهمیت این اصل در تبیین چگونگی رابطه وحدت مثل با کثرت موجودات جهان جسمانی است.

همچنین باید از قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء» یاد کرد. بر پایه این قاعده، حقیقت بسیط و محض وجود تمامی کمالات وجودی دیگر موجودات را داراست؛ یعنی حقیقت بسیط وجود بدون اینکه خود عین تمامی اشیای دیگر باشد واجد همه

کمالات آنهاست. این قاعده در تبیین رابطه مثل و نیز اصل خیر یا واحد افلاطونی، با اشیای این عالم اهمیت زیادی دارد.

اصل دیگر در فلسفه صدرایی اصل حرکت جوهری است. ملاصدرا با این اصل نشان می‌دهد که همه جهان ماده در حرکت دائمی از جسمانیت به سوی مجرد تام است. این اصل، نشان‌دهنده اصل کمال در حقیقت وجودی همه موجودات است (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۱۱۰/۹). اهمیت این اصل در اثبات مثل افلاطونی، در علت فاعلی و نیز علت غایی حرکت جوهری در اشیای مادی است که ملاصدرا آن را برای اولین بار مطرح ساخت.

مجموعه اصولی که معرفی شد ضمن اینکه نشان‌دهنده اصالت و ویژگی نوآورانه فلسفه ملاصدراست، با تفسیر او از مثل افلاطونی ارتباط دارد. ملاصدرا با استفاده از این اصول ضمن تأیید اصل اعتقاد به مثل افلاطونی، موفق می‌شود تا تبیین جدیدی از ماهیت و کارکردهای آن‌ها و نیز نحوه ارتباطشان با اشیای جسمانی ارائه دهد. این تبیین در برخی موارد متفاوت با رویکرد افلاطونی است و افق جدیدی را در نگاه به مثل می‌گشاید.

ویژگی‌های مثل در فلسفه افلاطون

برای فهم بهتر ویژگی‌های مثل افلاطونی و اینکه تفسیر ملاصدرا از آن‌ها تا چه اندازه با نظر افلاطون همسوست باید به دو پرسش مهم پاسخ داده شود: ۱. چه زمینه‌ها و عللی افلاطون را به طرح نظریه مثل سوق داد؟ ۲. مثل در فلسفه افلاطون چه نقش و کارکردی دارد؟

در پاسخ به سؤال نخست باید به تاریخ فلسفه یونانی پیش از افلاطون و حتی سقراط توجه داشت. پیش از این دو هراکلیتوس بر تغییر و حرکت دائمی جهان و موجودات آن تأکید داشت و هر گونه ثباتی را نفی می‌کرد. از سوی دیگر، پارمنیدس وجود را با ثبات یکی می‌دانست و تغییر یا سیورورت را صرف توهم می‌پنداشت. بنابراین، نشان دادن حقیقت ثبات یا تغییر و یا برقراری نوعی آشتی میان آن‌ها از دغدغه‌های مهم سقراط و افلاطون بود (Plato, 1997: Cratylus, 402a & J. Barenès; Plato, 1997: Vol. 12, Chap. 5-6).

همچنین افلاطون و سقراط با گروهی از سوفسطاییان مواجه بودند که آن‌ها با تأیید حقیقت‌نمایی ادراک حسی در همهٔ انسان‌ها و معیار قرار دادن انسان، موجب گسترش نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی شده بودند. در واقع، دوران سقراط و افلاطون دورهٔ گسترش شبهات معرفت‌شناختی و بی‌ثباتی اخلاقی بود که این دو متفکر برای رفع چنین بحرانی به طرح نظریات جدید فلسفی پرداختند. در نتیجه، دغدغهٔ مهم افلاطون از منظر معرفت‌شناختی اثبات حقانیت ادراک عقلانی، یافتن ملاک‌هایی کلی برای معرفت حقیقی و نشان دادن بی‌اعتباری ادراک حسی و رد هرگونه نسبی‌گرایی بود. بنابراین، حل مشکلات معرفت‌شناختی از مهم‌ترین دلایل طرح نظریهٔ مثل بود. سقراط در این زمینه، با طرح تعاریف کلی و ثابت، آغازکنندهٔ این جریان فلسفی به شمار می‌رود.

در این میان، تلاش افلاطون برای یافتن معیارهای کلی و ثابت اخلاقی، سیاسی و زیبایی‌شناختی را نباید نادیده انگاشت؛ زیرا نسبی‌گرایی معرفتی سوفسطاییان این حوزه‌ها را نیز دچار نسبییت کرده بود و امکان دستیابی به هرگونه معیار کلی اخلاقی، سیاسی و زیبایی‌شناختی را رد می‌کرد. از نظر افلاطون نه تنها برای ادراکات بشری بلکه برای اخلاق، سیاست و هنر نیز باید ملاک‌های ثابت و کلی معرفتی باشد تا بتوان آن‌ها را معیارهایی جهان‌شمول و خطاناپذیر یاد کرد (Plato, 1997: Pheado, 78). در واقع، نظریهٔ مثل افلاطون تلاشی معرفت‌شناسانه و وجودشناسانه و اخلاقی برای ایجاد مبنایی پایدار در کلیت حیات بشری بود.

افلاطون برای ارائهٔ راهکارهای مناسب مسائل فوق، ابتدا بر اصل امکان حصول معرفت یقینی تأکید می‌کند. از دید وی معرفت حقیقی به دست‌آمدنی است اما این معرفت ادراک حسی نیست؛ زیرا ادراکات حسی تنها نمود و ظاهر اشیا را به ما می‌نمایاند و متغیرند، بلکه تنها ادراک عقلانی است که هم ثابت و کلیت لازم را دارد و هم واقعیت حقیقی اشیا مادی را به ما معرفی می‌کند که همان «مثل» باشند (Plato, 1997: Theatetus, 152). به عبارت دیگر، متعلقات معرفت حقیقی باید اموری عینی، مجرد و ثابت و دارای نوعی کلیت و شمول باشند که همان مثل نامیده می‌شوند. چنین مثلی از منظر افلاطون ویژگی‌های معرفت‌شناختی، وجودشناختی،

اخلاقی، زیبایی‌شناختی و سیاسی دارند.

مهم‌ترین ویژگی معرفت‌شناختی مثل این است که مرجع عینی و اصل مفاهیم و کلیاتی‌اند که ما ادراک می‌کنیم؛ یعنی کلیات و مفاهیمی که در ذهن ما هستند اصل و مرجع عینی در عالم مثال دارند که مثل نامیده می‌شوند و تنها از طریق معرفت عقلانی یا شهود ادراک می‌شوند. از آنجا که این مثل، مجرد و عقلانی‌اند بر خلاف امور مادی دچار هیچ‌گونه تغییر و نابودی نمی‌شوند، در حالی که اشیای مادی و ادراکِ حسی که به آن‌ها تعلق می‌گیرد تغییر و صیرورت می‌یابند. بنابراین، باور به وجود مثل، برای افلاطون از منظر معرفت‌شناختی، منجر به اثبات وجود معرفت حقیقی و متعلقِ راستین آن یعنی عالم مثال می‌گردد (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۷۲/۱-۱۸۵).

ویژگی وجودشناختی مثل، در ارتباط با وجود عالمِ محسوس و مادی است؛ یعنی از آنجا که مثل، اصل و مرجع اشیای مادی‌اند، افلاطون دو گونه رابطه بهره‌مندی و تقلید را میان مثل و موجودات مادی در نظر می‌گیرد، به این معنا که اشیای جزئی مشابهات و مقلدات مثال‌اند و مثل سرمشق و نمونه عالی آن‌هاست. در اینجا رابطه مثل با اشیای جزئی جهان مادی می‌تواند تقلید و بهره‌مندی وجودی و علی باشد؛ یعنی مثل، علل صوری و نمونه‌ای هستند که دمیورژ اشیای مادی را مطابق آن‌ها می‌سازد و اینکه بهره‌مندی اشیای مادی از مثل به معنای نقش علی مثل در ایجاد آن‌هاست (همان: ۲۱۴-۲۱۲/۱). به عبارت دیگر، هر شیء طبیعی از ایده و مثال خود بهره‌ای دارد و به واسطه آن، شبیه به مثال خود است؛ برای مثال، موجود شجاع از ایده شجاعت، موجود زیبا از مثال زیبایی و موجود عادل از ایده عدالت بهره دارد (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰؛ پارمنیدس، قطعه ۱۳۲). شباهت یا تقلید نیز یعنی ایده‌ها الگویی‌اند که اشیای این جهانی از روی آن‌ها ساخته می‌شوند. افلاطون در این باره دو تعبیر متفاوت دارد: در تعبیر اول می‌گوید که ایده‌ها به مثابه نمونه‌ها و قالب‌های از پیش ساخته‌شده‌ای هستند که اشیای مادی مطابق آن‌ها ساخته می‌شوند. او در تعبیر دوم می‌گوید که ایده‌ها همان اصل و حقیقت‌اند که اشیای طبیعی سایه‌ها و روگرفتی از آن‌ها به شمار می‌روند. ضمن اینکه او بین ایده‌ها و اشیای مادی رابطه علی و معلولی نیز در نظر می‌گیرد که در آن، مثل به عنوان مبدأ و علت، حقایقی ثابت و تغییرناپذیرند و اشیای جسمانی معلول و سایه آن‌ها

هستند. او می‌گوید که زیبایی هر چیزی معلول خود ایده زیبایی است (افلاطون، ۱۳۸۰؛ پارمنیدس، قطعه ۱۰۰-۱۰۱).

جنبه اخلاقی، زیبایی‌شناختی و سیاسی مثل به مفاهیمی مربوط است که ما در زندگی روزمره با آنها سروکار داریم؛ مفاهیمی چون عدالت، زیبایی، خوبی و عشق. از دید افلاطون این مفاهیم مثال مخصوص خود در عالم مثال‌اند. لذا معرفت کلی و تغییرناپذیر به آنها داریم. او بر این باور است که درک زیبایی مفاهیم زیبا (عدالت، عشق و...) بدون ارجاع به مورد خاص بیرونی، بیانگر وجود عالمی به نام عالم مثال است که اصل چنین مفاهیمی در آن وجود دارد. در رساله مهمانی تبیین سقراط از مثال زیبایی چنین است: از صور و اشکال زیبا، آدمی به نظاره زیبایی که در نفوس است، و از آنجا به علم و به دوستی حکمت و به طرف اقیانوس پهناور زیبایی و به صورت دوست‌داشتنی و سحرآمیزی که در بردارد، عروج می‌کند تا برسد به نظاره آن زیبایی که ازلی و ابدی است، نه به وجودآمده و از میان رفتنی است، نه دستخوش افزایش و کاهش است، نه قسمتی زیبا و نه قسمتی زشت، نه زمانی زیبا و زمانی دیگر زشت... بلکه به طور جاوید قائم به خود و یگانه است و تمامی اشیای دیگر به واسطه بهره‌مندی از آن زیبا هستند و با این وصف هرچند آنها به وجود می‌آیند و از میان می‌روند، آن، از افزایش و کاهش و دگرگونی مصون است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۲۰۳/۱).

افلاطون همچنین قائل به رابطه علی و بهره‌مندی بین جهان ایده‌هاست که منجر به طرح ایده خیر و واحد می‌گردد که آن علت ایده‌های دیگر است (همان: ۱۶۵/۱). تعابیر گوناگون افلاطون نشان می‌دهد که او مثل را جدای از مثال خیر در نظر گرفته است؛ زیرا به نظر او خدای صانع و علت فاعلی جهان، این عالم را مطابق الگوی مثل آفرید. البته سخنانی نیز از افلاطون وجود دارد که مثل را افکار خدا و داخل در او می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۰؛ فیلس، قطعه ۲۲). با توجه به اینکه افلاطون احد را منشأ هستی در کل جهان می‌داند، به نظر می‌رسد که مثل و نیز دمیورژ (صانع جهان)، وجوداتی خارج از احد و خیر نیستند، بلکه در درون او و معلومات و علم خدا می‌باشند (افلاطون، ۱۳۸۰؛ تیمائوس، قطعه ۲۹-۳۰).

علاوه بر این، افلاطون نگرش روان‌شناختی نیز به مثل دارد. اعتقاد وی به قدیم بودن

نفس و اینکه آن در عالم قبلی معرفت به حقایق عقلانی داشته است، مستلزم نوعی ارتباط نفس با عالم مثال است. در واقع، از نگاه افلاطون جزء عقلانی نفس که حقیقتی ازلی و ابدی است، با حقایق معقول عالم مثل ارتباط دارد و از آن‌ها بهره‌مند است. اتحاد آن با بدن به منزله هبوط آن به دنیای مادی است که منجر به فراموشی موقتی حقایق معرفتی پیشین می‌گردد و با مجاهدت عقلانی دوباره یادآوری می‌شود. افلاطون این ویژگی نفس را «تذکر» می‌نامد (Plato, 1997: Republic, 444; Plato, 1997: Timaeus, 69-70).
مجموع مطالب افلاطون درباره ویژگی‌های عالم مثال و کارکردهای مثل نشان‌دهنده این است که او می‌خواسته است تا با اثبات وجود مثل هم مشکل معرفت‌شناختی نسبت را حل کند و ملاکی یقینی برای معرفت عقلانی بیابد، هم رابطه عالم جسمانی و عالم عقلانی مثل را تبیین کند و هم ملاکی عینی و کلی برای مفاهیم اخلاقی، زیبایی‌شناختی و سیاسی ارائه نماید تا از نسبت فهم و سوء استفاده‌های عملی سوفسطاییان در این موارد جلوگیری کند.

در فلسفه اسلامی تبیین افلاطون از مثل و علل طرح آن، انعکاس یکسانی نداشته است. برخی فیلسوفان مسلمان مشایی آن را انکار کردند و برخی از اشراقیان، چون سهروردی و اصحاب حکمت متعالیه چون ملاصدرا نیز ضمن پذیرش و بیان براهینی در اثبات آن تبیین‌هایی جدید از ویژگی‌های مثل را پیش نهادند که لزوماً مانند تبیین افلاطون نبود.

جایگاه مثل افلاطونی در فلسفه ملاصدرا

مواجهه ملاصدرا با مثل افلاطون از این جهت اهمیت خاص دارد که افق‌های جدیدی را برای فهم ماهیت و کارکردهای مثل به روی ما می‌گشاید. او با احاطه بر دیدگاه‌های حکمای یونان و فیلسوفان پیشین اسلامی، دیدگاه‌های آن‌ها را در پذیرش یا ردّ مثل بررسی و نقد می‌کند. با وجود این، رویکرد ملاصدرا به پذیرش اصل مثل و تعریف کارکردهای آن مانند افلاطون نیست؛ زیرا دو اصل «اصالت وجود» و «وحدت تشکیکی مراتب حقیقت وجود» این امکان را برای وی ایجاد می‌کند تا تفسیر جدیدتر و کارآمدتری از ویژگی‌های مثل بیان دارد. در واقع، نظریه مثل افلاطونی در نظام

فلسفی ملاصدرا پذیرفته شده است و او از منظرهای مختلفی به اثبات و تبیین کارکردهای مثل می‌پردازد، چنان که اصالت حقیقت وجود به او اجازه می‌دهد تا تبیینی وجودی از مثل افلاطونی داشته باشد.

تعریف مثل افلاطونی نزد ملاصدرا

ملاصدرا در آثار خود چون *الاسفار الاربعه* و *الشواهد الربوبیه* تعاریف متعدد و گاه نزدیک به هم از مثل افلاطونی ارائه می‌دهد. از دید او برای هر نوع از انواع جسمانی، فردی در عالم عقلانی موجود است که کامل در وجود و مجرد از قیود و علایق مادی، اصل و مبدأ سایر افراد جسمانی است. افراد جسمانی همگی فروغ و معلول آن فرد عقلانی و آثار و مظاهر اویند، و این فرد عقلانی به علت تمامیت و کمال وجودی خویش محتاج به محل و ماده و مکان نیست (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۵۷-۷۴/۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۴۸). او با چنین تعریفی از مثل افلاطونی زمینه دفاع از دیدگاه افلاطون را با عبارات زیر فراهم می‌سازد:

حق آن است که اندیشه افلاطون و حکیمان برجسته پیش از او درباره وجود مثل عقلی برای طبایع نوعیه جسمیه، کاملاً متین و استوار است و هیچ یک از نقض‌های حکیمان متأخر بر آن وارد نیست. ما سخن این بزرگ و استادان بزرگش را به تحقیق رسانده‌ایم، به گونه‌ای که هیچ یک از این نقص‌ها و ایرادها بر آن وارد نیست (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۳۰۷/۱).

این سخن ملاصدرا نشان‌دهنده اعتقاد او به وجود مثل افلاطونی و تلاش برای اثبات فلسفی آن است.

نقد دیدگاه حکمای اسلامی قبل

نگرش ایجابی ملاصدرا به مثل افلاطونی او را بر آن می‌دارد تا تلقی‌های نادرست از آن را نقد کند. او در این باره ضمن بیان غرض افلاطون از ماهیت مثل، دیدگاه‌های فیلسوفان قبلی اسلامی را طرح کرده و بدفهمی یا فهم ناقص آن‌ها را در این مسئله به نقد کشیده است. دیدگاه‌های او در چند کتاب مهمش، چون *الاسفار الاربعه*، *الشواهد الربوبیه*،

اسرار الآیات، تفسیر القرآن الکریم و مفاتیح الغیب با تفصیل بیشتری بیان شده است. ملاصدرا بر این عقیده است که افلاطون به تبعیت از سقراط بر این باور است که برای هر نوع از موجودات طبیعی جسمانی، صورتی مجرد از ماده و عقلانی الوجود در عالم الهی وجود دارد که مثل الهیه نام دارند و هرگز دچار تباهی و فساد نمی‌شوند (همو، ۱۳۷۵: ۲۳۸؛ همو، الاسفار الاربعه، ۱۳۶۰: ۴۷/۲).

او سپس ضمن رد نظریات فارابی و ابن سینا، به تبیین سهروردی توجه می‌کند و می‌گوید که طبق نظر سهروردی صور افلاطونی، به عنوان عقول عرضیه، همان سلسله انوار عقلی هستند که بین آنها رابطه علیت و معلولیت نیست، بلکه همگی در عرض یکدیگر قرار دارند و در رتبه وجودی مساوی‌اند و در آخرین مراتب عالم عقلی قرار گرفته‌اند. تمامی اجسام بسیط فلکی و یا عنصری و انواع اجسام مرکب حیوانی و نباتی و جمادی از آنها صادر می‌شوند (همو، ۱۳۷۵: ۲۴۱؛ همو، الاسفار الاربعه، ۱۳۶۰: ۴۸-۴۹/۲). او دیدگاه ابن سینا را درباره تلقی مثل افلاطونی به عنوان ماهیت مجرد و مطلق یا کلی طبیعی، و نظر فارابی را درباره علم الهی دانستن مثل افلاطونی رد می‌کند و دیدگاه آنها را نتیجه فهم نادرست نظر افلاطون می‌داند (همو، ۱۳۷۵: ۲۴۰-۲۴۱؛ همو، الاسفار الاربعه، ۱۳۶۰: ۴۸-۴۹/۲).

دلیل ابن سینا بر رد مثل افلاطونی این است که نمی‌توان پذیرفت طبیعت و ماهیتی واحد، دارای برخی افراد مادی و برخی افراد غیر مادی جدای از هم باشند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۱۹-۳۲۰). از نگاه او مثل افلاطونی همان کلی طبیعی یا به تعبیر ارسطویی مفاهیم کلی‌اند که وجود خارجی‌شان در ضمن افراد و اشیای جزئی است.

ملاصدرا اصل پذیرش مثل افلاطونی را در اندیشه سهروردی تأیید می‌کند؛ زیرا سهروردی به کارکرد وجودشناسانه مثل توجه خاصی دارد. او سلسله‌ای از عقول عرضیه را در نظر می‌گیرد که در رتبه وجودی قرار دارند و تحت تأثیر عقول و انوار طولی‌اند و «ارباب انواع» نامیده می‌شوند. ارباب انواع از دید سهروردی، موجودات مجرد عقلی بسیط یا مرکب هستند که اصل موجودات این جهانی را تشکیل داده‌اند و کار تدبیر اشیای مادی بر عهده آنهاست؛ به این معنا که برای هر نوع جسمانی در این جهان یک موجود مجرد عقلی از همان نوع وجود دارد که به تدبیر آن نوع جسمانی می‌پردازد و

حافظ و صاحب آن است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۶۸/۱ و ۹۲/۲). با این حال، ملاصدرا تبیین سهروردی از جایگاه و کارکرد مثل را ناقص می‌داند؛ زیرا اگرچه تبیین خوبی از جایگاه و رابطه مثل بیان داشته است، معلوم نیست که رابطه اشیا جسمانی با مثل - که اصل آن‌ها هستند - چگونه است و اینکه با توجه به اعتقاد سهروردی به اصالت ماهیت و محال بودن تشکیک در آن، چگونه می‌توان اتحاد یک شیء مادی را با مثال آن تبیین کرد. ضمن اینکه تشکیک در عقول عرضی تنها با اصالت وجود سازگار است نه اصالت ماهیت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۴۳). او سپس با رد تبیین دیگر حکمای اسلامی چون میرداماد و محقق دوانی، تلاش دارد تا با استفاده از رویکردهای متفاوت، هم اصل وجود مثل را اثبات کند و هم کارکردهای آن‌ها را. در اینجا با چهار رویکرد وجودشناختی، معرفت‌شناختی، دینی و عرفانی به این موضوع می‌پردازیم.

رویکرد وجودشناختی به مثل

ملاصدرا در رویکرد وجودشناختی، هم وجود مثل را اثبات می‌کند و هم رابطه و کارکرد وجودی آن‌ها را به عنوان عالم عقلانی مجرد با اشیا عالم جسمانی تبیین می‌کند. روش او برای اثبات مثل استفاده از نظریه حرکت جوهری در عالم ماده است که مبتکر آن خود وی است. طبق این نظریه، واقعیت حرکت جوهری در طبیعت که دائمی و در جوهر تمامی اشیا جهان مادی جریان دارد نیازمند علتی است که باید موجودی مجرد، ثابت و تغییرناپذیر باشد که حرکت را در ذات جهان طبیعت ایجاد کند و همچنین حافظ اصل ذات و جوهر طبیعت باشد. این موجود همان مثال جهان طبیعت از دید ملاصدراست. در واقع، ذات جهان طبیعت از یک جوهر ثابت‌الذات عقلانی و یک جوهر متجدد متغیر هیولانی تشکیل شده که بین آن‌ها اتحاد وجودی و معنوی برقرار است؛ بدان گونه که ذات طبیعت، ذات ذات جوهر عقلانی، و فعل طبیعت، فعل جوهر عقلانی است؛ با آنکه آن جوهر، موجودی است عقلانی و عاری از ماده و عوارض مادی، و طبیعت جوهری است مقارن با ماده و جسمانی (همان: ۲۴۴-۲۴۵).

بر پایه این برهان، پذیرش اصل حرکت جوهری منجر به پذیرش عللی غیر مادی و مفارق می‌گردد که آن علل، هم اعطاکننده اصل حرکت جوهری به جهان طبیعت

هستند و هم نوعی اتحاد وجودی با جهان طبیعت دارند که به طریقی مشابهت طبیعت را با آن‌ها نشان می‌دهد. این مسئله با توجه به اعتقاد ملاصدرا به اصولی چون اصالت وجود و تشکیک حقیقت وجود، به او اجازه می‌دهد تا بر خلاف افلاطون بتواند شکاف میان عالم مادی و عقلانی را از بین ببرد. در واقع، ملاصدرا تقسیم عالم واقع به دو عالم مادی و غیر مادی کاملاً جدا از هم را نمی‌پذیرد، بلکه مطابق نظریه اصالت و وحدت تشکیکی وجود، عالم مادی و عقلانی مراتب مختلفی از حقیقت واحد وجود هستند و اختلاف آن‌ها تنها در شدت و میزان بهره‌مندی از حقیقت وجود است. بنابراین، عالم مثل نه تنها علت حقیقی اشیای عالم مادی است بلکه رابطه عالم مادی با عالم مثل، مثل رابطه علت حقیقی میان علت و معلول است که در آن معلول هیچ حقیقت و استقلالی برای خود ندارد جز اینکه وابستگی محض به علت است (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۱۲۷/۲-۱۲۹).

پس موجودات عالم جسمانی عین ربط و وابستگی به عالم عقلانی مثل هستند و هیچ گونه استقلالی برای خود ندارند و نمی‌توان جدایی خاصی را بین این دو عالم در نظر گرفت تا اینکه نوعی مشابهت یا تقلید را برقرار ساخت. چنین دیدگاهی، فرض افلاطونی خلقت جهان ماده را با استفاده از مثل نمی‌پذیرد؛ زیرا خلقت مورد نظر ملاصدرا ایجاد از عدم است نه از ماده موجود قبلی که خدا آن‌ها را با استفاده از الگوهای مثل شکل دهد. ملاصدرا نیز همچون افلاطون با پرسش برقراری نوعی ارتباط معقول میان واقعیت‌های متغیر و ثابت روبه‌روست، در حالی که افلاطون با فرض عالم مثالی، این دو گونه واقعیت را از هم جدا ساخته و دو نوع رابطه تقلید و بهره‌مندی را میان آن‌ها برقرار کرده است، ولی ملاصدرا هر دو واقعیت را مراتب مختلفی از حقیقت واحد وجود می‌داند که مراتب مختلف کمالی دارند. در نتیجه، در تبیین وجودی ملاصدرا، رابطه عالم مادی و مثل رابطه دو مرحله مختلف از یک واقعیت واحد است که اختلاف درجه دارند و هویت یکی در معلول بودن برای دیگری است. از این رو، عالم ماده، عالمی مستقل و جدای از عالم مثل نیست، بلکه مرتبه ضعیفی از عالم مثل است.

نکته دوم اینکه در نظام وجودشناختی افلاطون عالم جسمانی، بیشتر به عنوان

عالمی نشان داده می‌شود که واقعیت ندارد و وجودی سایه‌گونه است، اما در نظریه ملاصدرا، عالم جسمانی واقعیت دارد اما واقعیت آن مرتبه نازل‌ه‌ای از واقعیت عالم عقلانی مثل است؛ زیرا هر دو عالم در سلسله تشکیکی حقیقت وجود قرار دارند.

استفاده از قاعده امکان اشرف

ملاصدرا در اثبات وجودشناختی مثل و تبیین ویژگی‌های آن‌ها از قاعده معروف فلسفی «امکان اشرف» نیز استفاده می‌کند. سه‌روردی نخستین کسی بود که برای اثبات وجود مثل این قاعده را به کار برد. ملاصدرا نیز با استفاده از این قاعده از جهت وجودشناختی، وجود مثل افلاطونی را اثبات می‌کند. قاعده امکان اشرف بیان می‌کند که هر گاه ممکنِ احسّ، موجود شود، واجب و لازم است که ممکن اشرف که مرتبه وجودی آن بالاتر است، قبل از احسّ موجود شده باشد. با استفاده از این قاعده می‌توان گفت که برای هر نوع از انواع جسمانی مستقل در وجود، در عالم روحانی عقلانی، مناسب با آن نوع، موجودی عقلانی و اشرف وجود دارد، بدان گونه که برای آن موجود مجرد عقلانی در همان عالم عقلانی، وجودی است نورانی (همو، ۱۳۷۵: ۲۵۹). ملاصدرا با استفاده از این قاعده که با نظریه مراتب تشکیکی وجود او دارای برخی تشابهات است می‌کوشد تا تمامی اشیای عالم مادی و موجودات عالم عقلی را بر اساس مراتب کمال و اشرف یا احسّ بودنشان مرتب کند. بدین سان موجودات جهان عقلانی مثل، به علت شرافت مرتبه وجودی هم در رتبه وجود مقدم بر موجودات مادی‌اند و هم از نظر علی، نقش علت را دارند. بر این اساس، او سه نوع از انسان را تشخیص می‌دهد که عبارت‌اند از انسان جسمانی، انسان نفسانی و انسان عقلانی. نوع اول همین انسان محسوس مادی با اعضای مادی فسادپذیر است. اما انسان نفسانی مرتبه بالاتری از انسان است که برخی خصوصیات جسمانی را دارد و نیمه مادی و نیمه مجرد است در حالی که انسان عقلانی، مثال حقیقی انسان جسمانی و نفسانی و مصدر همه کمالات آن‌هاست. به عقیده ملاصدرا انسان عقلانی همچون انسان جسمانی و نفسانی، قوای حسی دارد ولی در مرتبه عالی‌تری است (همو، الاسفار الاربعه، ۱۳۶۰: ۲۴۴/۷).

ملاصدرا با ملاحظه اشرفیت وجودی مثل نسبت به اشیای مادی، آن‌ها را الگوها و

علل نمونه‌ای نمی‌داند که اشیای جسمانی مطابق آن‌ها ایجاد می‌شوند، بلکه مثل را مرتبه‌عالی‌تر وجود می‌داند که هستی‌بخش و یا علل مشارک در هستی عالم مادی‌اند. او می‌گوید: «نباید از اطلاق لفظ مثل بر صور عقلیه چنین تصور کنی که مقصود حکمای معتقد به وجود مثل این بوده است که این صور بدین علت آفریده شدند که مثال و نمونه و قالب و مقیاسی برای ایجاد انواع مادون خود باشند تا اینکه انواع مادون آن‌ها بر مثال و به مقیاس آن‌ها آفریده شوند». در واقع، ملاصدرا بر اساس قاعده امکان اشرف، وجود اشیای جسمانی را برای مثل عقلانی در نظر می‌گیرد و می‌گوید که صور عقلیه موجودات جسمانی که در عالم علم ربوبی و در جهان عقلی موجودند، نقشه و هندسه کامل جسمانی و اشرف و اعلا از آن‌هایند. از دید وی این صور، جاویدان‌اند و علت وجود و علت ابقا و حافظ و نگهبان و مدیر و مدبر موجودات جسمانی‌اند (همو، ۱۳۷۵: ۲۵۱-۲۵۲).

به عبارت دیگر، ملاصدرا بین عالم مثل و عالم جسمانی رابطه‌علی و طولی حقیقی برقرار می‌کند و موجودات جسمانی را تجلی مثل، و مثل را باطن آن‌ها در نظر می‌گیرد چنان که می‌گوید: همان طور که صور طبیعی، اصل تمامی قوا و مواد حامل آن است، قوا و مواد و آنچه از آثار و خواص موجود در آن‌هاست همگی به منزله صنم و مظهر و نمایشگر آن‌اند. همین طور رب‌النوع و مثل افلاطونی، اصل و حقیقت طبایع مختلف افراد و اشخاص جسمانی خویش‌اند و همچنین فصول و قوا و فروع موجود در آن نوع، خود نیز کمالات برای انواع دیگری هستند که مراتب آن‌ها در وجود، ناقص‌تر و از مرتبه وجود این نوع اخیرند. او چنین رابطه‌ای را بین تک تک موجودات اشیای عالم ماده و موجودات عالم مثال در نظر می‌گیرد؛ برای مثال درباره زمین می‌گوید: این زمین محسوس مدور با همه عرض و طول آن، صنمی است برای زمین عقلانی موجود در عالم عقول که رتبه آن در وجود، پایین‌تر از رتبه سایر ارباب انواع و صور افلاطونی است. او همچنین معتقد است که نظام موجود عالم مثل، متناظر با نظام عالم حسی و مادی در تمام انواع جوهری و عرضی است؛ یعنی هر قوه و کمال و هیئت و جمالی که در عالم محسوس یافت می‌شود، در حقیقت، سایه و رقیقه عالم مثال است. پس رابطه مثل با یکدیگر همانند رابطه افراد محسوس هر نوع طبیعی با افراد نوع دیگر است و

هیئت‌ها، نسبت‌ها و اشکال عارض بر افراد طبیعی، سایه، فرع و تنزل هیئت‌ها و نسبت‌های عقلی و معنوی موجود در عالم عقول و مُثل نوریه است (همان: ۲۵۰-۲۵۲). علاوه بر این، ملاصدرا تلاش دارد تا رابطهٔ مُثل با افراد طبیعی خود را نیز تبیین نماید. از دید او چهار مرتبه و عالم وجودی و وجوبی وجود دارند که رابطهٔ طولی با یکدیگر دارند و عبارت‌اند از: مرتبهٔ وجود واجبی، عقلی، مثالی و طبیعی. هر مرتبه نسبت به مرتبهٔ مافوق خود به منزلهٔ معلول، و نسبت به مرتبهٔ مادون خود علت است و حقیقت و اصل آن به شمار می‌رود. بر این اساس، مثل افلاطونی نزد ملاصدرا در مرتبهٔ عقلی عالم قرار دارند و از این رو، آن‌ها اصل و حقیقت اشیای عالم خیال منفصل و عالم طبیعت هستند (همو، ۱۳۶۳: ۴۴۷). ملاصدرا همچنین به اتحاد ماهوی مُثل و افراد آن اعتقاد دارد؛ یعنی مثل و افراد طبیعی مندرج تحت آن دارای یک ماهیت نوعی واحد هستند، یعنی مجموعهٔ افراد یک نوع طبیعی تنها یک مثال دارند و بین آن مثال و افراد طبیعی آن تفاوتی وجود ندارد جز اینکه مثال چون دارای تجرد است نیازی به ماده ندارد اما افراد طبیعی آن به دلیل نقص، ضعف و سستی محتاج به ماده‌اند (همان: ۲۲۴).

کوتاه سخن آنکه نگرش اصالت وجودی و وحدت تشکیکی وجود به ملاصدرا این امکان را می‌دهد تا نظام هستی را در کلیت واحد آن چنین ملاحظه کند که در آن، عالم مادی و مُثل تنها دو عالم از دو مرتبهٔ مختلف این نظام وجودی‌اند و کمالات وجودی مختلف آن‌ها باعث جایگاه مختلفشان و اشرفیت و علیت و اصالت یکی بر دیگری می‌گردد. ضمن اینکه علیت عالم مثال نسبت به عالم مادی باعث حداکثر تشابه بین آن‌ها گردیده است تا آنجا که شناخت خصوصیات کلی عالم مادی، عقل انسان را قادر می‌سازد تا به شناخت مثل عقلانی تقرب جوید.

رویکرد معرفت‌شناختی به مثل

رویکرد معرفت‌شناختی ملاصدرا نیز هم وجود مُثل را اثبات می‌کند و هم کارکردهای معرفتی آن‌ها را نشان می‌دهد. در این زمینه او با بررسی ماهیت ادراک وجود، مثل را اثبات می‌کند. استدلال وی را این گونه می‌توان تحریر کرد: اقسام مختلفی از مفاهیم مربوط به موجودات وجود دارند، برای نمونه، ما هم شاهد انسان خارجی هستیم و هم

انسان ذهنی و عقلانی که کلیت از ویژگی‌های آن است. اما وجود مفاهیم کلی مثل انسان و درخت که در عالم خارج وجود ندارند مستلزم این است که مرجع صدور و ایجاد داشته باشند. نفس انسان به تنهایی مبدأ این گونه مفاهیم نیست و این مفاهیم نمی‌توانند بدون مرجع باشند؛ زیرا ملاصدرا از جهت معرفت‌شناختی واقع‌گراست. پس این مفاهیم کلی اصل و مبدأ در عالم مثال دارند و نفس این توانایی را دارد تا به مشاهده آن‌ها نائل شود. به گفته ملاصدرا هر صورتی که از هر موجودی در نفس منعکس می‌شود، کیفیتی نفسانی است که نفس را برای مشاهده و معاینه حقیقت کلیه و صورت عقلیه موجود در عالم عقل آماده و مستعد می‌کند. این صورت حاصل در نفس، حکایت و نشانه‌ای از یک حقیقت کلیه عقلیه موجود در عالم عقل است (همو، ۱۳۷۵: ۲۴۶-۲۴۷). در واقع، ملاصدرا نشان می‌دهد که مفاهیم کلی که در ادراکات عقلانی دریافت می‌شوند ساخته صرف قوه خیال نیستند، بلکه مرجع عینی این مفاهیم نفس انسان را قادر می‌سازد تا تصوراتی شبیه آن‌ها نزد خود بسازد.

اهمیت این استدلال ملاصدرا، در شباهت بیشتر آن با روش استدلالی افلاطون در اثبات مثل است؛ یعنی هر دو از طریق واقعیت مفاهیم کلی وجود، مرجع عینی آن‌ها یعنی مثل را اثبات می‌کنند و نشان می‌دهند که مفاهیم کلی، بر خلاف دیدگاه ذهن‌گرایان یا اسم‌گرایان، مفاهیمی دارای مرجع عینی و حقیقی هستند. معرفت حقیقی به این مفاهیم تعلق می‌گیرد و کلیت و ثبات از ویژگی‌های اصلی این گونه مفاهیم و مرجع آن‌هاست. پس هدف از معرفت برای انسان رسیدن به شناخت عقلانی حقایق معنوی مثالی است. اما تفاوت افلاطون و ملاصدرا در این است که افلاطون راه نیل به معرفت عقلانی مثل را تلاش برای یادآوری حقایقی می‌داند که نفس در وجود قبلی‌اش واجد بوده و پس از اتحاد با بدن فراموش کرده است. به عبارت دیگر، فرایند معرفت برای افلاطون یادآوری مثالی است که نفس فراموش کرده است و اینکه نفس قدیم است و در وجود قبلی‌اش واجد علم به صور بوده است؛ اما در این زمینه ملاصدرا ضمن رد علم پیشین نفس به مثل و تأیید نظریه ارسطویی مبنی بر آغاز ادراک انسان از تجربه حسی و تکامل آن از طریق ادراک خیالی و سپس رسیدن به مرحله ادراک عقلانی، بر این اعتقاد است که حرکت جوهری نفس، باعث تکامل معنوی آن و

کاستن از جنبه‌های مادی‌اش و افزایش ویژگی‌های تجردی‌اش می‌شود. این امر، نفس را توانا می‌سازد تا مفاهیم کلی را مطابق با حقایق عالم مثال خلق کند. پس معرفت نزد ملاصدرا امری تأسیس‌شدنی است که با تکامل جوهری و معنوی نفس امکان‌پذیر می‌گردد (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۳۳۰-۳۸۸). البته با توجه به نگرش ارسطویی ملاصدرا درباره نحوه تأسیس و شکل‌گیری معرفت، و نیز نگرش افلاطونی او به رابطه وجودی موجودات مادی و مثل، این اشکال و ابهام به وجود می‌آید که اگر مثل، اصل موجودات مادی‌اند پس چرا ملاصدرا در برخی مواضع نحوه شکل‌گیری مفاهیم کلی را از طریق کلی‌سازی مفاهیم حسی و خیالی می‌داند ولی در اینجا از طریق مطابقت آن‌ها با اصلشان در عالم مثل. در پاسخ به این ابهام به نظر می‌رسد که نگرش وجودشناختی او از یک طرف و معرفت‌شناختی متفاوتش از طرف دیگر به رابطه مثل با موجودات مادی، چنین مشکلی را بی‌پاسخ می‌گذارد. راه حل ممکن برای او عدول از رویکرد افلاطونی یا ارسطویی به نفع دیگری است. به عبارت دیگر، ملاصدرا در پیوند وجودشناختی و معرفت‌شناختی مثل و موجودات مادی دیدگاه منسجم و بدون تناقضی ندارد. حتی استفاده توأمان از هر دو دیدگاه افلاطون و ارسطو نتوانسته است این معضل را حل کند.

بنابراین، در دیدگاه افلاطون و ملاصدرا، هدف نهایی از معرفت، شناخت و رسیدن به مفاهیمی کلی است که مرجع آن‌ها عالم مثل است. این دو اندیشمند، دغدغه معرفت کلی، ثابت، جهان‌شمول و عقلانی را دارند که مرجع آن تنها در موجودات عالم مثال یافت می‌شود. بر این اساس، افلاطون فرایند معرفت را تلاش برای یادآوری مثل فراموش‌شده می‌داند ولی ملاصدرا به دلیل اعتقاد به نظریه جسمانی‌الحدوث بودن نفس، فرایند معرفت را حرکت تکاملی جوهری نفس از ادراک حسی تا نیل به ادراک عقلانی و شهود معنوی می‌داند تا امکان مشاهده حقایق معنوی مثل فراهم گردد. ضمن اینکه هر دو بر مسئله عمل و تربیت و تزکیه روح برای نیل به مثل الهی تأکید دارند.

رویکرد دینی به مثل

ملاصدرا می‌کوشد تا از منظر دینی و کلامی نیز تأییداتی را برای نظریه مثل بیابد. در

واقع، نگرش دینی ملاصدرا به مثل او را به تفسیر برخی آیات قرآن با تکیه بر مثل افلاطونی سوق می‌دهد. در این زمینه مواردی را در برخی از آثار او چون *الاسفار الاربعه*، *مفاتیح الغیب* و *اسرار الآیات* می‌توان یافت. بر پایه متون دینی چون قرآن موجودات مجرد عقلانی وجود دارند و کار تدبیر جهان مادی را به اذن خداوند بر عهده دارند (همو، ۱۳۶۳: ۴۵۵)؛ برای مثال می‌توان به چند آیه قرآن اشاره کرد که ملاصدرا مضامین آن‌ها را با مثل پیوند می‌زند. او در آیه ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (حجر/ ۲۹)، روح را به منزله مثال و رب النوع انسان در نظر می‌گیرد که حقیقت کلی انسان است و تمام خصوصیات انسان را به گونه برتر دارد (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۳۲۹/۹). او درباره آیه ﴿مَاعِنْدَكَ كُفْرٌ يَتَّقِدُ وَمَاعِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (نحل/ ۹۶) بر این عقیده است که مراد از آنچه نزد خداست همان مثل و ارباب انواع است که در علم او باقی‌اند؛ زیرا علم خدا ثابت و تغییرناپذیر است (همو، *اسرار الآیات*، ۱۳۶۰: ۶۴). او همچنین درباره آیه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (بقره/ ۳۱) معتقد است که منظور از کلمه «اسماء» همان مثل الهی افلاطونی است که خداوند آن‌ها را به آدم آموخت تا حقیقت همه انواع طبیعت نزد انسان وجود داشته باشد (همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۳۶۰: ۳۶۳/۲).

ملاصدرا همچنین با نظر به برخی احادیث نبوی بر این عقیده است که حقایق معنوی مثالی برای فهم بشری از جایگاه اصلی خود تنزل یافته و بر ما نازل گردیده‌اند تا برای ما قابل فهم باشند؛ برای مثال از پیامبر اسلام نقل است که گفت: خداوند هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت دارد که اگر از آن‌ها پرده برداشته شود انوار وجه الهی، تا آنجا که میدان دید خلاق است، آن‌ها را خواهد سوزاند (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۷۸/۲). از دید ملاصدرا متون دینی اسلامی چند لایه بودن حقایق هستی را تأیید می‌کنند و ما انسان‌ها تنها با لایه‌های اولیه آن در این دنیا روبه‌رو هستیم.

رویکرد عرفانی به مثل

رویکرد عرفانی به مثل افلاطونی تحت تأثیر دیدگاه‌های برخی عرفای اسلامی درباره اعیان ثابته است. ملاصدرا در این باره می‌گوید که صورت‌های مفارق الهی که نزد خداوند موجودند، عالم به ذات خویش نیستند و غیر از خداوند کسی نیز به آن‌ها علم

ندارد. دلیل این مطلب از نظر افلاطون و حکمای رواقی آن است که این صور مفارق هیچ التفاتی به ذات نورانی خویش ندارند و به دلیل عبودیت تامشان، در خداوند فانی می‌باشند. این صور باقی به بقای الهی‌اند و تحقق آن‌ها با وجود حقانی حق است (همو، ۱۳۶۳: ۴۳۶). ملاصدرا در جای دیگری می‌گوید که ذات خداوندی دارای اشعه و نورانیت و ضوء و آثار است و چگونه چنین نباشد در حالی که تمام وجود، اشراق نور او و درخشش ظهور اوست (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۲۰۴/۵). در واقع، ملاصدرا از آن رو که مثل همان حقایق عقلانی مجرد محض هستند، می‌کوشد تا آن‌ها را به طریقی همان صور الهی در علم خدا در نظر گیرد که کارکردی شبیه اعیان ثابته عرفا دارند. لذا با عقیده به اینکه صور افلاطونی همان علوم خداوندی و خزائن ربوبی‌اند و صفات الهی عین ذات اویند، می‌گوید که آن صورت‌های عقلی همانا صفات الهی و علوم الهی‌اند که تابع وجود اویند، در حالی که علو مرتبه و مجد الهی به واسطه ذات خویش است نه به خاطر این صورت‌های الهی. این صور الهی موجوداتی مستقل و متباین الوجود از وجود حق نیستند بلکه حقیقت و وجود آن‌ها غیر از حقیقت و وجود خدا نیست (همان: ۲۱۶/۵).

ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب* با بیانی دیگر بر این ویژگی صور الهی تأکید می‌کند. او می‌گوید که صور مفارقه اصلاً جزء عالم نیستند و همچنین چیزی از ماسوی الله هم نمی‌باشند بلکه صور علم الهی و کلمات تامه‌ای هستند که پایان نمی‌پذیرند، چنان که خداوند می‌فرماید: «اگر دریا برای ثبت کلمات پروردگار من مرکب شود، قبل از آنکه کلمات پروردگارم به پایان رسد دریا تمام می‌شود» (همو، ۱۳۷۶: ۱). این سخنان ملاصدرا ضمن اینکه تأییدی بر دیدگاه فارابی است که صور افلاطونی را همان علم الهی می‌دانست، در واقع، نشان‌دهنده ابهامی است که هم در دیدگاه ملاصدرا و هم افلاطون درباره جا و مکان صور افلاطونی وجود دارد؛ زیرا اگر صور را جزء علم خدا و از اعیان ثابته در نظر بگیریم، آن‌ها همچون خدا دارای وجوب ذاتی می‌گردند و از حوزه امکان خارج می‌شوند، اما اگر آن‌ها را خارج از علم و ذات خدا در نظر بگیریم، موجوداتی ممکن و مخلوق هستند که می‌توانند عالمی مخصوص خویش داشته باشند و به مثابه علل فاعلی یا نمونه‌ای از موجودات عالم جسمانی ایفای

نقش کنند. به عبارت دیگر، او ضمن اینکه مثل را وجوداتی مجرد و نوری و مستقل و قائم به ذات می‌داند، در تعیین اینکه آیا مثل از زمرهٔ عالم امکان هستند یا از عالم واجبی، دیدگاه مشخص و روشنی ندارد. از دید او چون مثل از زمرهٔ عالم امکان و خارج از ذات الهی‌اند، آن‌ها مخلوق و معلول خدا، و خدا نیز علت هستی‌بخش آن‌هاست. البته ملاصدرا در برخی تعابیر خود برای مثل، وجودی جدای از خدا قائل نیست، بلکه آن‌ها را موجود به وجود خدا و باقی به بقای او می‌داند (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۲۱۶/۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۳۶). بر این اساس می‌توان مثل را همان صور علوم الهی یا خود علوم الهی نیز دانست (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۱۳۶/۵). در مجموع به نظر می‌رسد که او مثل الهی را خارج از عالم واجبی می‌داند و آن‌ها را در عالم امکان از زمرهٔ عقول تلقی می‌کند (همان: ۴۶/۲ و ۱۹۱/۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۲۴).

علاوه بر این، در رویکرد عرفانی، ملاصدرا همچنین بر ضرورت پالایش روح برای ادراک واقعیت مثل افلاطونی تأکید دارد. او تنها راه رسیدن به مثل نوریه را شهود مستقیم آن‌ها و یگانه راه شهود مستقیم آن‌ها را ترکیه و تهذیب و زدودن آلودگی‌های مادی می‌داند؛ زیرا مثل نوریه، حقایق بسیط نوری و مجردی هستند که تنها با تزکیهٔ باطن مشاهده می‌شوند (همو، *الاسفار الاربعه*، ۱۳۶۰: ۶۲/۲-۷۷). او بر این باور است که لازمهٔ فهم مراتب مختلف داشتن عالم هستی، توانایی انسان در ادراک اسرار و رازهای الهی است و تنها در این صورت است که می‌توان دانست که هر قوه و کمال و جمالی که در این جهان است در واقع، سایه‌ها و تمثلاتی از جهان برین است. از این رو می‌گوید: آیا نمی‌نگری که آثار انوار الهی که در عالم ملک ظاهر گردیده و از مراتب روحانی عقلی فرود آمده و در صور جزئیات آشکار شده است، به زیبایی و لطافت و ناز و کرشمه نامیده شده است؟ با اینکه به سبب همراهی با ظلمت جسمی، ضعیف شده و با آمیزش با انبوهی ماده، متراکم گردیده است. با این همه، چگونه صاحبان عقل و خردهای استوار را سرگشته و حیران ساخته و طالبانش را در فتنه و رنج انداخته؟ (همان: ۷۸/۲). معنای این سخنان ملاصدرا آن است که درک حقایق معنوی برای انسان حتی با برخی ویژگی‌های مادی، از آن رو امکان‌پذیر و در برخی مواقع بهجت‌انگیز است که این حقایق از عالم عقلانی تنزل یافته‌اند تا انسان قدرت درک آن‌ها را داشته باشد. به

عبارت دیگر، خداوند بین امور جسمانی و موجودات روحانی نوعی مماثلت و شباهت قرار داده است تا امکان فهم واقعیت امور عقلانی و روحانی برای انسان فراهم گردد (همان: ۸۱/۲).

نتیجه‌گیری

در اینکه ملاصدرا از نظریهٔ مثل افلاطونی و در کل، نگرش فلسفی افلاطون متأثر بوده است تردیدی نیست. این امر به گرایش عرفانی، شهودی و اشراقی هر دو فیلسوف ارتباط زیادی دارد تا آنجا که در برخی موارد ملاصدرا افلاطون را حکیمی الهی قلمداد می‌کند. بنابراین، اصل نظریهٔ مثل افلاطونی پذیرفتهٔ ملاصدراست، اما مبانی پذیرش این نظریه، دلایل اثبات آن و کارکردهایی که می‌توان برای آن در نظر گرفت لزوماً بین ملاصدرا و افلاطون یکسان نیست، اگرچه در برخی موارد شباهت‌هایی وجود دارد.

ملاصدرا مؤسس مکتب فلسفی حکمت متعالیهٔ اسلامی است که مبانی و اصولی بسیار مهم دارد، همچون اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری، حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس، مجرد خیال و معاد جسمانی. این اصول این امکان را برای ملاصدرا فراهم می‌سازند تا تفسیری نسبتاً ابتکاری و متفاوت از گذشته دربارهٔ نظریهٔ مثل ارائه دهد. در این زمینه مواردی چون استفاده از نظریهٔ معرفت ارسطویی (تأسیسی دانستن معرفت نه یادآوری لحاظ کردن آن)، پذیرش دیدگاه مشایبان (حرکت تکاملی عقل از عقل بالقوهٔ هیولانی تا عقل مستفاد که متصل به عقل فعال می‌گردد)، اعتقاد داشتن به حدوث جسمانی نفس، اثبات حرکت جوهری تکاملی در تمامی موجودات مادی برای رسیدن به مجرد تام، ایجاد رابطهٔ تشکیک وجودی بین تمامی موجودات و عوالم هستی، و در نظر گرفتن رابطهٔ علیت حقیقی در همهٔ مراتب هستی، ملاصدرا را قادر می‌سازد تا با رویکرد نسبتاً جدیدی نظریهٔ مثل افلاطونی را اثبات و تفسیر کند. در این باره استفاده از حرکت جوهری و در نظر گرفتن مراتب سه‌گانهٔ وجود موجودات و ادراکات سه‌گانه، رویکرد خاص ملاصدرا در اثبات وجود مثل افلاطونی است. همچنین اصالت وجود و وحدت تشکیکی مراتب گوناگون آن باعث می‌شود تا او با برقراری پیوند ذاتی بین عالم ماده و مثل، شکاف افلاطونی بین

آن‌ها را مرتفع سازد و برای هر یک از آن‌ها، ارزش، اعتبار و کارکرد خاص خود را در نظر گیرد. همچنین او موفق می‌شود تا با برقراری رابطه‌ی علیت طولی بین عالم ماده و مثل نشان دهد که عالم محسوس عین ربط و وابستگی و در واقع، مرتبه‌ی نازل‌ای از عالم واقع و مثل است.

در عین حال، برخی تشابهات نیز بین رویکرد ملاصدرا و افلاطون وجود دارد. هر دو تنها به ادراک عقلانی و شهود دل‌بستگی دارند که متعلق چنین معرفتی تنها حقایق عقلانی مثل هستند و نیز عروج معرفتی، اخلاقی و عرفانی انسان را به سوی عالم حقایق معنوی می‌دانند که می‌تواند همان مثل افلاطونی باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۲. افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، ابن سینا، ۱۳۸۰ ش.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین، ۱۳۷۲ ش.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۵. همو، *الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۰ ش.
۶. همو، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۷. همو، *المشاعر*، مقدمه هانری کرین، ترجمه کریم مجتهدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۸. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار، ۱۳۶۰ ش.
۹. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳ ش.
۱۰. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی، تهران، انتشارات سروش و علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۱۱. لاهیجی، محمدجعفر، *شرح رساله المشاعر ملاصدرا*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
12. Plato, *Complete Works*, Ed. by: John Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge, Printed in the United States of America, 1997.