

پیوند عشق حقیقی و زیبایی مطلق از دیدگاه افلاطون و ملاصدرا

محمد کاظم علمی سولا*
زهرا محمدی محمدیه**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۲/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۰/۲۲

چکیده

دو مسئله عشق و زیبایی در فلسفه‌های افلاطون و ملاصدرا با یکدیگر پیوند عمیقی دارند. این دو اندیشمند هر یک به مقتضای مبانی فلسفی خاص خود، این پیوند را به شیوه خاصی تبیین کرده‌اند و در این میان به‌رغم تفاوت آشکاری که در توصیف هر یک از دو فیلسوف از عشق، زیبایی و خدا وجود دارد، رابطه‌ای ناگسستنی، میان عشق حقیقی، زیبایی مطلق و خداوند برقرار کرده‌اند. مقاله حاضر ضمن بررسی عشق حقیقی و زیبایی مطلق و ارتباط این دو مسئله با خدا در اندیشه هر یک از این دو فیلسوف به مقایسه این دو دیدگاه پرداخته و تشابهات و تفاوت‌های موجود در این دو دیدگاه را آشکار می‌سازد.

واژگان کلیدی: زیبایی، عشق، زیبایی مطلق، عشق حقیقی، خدا.

* دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (elmi@ferdowsi.um.ac.ir).

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (mohamadizahra93@yahoo.com).

مقدمه

می‌توان فلسفه یونان باستان و به‌ویژه دیدگاه فیثاغورث را آغازگاه پرداختن به بحث فلسفی از زیبایی برشمرد. بحث زیبایی‌شناسی در فیثاغورث برخاسته از هنر موسیقی و در پیوند با تناسب، اندازه و عدد می‌باشد؛ به گونه‌ای که وی نظم جهان طبیعت را مرهون نظم نسبت‌های عددی موجود در هارمونی موسیقایی می‌دانست؛ اما این افلاطون بود که آغازگر پرداختن به مسئله زیبایی به‌عنوان حقیقتی وجودی و امری مطلق، گردید و بحث زیبایی در فلسفه او دارای مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. سده‌ها پس از آن، ملاصدرا بر اساس اصول متقن فلسفی خویش از قبیل وحدت و تشکیک وجود و با توجه به رویکردی وحدت‌گرایانه در قالب آموزه‌های اسلامی، مسئله زیبایی را مورد بررسی قرار داد که ارتباطی تنگاتنگ با هستی‌شناسی در فلسفه او داشت.

دیدگاه افلاطون و ملاصدرا از زیبایی پیوند عمیقی با مسئله عشق دارد. این دو اندیشور ضمن پرداختن به عشق و زیبایی، ارتباط وثیقی را میان عشق حقیقی و زیبایی مطلق و خداوند برقرار کرده‌اند. افلاطون در چندین رساله، از جمله: مهمانی، فایدروس، جمهور، فایدون، هیپاس بزرگ و ... به این موضوع پرداخته است و ملاصدرا نیز در آثار خود از جمله: الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، المبدأ والمعاد، المشاعر، رساله سه اصل و ... این موضوع را مورد توجه قرار داده است. گرچه در طول تاریخ، فلاسفه مختلفی به این موضوع پرداخته‌اند، اما به نظر می‌رسد نظریات این دو اندیشمند از عمق و ظرافت‌های خاصی برخوردار است و همین امر موجب جلب توجه هر محقق می‌گردد. این پژوهش نیز به سهم خویش به بررسی دیدگاه‌های هر یک از این دو فیلسوف ژرف‌اندیش پرداخته است.

۵۴

فلسفه

سال هفدهم / زمستان ۱۳۹۱

تعریف عشق از دیدگاه افلاطون

افلاطون عشق (Eros) را یکی از خدایان نمی‌داند؛ به این دلیل که فاقد هرگونه زیبایی و خوبی است (افلاطون (مهمانی)، ۱۳۸۶، ص ۲۳۹). عشق در فلسفه او واسطه‌ای میان دو مرحله زیبایی و زشتی و خواهان خیر و زیبایی است (همان). بنابراین از نظر افلاطون

زیان‌بودن، مستلزم زشت‌بودن نیست و به بیان او «متعلق عشق، زیبایی است» (Plato (Symposium), 1924, p.574)). از این رو نباید میان متعلق و متعلق خلط کرد.

از نظر افلاطون عشق «واسطه میان خدایان و آدمیان است»؛ از این جهت که دعاها و نیازهای مردم را به درگاه خدایان می‌برد و فرمان و الطاف خدایان را به مردم می‌رساند (افلاطون (مهمانی)، ۱۳۸۶، ص ۲۴۰). چنین برداشت می‌شود که افلاطون عشق را واسطه عالم طبیعت و ماورای طبیعت می‌داند. در نتیجه تنها عشق حقیقی* چنین ویژگی‌ای را داراست و وجود آن، خاص انسان می‌باشد که ثمره آن، ایجاد رابطه دوسویه با فوق عالم محسوسات است.

به بیان افلاطون «عشق، شوق تملک پایدار و همیشگی خیر است» (Plato (Symposium), 1924, p.576)). و این، بهترین و کامل‌ترین تعریفی است که او از عشق ارائه می‌دهد. از آنجاکه عشق، شوق تملک دائمی زیبایی است، برای تحقق دائمی این تملک، عشق تنها به زیبایی تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه به «ایجاد و تولید در زیبایی» نیز تعلق می‌گیرد. او دلیل این امر را فنا و ناپایداری جانداران می‌داند (افلاطون (مهمانی)، ۱۳۸۶، ص ۲۴۶). به عقیده او تولید و زایش به منزله کسب جاودانگی است (Plato (Symposium), 1924, p.577)). از نظر نگارنده استدلال افلاطون در مورد تعلق عشق به ایجاد و آفرینش، بر وجود عشق در سایر موجودات زنده نیز دلالت دارد؛ لکن آنها از عشق به معنای خاص که عشق حقیقی و شوق وصول و ادراک شهودی زیبایی مطلق می‌باشد، برخوردار نیستند. بنابراین عشق در مورد آنها به معنای شوق کسب جاودانگی از طریق ایجاد و زاینده‌گی هم‌نوع است. اما در مورد فیلسوف عشق به زیبایی حقیقی تعلق می‌گیرد. او نیز خواهان رسیدن به جاودانگی است، لکن جاودانگی برای او از طریق شهود و وصول به ایده زیبایی کسب می‌گردد و در این خصوص زایش و ایجاد هم‌نوع مورد نظر نیست.

می‌توان چنین نتیجه گرفت که با توجه به فلسفه افلاطون می‌توان به خیر و زیبایی مطلق عشق ورزید؛ اما تملک آن ممکن نیست. حال آنکه مراد افلاطون در تعریف عشق

* در مقابل این عشق، عشق شهوانی می‌باشد که به تعبیر افلاطون خواهش غریزی بیگانه از خرد است (افلاطون (فایدروس)، ۱۳۸۷، ص ۹۰-۹۱).

که آن را تملک دائمی خیر معرفی کرده است، رسیدن و تملک خیر متناسب با افراد و به تعبیری دیگر، بهره دائمی و بیشتر از خیر مطلق است؛ زیرا اولاً، خود در عبارتی منظور از تملک خیر را «کسب خوشبختی و سعادت» تلقی می‌کند و ثانیاً، خیر مطلق از نظر او همان خدایی* است که توسط فیلسوف، متعلق علم حقیقی می‌باشد** و مورد تملک قرار نمی‌گیرد. هرچند زیبایی و خیر مطلق مورد تملک واقع نمی‌گردد، اما درک و شهود آن به واسطه عشق حقیقی بالاترین سعادت را برای فیلسوف فراهم می‌آورد و به زعم افلاطون در آن هنگام به جاودانگی می‌رسد (افلاطون (مهمانی)، ۱۳۸۶، ص ۲۵۱).

عشق حقیقی و چگونگی تحقق آن

افلاطون قائل به قدم نفوس می‌باشد. از نظر او نفسی که قبل از هبوط در قالب تن جلوه بیشتری از حقایق (ایده‌ها) را دیده است، به صورت فیلسوفی حکیم و حقیقت‌بین و عاشقی که خرد راهنمایش بوده است، زاده می‌گردد (افلاطون (فایدروس)، ۱۳۸۷، صص ۱۰۲ و ۱۰۴). وی در رساله فایدروس میان عشق شهوانی و حقیقی فرق می‌نهد و در ابتدا از زبان سقراط در حالی که صورتش را پوشانده است، تعریفی خاص از عشق ارائه می‌دهد و آن را خواهش غریزی بیگانه از خرد معرفی می‌کند که بر اعتقاد پیروی از خیر چیره می‌گردد و به منظور درک و تملک زیبایی جسمانی و لذت‌بردن از آن می‌باشد و از شهوت نشئت می‌گیرد. عاشق در این عشق از به کمال رسیدن معشوق جلوگیری می‌کند (همان، صص ۹۰-۹۱). عاشق در این جایگاه، قدرت یادآوری زیبایی حقیقی و سایر حقایق جهان ایده‌ها را ندارد و غبار فساد بر یادآوری اش حائل شده است. بنابراین، از دیدن اندام یا چهره‌ای زیبا به سوی عشق به زیبایی حقیقی و مطلق رهنمون نمی‌گردد و در پی شهوت می‌رود (افلاطون (فایدروس)، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶). افلاطون این تعریف نخست از عشق را مردود و در حکم گناهی می‌داند که کفاره آن، تعریف عشق حقیقی است. او بار دیگر از زبان سقراط با چهره‌ای بدون حائل، تعریف عشق را ارائه

* این مطلب در قسمت رابطه زیبایی مطلق و اصل خیر به صورت مبسوط اثبات می‌گردد.
 ** این مطلب در تمثیل خط در رساله جمهور بیان گردیده است (افلاطون (جمهور)، ۱۳۷۴، ص ۳۸۸).

می‌دهد. این مطلب که افلاطون در تعریف اول از عشق، سقراط را با چهره پوشیده و در تعریف دوم با چهره‌ای بدون پوشش متصور می‌سازد، دو دلیل می‌تواند داشته باشد: نخست اینکه عشق اول، عشقی حیوانی و شهوانی و فاقد ارزش و حتی قبیح است؛ بنابراین بیان آن، حالت شرم و انزجار را در پی دارد. اما عشق دوم عشقی حقیقی و دارای مقامی والا می‌باشد. دلیل دیگر این است که حائل به‌عنوان استعاره از عدم وجود شهود و مکاشفه و حالتی روحانی در بیان این نوع عشق است؛ لکن در عشق حقیقی حالتی شهودی و بدون حجاب روحانی برای عاشق حاصل می‌آید. در خور توجه است در صورتی که عشق شهوانی در حکم عشق حقیقی قلمداد گردد، آنگاه تعریف عشق به‌صورت اول، گناه تلقی می‌گردد.

افلاطون عشق حقیقی را در زمره از خود بی‌خود شدن‌هایی می‌داند که از هوشیاری برتر است؛ زیرا این عشق، منشئی خدایی دارد (Plato (Phaedrus), 1924, pp.449-450). او تحقق عشق حقیقی در انسان را در گرو پیمودن مراحل می‌داند که این مراحل نشان‌دهنده مراتب مختلف زیبایی است. در وهله نخست، فرد دل به یک انسان زیارو می‌بندد و ثمره عشق او افکار خوب و زیباست. سپس پی می‌برد زیبایی یک جسم مانند زیبایی جسم دیگر است؛ زیرا زیبایی در هر اندامی که باشد، در اصل یکی است. بنابراین در مرحله دوم عاشق زیبایی مطلق جسم می‌گردد. زمانی که درک کرد زیبایی نفس برتر از زیبایی جسمانی است، وارد مرحله سوم، یعنی عشق به نفس می‌گردد و به نفوسی که دارای فضیلت‌اند عشق می‌ورزد. در مرحله چهارم، به قوانین و ارگان‌های خوب عشق می‌ورزد. در مرحله پنجم، عشق به دانش‌ها* پیدا می‌کند و زیبایی را در آنها می‌یابد. در این مرحله، همچون غلامی زرخرید کوتاه‌بین نخواهد بود (افلاطون (مهمانی)، ۱۳۸۶، ص ۲۵۰). این مرحله از اهمیتی خاص برخوردار است؛ زیرا از نظر افلاطون به‌واسطه این عشق «عاشق به‌سوی دریای پهناور زیبایی** کشیده می‌شود

* از نظر فریس جانسون، در این مرحله عشق به زیبایی تمام اشکال شناخت محقق می‌گردد (Johansen, 1998, p.191).

** از نظر گمپرتس، افلاطون در دل تمثیل دریای پهناور زیبایی و در قالب آن، به نظریه ایده اشاره می‌کند (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۹۳۹).

و در آن تأمل می‌کند و بسیاری مفاهیم و اندیشه‌های زیبا می‌آفریند»* (Plato Symposium), 1924: p.581. برخی در تفسیر این قسمت، دریای پهناور زیبایی را دانش‌های زیبا می‌دانند؛ زیرا به زعم آنها دانش زیبا دانشی است که موضوع آن زیبایی فی نفسه است (هومن، ۱۳۸۱، ص ۳۰۱). حال آنکه از نظر نگارنده «دریای پهناور زیبایی» که زیبایی مطلق است، غیر از دانش‌های زیبا می‌باشد؛ زیرا اولاً، به تصریح افلاطون «زیبایی مطلق مشابه با چهره، اندام، سخن و دانش زیبا نمی‌باشد» (Plato Symposium), 1924, p.581. ثانیاً، دانش زیبا علم به زیبایی مطلق نیست؛ بلکه به استناد سخن افلاطون به واسطه این دانش‌های زیبا، علم به زیبایی مطلق محقق می‌گردد و علم به زیبایی مطلق، علم حقیقی است و در واقع شهود ایده زیبایی می‌باشد.

مرحله ششم، آخرین و والاترین مرحله عشق است؛ یعنی عشق به زیبایی مطلق و درک این زیبایی. در این مرحله، او «از زیبایی مفاهیم به مفهوم زیبایی مطلق می‌رسد» (Ibid). برای نیل به آخرین مرحله عشق باید مراحل دیگر را به‌عنوان پله و گذرگاه‌هایی قرار داد و از عشق به زیبارویان آغاز کرد تا سرانجام بتوان ذات زیبایی مطلق را درک کرد.*** بنابراین در صعود به این مرحله نباید در هیچ‌یک از مراحل قبلی توقف کرد.*** چهار مرحله قبل، عشق‌های مجازی‌اند و به‌تنهایی هیچ ارزشی ندارند؛ به این جهت که زیبایی متعلقات این عشق‌ها ذاتی و زیبایی مطلق و حقیقی نیست؛ بلکه آنها در زیبایی‌شان از ایده زیبایی بهره دارند. لکن متعلق عشق حقیقی، زیبایی حقیقی و بالذات است و به بیان افلاطون سالک این عشق و کاشف

*/میل بریه دانش‌های زیبا را امری متمایز از دریای بی‌کران زیبایی می‌داند. از نظر او «دریای بی‌کران زیبایی مافوق همه زیبایی‌هاست و همه زیبایی‌ها از آن بیرون می‌آید» (بریه، ۱۳۵۲، ص ۱۵۷).

**/از نظر گمپرتس «افلاطون بی‌آنکه اسیر غریزه شهوی باشد، تحت رهبری این غریزه برای تماشای آرمان زیبایی و همه عظمت‌های اخلاقی و دینی که با این آرمان قرابت دارند، بال می‌گشاید» (همان، ج ۲، ص ۹۳۸).

***/آندره کرسون لزوم طی مراحل برای رسیدن به زیبایی مطلق را در فلسفه افلاطون، به این دلیل می‌داند که انسان، زیبایی‌های ناقص را دوست ندارد و دوستدار کامل‌ترین زیبایی است و آن را درجه به درجه دوست دارد؛ زیرا او عاشق زیبایی مطلق است و به همین جهت است که از احساس کثرت و حرکت خرسند نمی‌گردد؛ بلکه مشتاق آن نوع از خوبی و زیبایی است که وحدت و سکون دارد (کرسون، ۱۳۲۸، ج ۱، ص ۲۸).

این شهود «می‌تواند از زیبایی مطلق و حقایق و نه از تصویر حقایق، بهره‌های فراوان گیرد و هم صحبت خداوند گردد و به جاودانگی رسد» (Ibid, p.582). بنابراین درک و شهود ایده زیبایی، فیلسوف حقیقی را به بالاترین سعادت، یعنی جاودانگی می‌رساند که غایت عشق است و در سایه شهود این ایده که والاتمام‌ترین ایده‌هاست، سایر ایده‌ها را که وجودهای حقیقی‌اند، شهود می‌کند و درمی‌یابد که زیبایی‌های مراحل پیش، تنها تصویری از زیبایی مطلق بوده‌اند.

نفسی که حقایق عالم علوی را پیش از تعلق یافتن به جسم نظاره کرده است، از دیدن فردی زیبارو دچار حیرت می‌گردد و نفسش به غلیان می‌افتد تا بتواند بار دیگر به سیری روحانی درآید. **افلاطون* سبب این امر را در آن می‌داند که «زمانی که عاشق به رخسار زیبای معشوق می‌نگرد، به یاد زیبایی مطلق می‌افتد؛ آنچنان‌که گویا نظاره‌گر آن زیبایی در مقام علویش است» (Plato (Phaedrus), 1924, p.461). زیبایی معشوق، زیبایی حقیقی نیست و این زیبایی تداعی‌کننده زیبایی حقیقی برای عاشق است؛** زیرا به عقیده *افلاطون* دلیل زیبایی اموری که غیر از زیبایی حقیقی هستند، بهره‌مندی از حقیقت زیبایی است و زیبایی حقیقی در آنها حلول کرده است و علل دیگر از جمله تناسب اعضا و تندی رنگ‌ها و ... تنها باعث آشفتگی و تشویش ذهن می‌گردد (افلاطون (فایدون)، ۱۳۸۷، ص ۲۳۸).

در عشق حقیقی، خرد مانع از غلبه شهوت می‌گردد (افلاطون (فایدروس)، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰)، از این رو چنین عشقی مقدس و چنین عاشقی، فیلسوف است.

* «هر بار که شیء محسوس پرتویی از جمال ازلی را متجلی می‌سازد، شوق به جمال مطلق که همان شوق به خیر مطلق و وجود مطلق است، به صورت هیجان نفسانی یا ابتهاج روحانی پدیدار می‌شود» (مر، ۱۳۸۳، ص ۷۴).

** *افلاطون* در قوانین به عشق شهوانی گریزی می‌زند. از نظر او کسی که فقط به زیبایی جسمانی عشق می‌ورزد، هدفی جز تسکین امیال خود ندارد و به این جهت به ارزش معنوی معشوق بی‌اعتناست (افلاطون (قوانین)، ۱۳۵۴، ص ۲۷۳). با توجه به این بیان، *افلاطون* و آنچه او درباره مراحل عشق و نقش عشق به زیبایی جسمانی برای رسیدن به زیبایی مطلق متذکر گردیده است، می‌توان دریافت که ارزش معنوی معشوق در واسطه‌شدن برای یادآوری زیبایی حقیقی است.

زیبایی مطلق

یکی از رساله‌های افلاطون که نقش به‌سزایی در تعیین حد زیبایی حقیقی دارد، رساله هیپاس بزرگ می‌باشد. هرچند افلاطون در این رساله، تعریفی حقیقی از زیبایی مطلق ارائه نداده است، لکن با بیان اینکه زیبایی حقیقی چه چیزهایی نیست، حد زیبایی حقیقی را با نظمی خاص تخصیص می‌زند و در حقیقت نظر عوام را در مورد تعریف زیبایی مردود می‌داند.

به پندار افلاطون زیبایی حقیقی، اشیا و امور زیبا نیست (افلاطون (هیپاس بزرگ)، ۱۳۵۰، ص ۲۴). هرچند بین این امور، زیبایی نسبی و مقید برقرار است، اما هیچ‌یک از آنها زیبایی مطلق و فی‌نفسه نیستند. تناسب نیز تنها باعث زیبا جلوه‌کردن امور می‌گردد و علت زیباشدن آنها نیست؛ در حالی که زیبایی فی‌نفسه تنها موجب زیباشدن امور می‌گردد (همان، ص ۲۶). پس از آن، او تعریف زیبایی به سودمندی و فایده را نیز ابطال می‌کند؛ زیرا فایده، علت خیر و زیبایی است (همان، ص ۳۰-۳۱).

افلاطون در مرتبه بعد، زیبایی را امری غیر از لذات حاصل از راه گوش و چشم می‌داند؛ زیرا زیبایی این لذات به صرف لذت‌بودن آنها نیست؛ از این رو که همه لذات زیبا نیستند. لکن در صورتی که زیبایی آنها به علت اکتسابشان از راه چشم و گوش باشد، آنگاه در صورتی زیبا خواهند بود که هم از راه چشم و هم از راه گوش حاصل گردند و در این صورت، خاصیت زیبایی را به‌صورت منفک از یکدیگر نخواهند داشت (همان، ص ۴۰). سرانجام وی تعریف زیبایی را به لذات سودمند نیز ابطال می‌کند؛ بدین‌دلیل که سودمندی، غیر از زیبایی و در حقیقت علت آن است (همان، ص ۴۲).

افلاطون در رساله مهمانی ویژگی‌های زیبایی مطلق را در قالب نظریه «ایده» بیان می‌کند. هرچند او در آن رساله از سایر ایده‌ها سخن نمی‌گوید، اما با توجه به اینکه ایده زیبایی، والاترین ایده می‌باشد، با بیان ویژگی‌های آن، به سایر ایده‌ها نیز گریزی می‌زند. افلاطون خلوص این زیبایی را بی‌مانند و مبرا از آلودگی‌های جسمانی و جهان فانی می‌داند و زیبایی هر آنچه را در جهان محسوسات است، به سبب بهره‌مندی* از این

* هر دسته از اشیا کثیر وابسته به مثالی یگانه‌اند؛ از این رو می‌توان ایدئالیسم افلاطونی را وسیله‌ای برای سیر از وحدت به کثرت دانست (راداکریشن، ۱۳۶۷، ص ۱۹۷).

زیبایی می‌داند. از این رو منشأ تمام زیبایی‌هاست، بدون اینکه هیچ دگرگونی و تغییری در آن روی دهد (افلاطون (مهمانی)، ۱۳۸۶، ص ۲۵۱). او در جایی دیگر زیبایی مطلق را در کنار سایر ایده‌ها قرار می‌دهد و بر این باور است که «زیبایی مطلق و سایر حقایق به این دلیل که مجرد و بسیط‌اند، هیچ‌گاه تغییر و تحول نمی‌یابند و همیشه به یک حال باقی می‌مانند» (Plato (Pheado), 1924, p.221). از نظر او «زیبایی مطلق طبیعتی است که جاودان است؛ نه حادث می‌شود و نه فانی می‌گردد؛ دگرگونی در آن راه ندارد و از همه جهت و به چشم هرکس زیباست. مشابه با چهره، اندام، سخن و دانش زیبا نمی‌باشد و نظیرش را در هیچ موجود زمینی و آسمانی نمی‌توان یافت. زیبایی او مطلق و واحد و جاودان و همیشگی است» (Plato (Symposium), 1924, p.581). با توجه به این عبارت، افلاطون میان ایده زیبایی با سایر ایده‌ها که در اینجا موجودات آسمانی در نظر گرفته شده‌اند، تمایز قائل شده است و این تمایز به منزله برتری وجودی زیبایی مطلق از سایر ایده‌هاست. او در رساله فایدروس نیز بر این مطلب تصریح می‌کند و زیبایی حقیقی را «ایده‌ای که در عالم معقولات با درخششی خاص تجلی می‌کند و ... مسحورکننده‌ترین و دلکش‌ترین ایده که به حس بینایی مشهود می‌گردد» (Plato (Phaedrus), 1924, p.457) معرفی می‌کند. مراد او از اینکه آن را قابل مشاهده توسط قوه بینایی می‌داند، این است که نمودها و مظاهر زیبایی مطلق که محسوساتِ زیباوند، به وسیله حس بینایی قابل رؤیت می‌باشند؛ لکن ایده زیبایی، امری معقول است و آنچنان‌که افلاطون در تمثیل خط تصریح کرده است، هیچ‌یک از ایده‌ها به واسطه محسوسات قابل ادراک نیستند (افلاطون (جمهور)، ۱۳۷۴، ص ۳۸۸).

از مجموع سخنان افلاطون در رابطه با مراحل عشق چنین برداشت می‌گردد که شناخت زیبایی مطلق در گرو عشق است و زمانی می‌توان علم به آن یافت که سایر مراحل عشق طی شده باشد. از این رو ادراک زیبایی حقیقی، از طریق شهود امکان‌پذیر است و طریقتی برهانی ندارد. گرچه به نظر می‌رسد ادراک زیبایی مطلق با سیر در امور جزئی صورت می‌گیرد و به ادراک زیبایی مطلق می‌انجامد، اما باید توجه داشت که ادراک زیبایی مطلق، نتیجه منطقی یک استدلال - چه استقرائی و چه قیاسی - نمی‌باشد و میان این سیر و شهود، حد فاصل، جهشی است که درک زیبایی مطلق را به کلی از

آن سیر، جدا می‌سازد و این جهش، عامل انتقال به شهود است. افلاطون زیبایی‌های جزئی و مقید را پله‌هایی برای رسیدن به زیبایی کلی و مطلق می‌داند. روش او برای وصول به حقیقت، شهود به یاری ادراک زیبایی جزئیات می‌باشد که نقش تداعی‌کننده را ایفا می‌کند؛ زیرا نفس عاشق پیش از این شهود، به شهودی بسیار ناب و در مقام روحانیت و عاری از هرگونه جسمانیت نائل گردیده و صعود از یک جزئی به جزئی دیگر، در حقیقت، پله‌هایی برای یادآوری شهود اولیه است؛ به این سبب که به زعم افلاطون نفسی که پیش از هبوط در جسم حقایق عالم قدس و جمال حقیقت را نظاره کرده است، زیبایی مطلق نیز در آن عالم برای وی متجلی شده و آن را شهود کرده است (افلاطون (فایدروس)، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶). اساساً افلاطون علم انسان را در این جهان جز تذکر، چیزی نمی‌داند (افلاطون (منون)، ۱۳۸۷، ص ۲۸) و (فایدون، ص ۲۰۱). بنابراین انسان در زمان حیات می‌تواند همان زیبایی را به یاد آورد که نفس او پیش از درآمدن در کالبد تن، شهود کرده باشد. هرچند عاشق حقیقی به واسطه عشق به فردی زیارو در این جهان در پی درک زیبایی مطلق برمی‌آید، لکن درک و شهود او جنبه یادآوری دارد و تا حدی قادر به درک زیبایی مطلق خواهد بود. این عاشق در حقیقت فیلسوف* می‌باشد. افلاطون در جمهور فیلسوف را عاشق حکمت می‌داند (افلاطون (جمهور)، ۱۳۷۴، ص ۳۱۹) و در تبیین این مسئله فیلسوف** از نظر او کسی است که به زیبایی فی‌نفسه پی می‌برد و آن را شهود می‌کند؛ در عین حال زیبایی‌های محسوس را نیز می‌تواند درک کند؛ لکن بین زیبایی مطلق و حقیقی با زیبایی‌های محسوس خلط نمی‌کند و چنین شخصی در خور عنوان علم است (همان، ص ۳۲۱-۳۲۲).

قابل توجه است که در فلسفه افلاطون، فیلسوف عاشق، تنها بعد از مرگ می‌تواند شهودی تام از حقیقت زیبایی داشته باشد؛ زیرا او در این جهان، معشوق محسوس و

* به بیان امیل بریه «فلسفه در نظر افلاطون، طریقتی که جنبه عقلی محض داشته باشد، نیست» (بریه، همان، ص ۱۵۹) و به عقیده راسل فلسفه از نظر افلاطون یک چیز کاملاً عقلانی نیست؛ بلکه عشق به دانش است و «عشق عقلانی به خدا» که اسپینوزا از آن سخن می‌گوید، ترکیبی است از تفکر و احساس که به ترکیب افلاطون شباهت بسیار دارد (راسل، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۲۴۶).

** به تفسیر کارل یاسپرس «افلاطون متفکری را ترسیم می‌نماید که خدای عشق او را رهبری می‌کند و از طریق تفکر، با نور خیر تماس می‌یابد» (یاسپرس، ۱۳۵۳، ص ۱۹۷).

جسمانی را واسطه برای درک حقیقت زیبایی قرار می‌دهد؛ هرچند می‌کوشد تا حد امکان از مادیت و جسمانیت فاصله‌گزیند و همان‌طور که افلاطون در رساله مهمانی یادآوری کرده است، مرحله به مرحله از زیبایی تن دورتر می‌گردد. از نظر وی تا زمانی که فیلسوف عاشق که به زیبایی حقیقی عشق می‌ورزد، گرفتار تن باشد، توانایی درک کامل حقایق را ندارد (Plato (Phaedo), 1924, pp.205-206). به‌پندار او «نفس» به ایده‌ها که ثابت، مجرد، بسیط، ملکوتی و معقول‌اند، مانند است و «تن» به اموری دائم‌التغییر، فانی، محسوس و مرکب، مانند است. بنابراین تا تن با نفس همراه است، نفس قدرت یگانگی با حقایق را ندارد (افلاطون (فایدون)، ۱۳۸۷، ص ۲۱۲). زیبایی حقیقی نیز یکی از ایده‌هاست. بنابراین، شهود تام و رسیدن به آن قبل از هبوط در جسم و بار دیگر بعد از مرگ برای فیلسوف محقق می‌گردد.

رابطه زیبایی مطلق و اصل خیر و خدا

افلاطون بر این باور است که اصل خیر، مهم‌ترین ایده و نیز مبدأ ایده‌ها می‌باشد و آن را به‌صورت نمادین چنین توصیف می‌کند: «در ورای آسمان، حقیقتی است که دانش واقعی در پی شناختن آن است. این وجود حقیقی، بی‌رنگ و بی‌شکل و بی‌بوست و قابل دیدن نمی‌باشد و تنها خرد که راهبر نفس است، می‌تواند به آن برسد» (افلاطون (فایدروس)، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲). ایده خیر، افزون بر اینکه خصوصیات ایده‌بودن را دارد، هم اصل در علم و هم اصل در وجود است و مبدأ نهایی می‌باشد.* از نظر افلاطون کسی که چشم خود را به طرف خیر برمی‌گرداند، آن را به طرف «جایگاه کمال تام و کامل وجود» بر می‌گرداند (Plato (Republic), 1924, p.229). وی در فایدون از اصل خیر به‌عنوان علت اصلی و قوه‌ای الهی که دنیا را به بهترین وجوه تنظیم کرده است، یاد می‌کند و خیر را تنها وسیله پیوستگی موجودات و محیط بر کل می‌داند (افلاطون (فایدون)، ۱۳۸۷، ص ۲۳۷-۲۴۰). در نتیجه در فلسفه او اصل خیر، خدا می‌باشد؛ به طوری که در تیمائوس نیز صراحتاً خدای صانع را خیر می‌داند؛ خدایی که

* از نظر گادامر چهره‌ای که افلاطون برای خیر ترسیم می‌کند، بی‌هیچ ابهامی روشن می‌سازد که او خیر را به‌مثابه سرآغاز و مبدأ هر چیزی تفسیر می‌کند (گادامر، ۱۳۸۲، ص ۱۵۹).

اراده‌اش بر این تعلق می‌گیرد که هر چیز تا حد امکان شبیه به خود او و خوب شود*
 (Plato (Timaeus), 1924, p.450).

با توجه به مستندات از خود افلاطون می‌توان دلایلی برای وحدت و یگانگی خدا و زیبایی مطلق عنوان کرد:**

۱. افلاطون در رساله‌های مختلف از جمله گرگیاس (افلاطون، ۱۳۸۷، ص ۳۶۸)، هیپاس بزرگ (افلاطون، ۱۳۵۰، ص ۳۱)، مهمانی (افلاطون، ۱۳۸۶، ص ۲۳۸) و الکیادس (افلاطون، ۱۳۸۷، ص ۲۸۷)، خیر و زیبایی را یکسان دانسته است. اگر مراد او را از این گفتار، وحدت خیر و زیبایی در محسوسات بینگاریم، با این حال می‌توان استنباط کرد که ایده‌ای که شیء زیبا از آن بهره برده است، همان ایده می‌باشد که شیء نیک از آن بهره‌مند گردیده است؛ زیرا شیء زیبا خیر و نیک است و هر آنچه صفتی دارد، به واسطه بهره‌ای است که از ایده‌اش می‌برد.

۲. به باور افلاطون: «اصل خیر، منشأ کل زیبایی و خوبی است» (Plato Republic), 1924, p.217 و در تیمائوس نیز بر این مطلب تصریح شده است (Plato (Timaeus), 1924, p.450). از این رو، با توجه به منشئیت اصل خیر برای زیبایی موجود در محسوسات زیبا می‌توان به یگانگی اصل خیر با زیبایی مطلق پی برد؛ زیرا در نگاه او ایده زیبایی، منشأ زیبایی در کل امور زیباست (افلاطون (مهمانی)، ۱۳۸۶، ص ۲۵۱) و (فایدون)، ۱۳۸۷، ص ۲۳۸) و (پارمنیدس)، ۱۳۵۰، ص ۵۹۴) و در جایی دیگر به طور ضمنی، زیبایی فی‌نفسه را موجب زیباشدن امور می‌داند (افلاطون (هیپاس بزرگ)، ۱۳۵۰، ص ۲۵).

۳. افلاطون برای اصل خیر به والاترین مقام در میان ایده‌ها قائل می‌باشد Plato

* آفرینش به‌عنوان یک کل، معلول خداست؛ زیرا افاضه خیر جزئی از ماهیت موجود خیر است و جهان به خاطر نسبتش با علت، دربردارنده بالاترین خیر است؛ زیرا با زیباترین مخلوقات به معقول‌ترین علت‌ها - یعنی خدا - وابسته است (لاثرتیوس، ۱۳۸۲، ص ۱۲۴).

** از نگاه محمد رشاد «همه ایده‌ها تحت الشعاع یک حقیقت عال‌العال هستند که خیر مطلق است و در ژرفای نور جمال آن مستغرقند» (رشاد، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۱۲۵). با توجه به این عبارت، محمد رشاد به وحدت زیبایی مطلق با اصل خیر معتقد است و سایر ایده‌ها تحت پرتو جمال این ایده که والاترین زیبایی را دارد، واقع‌اند.

(Republic), 1924, p.217). از سوی دیگر، چنان‌که در ویژگی‌های زیبایی مطلق مذکور شد، ایده زیبایی نیز متمایز و برتر از سایر ایده‌هاست؛ بنابراین این امر حاکی از یگانگی اصل خیر با زیبایی مطلق است.*

عشق الهی و سریان آن در همه موجودات از نظر صدر المتألهین

صدر المتألهین به‌عنوان نماینده برجسته فلسفه اسلامی، رابطه عمیقی میان عشق و جمال مطلق برقرار کرده است. برای بررسی این رابطه باید در بدو امر دیدگاه او درباره عشق بررسی گردد. از نگاه ملاصدرا عشق، ابتهاج به خیر و جمال و کمال است. برای هر موجودی با توجه به رتبه وجودی‌اش، کمالی مختص و عشقی طبیعی یا حیوانی یا عقلی می‌باشد (صدر المتألهین، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۵). مفارقات عقلی از آن حیث که کمال خود را بالفعل دارند، شوق رسیدن به کمال را ندارند و تنها از کمالشان مبتهج می‌گردند؛ لکن دیگر موجودات امکانی که قوه کمال را دارند، علاوه بر اینکه به کمال متناسبشان عشق می‌ورزند، ب‌رحسب مرتبه وجودی‌شان برای رسیدن به کمال، شوق ارادی یا طبیعی دارند (صدر المتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۱۳۷). بنابراین عشق اعم از شوق می‌باشد. از آنجاکه حقیقت هر موجود امکانی، عین افتقار و تعلق به غیر است (صدر المتألهین، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۹) و وجود، خیر می‌باشد و تمام و کمال معلول جز علت چیزی نیست (صدر المتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۱۴۵)، از این رو در حقیقت هر موجود ممکن به علت خود عشق می‌ورزد. *چشم‌شکوه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

صدر المتألهین با تکیه بر نظریه‌های بنیادین فلسفه‌اش - یعنی بساطت، وحدت و تشکیک وجود - سریان عشق به خدا را در کل موجودات اثبات می‌کند. از نظر ملاصدرا هر موجودی عاشق خیر و وجود است و هر ممکن الوجودی نیز عین فقر و نیاز به غیر

* کاپلستون زیبایی مطلق در رساله مهمانی را با اصل خیر تمثیل خورشید یکی در نظر می‌گیرد؛ زیرا در مهمانی زیبایی مطلق، اصل نهایی وحدت است و «دریای پهناور زیبایی» در حالی که شامل ایده‌های باشکوه است، تابع اصل نهایی زیبایی مطلق و حتی مشمول در آن می‌باشد. بنابراین لازم می‌آید زیبایی مطلق، اصل خیر باشد و هردو به عنوان قله رفیع عروج عقلانی می‌باشند (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۴۴-۲۴۵).

می‌باشد (همان) و با توجه به عینیت مصداق خیر و وجود، خیر، حقیقتی مشکک* و دارای مراتب است. واجب الوجود، غایت خیر و کمال و بالاترین مرتبه وجود و علت العلل می‌باشد. همه موجودات با توجه به وسائلی که بین آنها و حق تعالی است، تفاوت در نقص و کمال دارند. بنابراین به واجب الوجود که کمال و خیر مطلق است،** عشق می‌ورزند. دلیل این امر به تبیین علیت از نگاه صدرالمتألهین بازمی‌گردد و - چنان‌که مذکور شد - هر ممکن الوجودی، عین ربط و تعلق به غیر است و کمال هر موجودی، علت اوست و واجب الوجود علت العلل*** و هر موجودی، عین ربط به او می‌باشد، بنابراین، چنین برداشت می‌گردد که عشق سافل به عالی، عین الربط بودن معلول به علت و در واقع، عین الربط بودن کل ممکنات به حق تعالی می‌باشد.

ملاصدرا با توجه به سریان عشق در کل موجودات و شوق موجودات غیر مفارق عقلی، علاوه بر عشق به جمال مطلق، میان عشق و علم رابطه‌ای تنگاتنگ قائل می‌گردد؛ به این معنا که لازمه عشق، علم است.**** در ممکنات، عشق، معلول ادراک زیبایی می‌باشد و با ادراک زیبایی، حالت جذب شدن به سوی زیبایی و کمال ملائم خود،***** و لذت شدید و ابتهاجی برای آن مدرک رخ می‌دهد که عشق می‌باشد و بر حسب میزان علم آن موجود، درجه و حالت جذب شدن و ابتهاج در او متغیر است. این مطلب، منافاتی با سریان عشق در کل وجود ندارد؛ زیرا در فلسفه او علم، مساوق وجود است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۶، ص ۱۳۴). بنابراین هر آنچه نام وجود داشته

* صدرالمتألهین بر این باور است «أن الوجود كله خير لكن خيرات متفاوتة بعضها اشد و بعضها اضعف» (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص ۵۱).
** «واجب الوجود مستند همه کمالات و سرچشمه کل خیرات است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۸۷).

*** ملاصدرا بر حسب سلوک عرفانی به این حقیقت دست می‌یابد که علت، واجب الوجود و امری حقیقی است و معلول، جهتی از جهات اوست (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۴۵).
**** عشق و محبت، رضا، اراده، ابتهاج، نشاط و ... دایرمدار ادراک‌اند و به عنوان مثال، انسان به مجرد ادراک کمال سازگار با خود، محبت و عشق به این کمال پیدا می‌کند (انصاری شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۹۰).

***** برای ممکنات، با ادراک کمالاتی که بالفعل دارند نیز حالت ابتهاج و لذت شدید رخ می‌دهد و از این رو، در حفظ آن کمالات می‌کوشند. بنابراین در مورد آنها عشق، معلول ادراک زیبایی و کمال است.

باشد، علم نیز دارد و به بیان او «علم از حقایقی است که انیتش عین ماهیتش است» (همان، ج ۳، ص ۲۲۱). حقیقت هستی، همان حقیقت علم است و هر جا وجود داشته باشد، شهود و حضور نیز هست؛ لکن موجودات مادی از آن جهت که وجودشان در نهایت ضعف است، علم آنها نیز در نهایت ضعف می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ب ۳، ج ۶، ص ۱۹). بنابراین علم نیز همچون وجود، حقیقتی مشکک و دارای مراتب شدت و ضعف می‌باشد. به بیان ملاصدرا «هر موجودی، خواه بسیط یا مرکب، واجد حیات و شعور و ادراک است، پس ناگزیر دارای عشق نیز می‌باشد»* (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۱۳۹). از این رو عشق به حق تعالی بر حسب مراتب وجود و علم، دارای مراتب شدت و ضعف خواهد بود. از نظر صدرالمتألهین واجب الوجود که در بالاترین مرتبه وجود و خیر است، به ذات خود عشق می‌ورزد (همان) و شدیدترین عشق و ادراک را به خود دارد.** او «هم عاشق لذاته و هم معشوق لذاته است و این معشوق بودن هم از جانب خود و هم از جانب غیر خود حاصل می‌گردد» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۰، ص ۱۷۳)؛ لکن در مورد واجب الوجود، عشق، معلول ادراک زیبایی نمی‌باشد و عین ادراک جمال ذاتش می‌باشد؛ زیرا در غیر این صورت یک صفت کمال او، معلول صفت کمال*** دیگرش خواهد گردید و از آنجا که صفات کمال او عین ذاتش هستند، این امر، مستلزم آن می‌گردد که ذاتش معلول ذاتش گردد و چنین چیزی محال است. بنابراین اشد مرتبه عشق، عشق واجب تعالی به ذاتش است. هر چند در نگاه صدرالمتألهین معشوق حقیقی تمام موجودات، جمال مطلق حق تعالی می‌باشد، لکن هر دسته از موجودات، معشوق خاصی دارند که به واسطه عشق به آن، به این معشوق حقیقی دست می‌یازند. از نظر ملاصدرا عشق به حق تعالی توأم با تجلی او بر کل معشوقات می‌باشد؛ اما «معشوقات از جهت قبول تجلی و رسیدن به نور جمال او متفاوتند» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۱۴۷). جلوه و ظهور از سوی حق تعالی است؛ لکن قبول اثر تجلی در برخی

* «أن کل موجود سواء كان بسیطاً أو مرکباً فله حیاة و شعور فلا محاله له عشق».

** «إن الاول تعالی اشد ساراً و مسرور و مبتهج و مبتهج بذاته لآنه فی علمه بذاته اجل مدرک لأبهی مدرک بأشد ادراک» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۴۵).

*** علم و عشق هر دو صفت کمال می‌باشند و در واجب الوجود مصداق دارند؛ چنان که ملاصدرا در کتاب اسفار به این مطلب اشاره دارد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۱۳۴).

موجودات قوی‌تر از برخی دیگر است و این امر به واسطه ضرورت وجود ترتیب در مراتب هستی می‌باشد.

در قرآن مجید آمده است: «خداوند بندگان را دوست دارد و بندگان نیز او را دوست دارند».* بنابراین حق تعالی علاوه بر عشق به ذاتش، به کل موجودات نیز عشق می‌ورزد؛ زیرا اولاً، کل موجودات آثار او** و بدین جهت منسوب به او می‌ند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۴۵) و او در واقع به آثار ذاتش*** عشق می‌ورزد؛**** ثانیاً، وجود فی نفسه کل موجودات، عین ربط و تعلق و منسوب به اوست (همان)؛ ثالثاً، «عشق خداوند به موجودات، همان عشق خداوند به ذاتش می‌باشد» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۰، ص ۱۷۹)؛ زیرا «وجود ممکنات در وجود او مستهلک است» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳، ص ۲۷۷). بنابراین هر چند عالی به سافل توجهی ندارد، اما در فلسفه صدرایی با توجه به اینکه واجب الوجود علت‌العلل و کمال تمام موجودات است و با توجه به اینکه «بسیط الحقیقه کلُّ الأشياء» می‌توان بیان داشت که او چون به ذات اکمل خود عشق می‌ورزد، در حقیقت به کل موجودات نیز عشق می‌ورزد و بدین جهت این عشق، مستلزم هیچ نقضی برای ذات منزّه واجب تعالی نمی‌باشد. از نظر صدرالمتألهین، موجودات بر حسب قرب به جمال اتم الهی، محبوب حق تعالی قرار می‌گیرند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۴۵).

به استناد گفته ملاصدرا عشق، صفت کمال محسوب می‌گردد و از لحاظ مصداق، عین وجود است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳، ص ۱۳۴). بنابراین اولاً، عشق همچون وجود، حقیقتی تشکیکی است. دیگر اینکه واجب الوجود، هم‌زمان عشق، عاشق و معشوق می‌باشد.

* «يَجِبُهُمْ وَيَجْبُوهُمْ» (مائده: ۵۴).
 ** صدرالمتألهین تأکید دارد «همه موجودات مظهر صفات و آثار حق تعالی بر سبیل اختلاف در نهان و آشکار می‌باشند» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۸۶).
 *** کل موجودات اثری از آثار خدا و از این رو جلوه‌ای از جمال حق‌اند و نمایانگر جمال و جلال حق می‌باشند و به تعبیر ملاهادی سبزواری:
 فالكلُّ بالذات له دلالةٌ حاكيةٌ جماله جلاله (انصاری شیرازی، همان، ج ۳، ص ۲۶۲).
 **** «اثر بما هو اثر» محبوب مؤثر نیست. بنابراین ممکنات «من حیث هی» مطلوب حق نیستند؛ بلکه «من حیث هو اثر الحق» و از این حیث که شیء مستقلی نیستند، محبوب حق می‌باشند (انصاری شیرازی، همان، ص ۲۹۱).

می‌باشد و در انتزاع صفات و اسمای او، به وجود دیگری غیر از او نیاز نیست و حتی دیگر موجودات، سایه‌هایی از نور او می‌باشند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۴۲) و در جایی دیگر تأکید دارد که احاطه واجب الوجود بر موجودات مثل احاطه ذی‌ظل بر ظل و عاکس بر عکس است و همه موجودات، ظهورات او و لمعات وجه او و اطوار شئون او و تجلیات ذات او و اظلال او می‌باشند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۹۱).^{*} بنابراین کل وجودات جز سایه و شأنی از شئون حق تعالی حقیقتی ندارند و از آنجاکه صفت جمال عین ذات اوست، نه تنها زیبایی‌های جسمانی و مادی سایه‌ای از زیبایی‌های روحانی است؛ بلکه کل زیبایی‌های هر موجودی، اعم از جسمانی و روحانی سایه‌ای از زیبایی مطلق^{**} حق تعالی است و این، همان جمالی است که همه موجودات با اختلاف در شدت و ضعف به آن عشق می‌ورزند و عشق به سایر زیبایی‌ها به‌عنوان عشق به سایه زیبایی حقیقی چیزی جز عشق غیرحقیقی نخواهد بود.

عشق حقیقی به خدا

ملاصدرا برای عشق انسان به حق تعالی ارزشی خاص قائل شده است؛ زیرا از نگاه او انسان در میان مکونات موجودی است که عشقش به حق از سایر موجودات شدیدتر است؛ زیرا انسان شخصی، بالقوه واجد تمام مشاعر و قواست و در واقع عالم صغیر جزئی است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۱۶۴).

در میان افراد انسانی، اختلاف معشوق‌ها بیش از سایر موجودات است؛ زیرا از نظر صدرالمتألهین «ماده انسانی قابلیت انتقال به هر صورتی از صور و اتصاف به هر صفتی از صفات را دارد» (همان، ج ۷، ص ۱۶۷). وی به طور کلی عشق انسانی را به سه دسته تقسیم می‌کند: اول، عشق اکبر یعنی عشق به حق تعالی که عشق حقیقی است. دوم، عشق اوسط یعنی عشق دانشمندان و متفکران به جهان که با تفکر در موجودات جهان

* و نیز «کلُّ ما يقع اسمُ الوجودِ علیه و لو بنحو من الأنحاء فلیس إلّا شأناً من شئون الواحد القیوم و نعتاً من نُعوت ذاته و لمعتاً من لمعات صفاته» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۴۵).

** شهرزوری نیز بر این باور است که هر جمال و کمالی که موجود است، رشح و فیض و ظلّ جمال و کمال واجب لذاته است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۰ق، ص ۴۸).

خلقت و چگونگی خلقت آنها حاصل می‌گردد. سوم، عشق اصغر یعنی عشق به انسان صغیر که نمونه‌ای است از آنچه در کل عالم کبیر است* (همان، ج ۷، ص ۱۶۶).

ملاصدرا در مورد عشق اصغر که در واقع عشق به زیبارویان و عشقی مجازی است، نظری منحصر به فرد ارائه می‌نماید و آن را بر حسب مبدئش به دو بخش متمایز تقسیم می‌کند؛ به این معنا که اگر مبدأ آن شهوت بدنی و لذت حیوانی** باشد و نفس اماره آن را اقتضا کند، عشق حیوانی است؛ حال آنکه اگر مبدأ این عشق، مشاکله نفس عاشق با معشوق باشد و لطافت و صفات نفس مقتضای آن باشد، عشق نفسانی نام دارد (همان، ج ۷، ص ۱۵۸). وی عشق حیوانی را فضیلت نمی‌داند و با تعبیر شاعرانه‌ای چنین نکوهش می‌کند:

جان شهوت‌دوست از دانش تهی است همچو حیوان از علف در فریبهی است

(صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۵۹)

وی فضیلت بودن عشق نفسانی را منوط به حالتی می‌داند که این عشق مجازی، گذرگاهی برای رسیدن به عشق حقیقی گردد و عاشق در اواسط سلوک عرفانی باشد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۱۵۹)؛ زیرا به بیان او «نفس هنگام توجه به معشوق مجازی، متوجه معشوق حقیقی می‌شود که خالق هر چیزی و کانون انوار جمال است و از این رو نفس تابناک به انوار حق تعالی می‌گردد» (همان، ج ۲، ص ۶۵). بنابراین زیبایی جسمانی، سوق‌دهنده نفس به سوی زیبایی مطلق است و هدف از عشق نفسانی در فلسفه صدرالمتألهین، بیدار کردن نفوس از خواب غفلت و جهل و توجه به جمال مطلق واجب تعالی است.

ملاصدرا بر این باور است که عشق اکبر، عشق حقیقی به حق تعالی و شوق رسیدن به معرفت جمال و جلال اوست و صحیح‌ترین طلب‌ها و بهترین لذات می‌باشد*** و

* عشق اکبر، عشق حقیقی است و عشق اوسط و اصغر، عشق مجازی می‌باشند. عشق اوسط شامل عشق به عالم کبیر و انسان کامل می‌گردد و عشق اصغر مشتمل بر عشق نفسانی و عشق حیوانی است (خلیلی، ۱۳۸۲، ص ۴۰).

** ملاصدرا بر این باور است که «غلبه شهوت باعث قلت عقل می‌گردد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۵۸).
*** در عشق مجازی عاشق با رسیدن به معشوق، عطش عشق و اشتیاقش فروکش می‌کند؛ اما در عشق حقیقی لذت و اشتیاق عاشق به حقیقت هیچ‌گاه زوال نمی‌پذیرد؛ بلکه پیوسته به سبب فزونی معرفت و استغراق در آن، پی‌درپی و دوچندان می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۱۷۰).

خاص عارفان عاشق است که متألّهان کامل می‌باشند و به فنا رسیده‌اند. این عشق در انسان حاصل نمی‌گردد، مگر اینکه نشئه‌هایی را طی کند و از مرز حیوانیت به مرز فرشتگی راه یابد و در عظمت این عشق باید متذکر گردید که صدر المتألّهین برای آن، منشئی خدایی قائل می‌شود و خدا را خالق این عشق در عارفان می‌داند* (همان، ج ۷، صص ۱۶۶ و ۱۷۰-۱۷۱) و خداست که بر قلوب عارفان تجلی می‌کند.

ملاصدرا در احوال عاشقان حقیقی بیان می‌دارد که «آنها از دیدن انوار جلال اول و جمال او مدهوش می‌شوند و از فرط زیبایی و کمالش سرگشته می‌گردند»** (صدر المتألّهین، ۱۳۵۸، ص ۱۶۷). در حقیقت، ادراک جمال الهی تنها از طریق شهود و صرفاً برای عارف محقق می‌گردد؛ زیرا شهود جمال حق جز از طریق عشق حقیقی امکان‌پذیر نیست و چنان‌که مذکور شد، عشق حقیقی نیز جز برای عارف محقق نمی‌گردد. در تبیین این مطلب باید متذکر شد که از طریق استدلال و عقل صرف نمی‌توان حقایق عالم قدس از جمله زیبایی خداوند را ادراک کرد و به استناد گفته صدر المتألّهین، «عقل ارباب فکر و اهل نظر قادر به ادراک حقایق و معارف عالم غیب نیست» (صدر المتألّهین، ۱۳۶۰، ص ۷۰). بنابراین علم حقیقی و یقینی به حقایق الهی از راه شهود و علم حضوری حاصل می‌آید و عقل به‌تنهایی یارای ادراک این حقایق را ندارد؛ لکن عشق در حکم بازویی توانا به عقل این قدرت را می‌بخشد تا به ادراک این‌گونه حقایق نائل گردد و به گفته ملاصدرا «عقل تا به نور عشق منور نگردد، به مطلوب اصلی راه نمی‌برد» (صدر المتألّهین، ۱۳۶۰، ص ۸۳). وی در اشعارش مقام عشق را بالا می‌برد و به مذمت عقل دنیایی و صرف می‌پردازد:

خیز و بگریز از جهان عقل و هوش	بر نوای ابلهی انداز گوش
ابلهی بی‌آفت و عقل آفت است	عقل بند و دام کلفت است
غل عقل از گردن من دور کن	در جنون و مستییم مشهور کن
عقل بنشست آنگهی که عشق خاست	عقل را با عشق الفت از کجاست

* «خَلَقَ اللهُ هَذَا الْعَشْقَ لِلْعَارِفِينَ» (همان).

** «فَصَارُوا سُكَّارِي مِّنْ أَنْوَارِ جَلَالِ الْأَوَّلِ وَ جَمَالِهِ وَ بَقُوا حَيَّارِي مِّنْ فِرَاطِ حُسْنِهِ وَ كَمَالِهِ» (صدر المتألّهین، ۱۳۵۸، ص ۱۰۲).

عقل رفت و عشق بر جایش نشست
عقل، ما را سوی بی‌عقلی کشید
وارث عقل است عشق ای حق پرست
آن چنین عقلی در این عالم که دید
عقل ما دیوانگی آرد به بار
بندگی را با خداوندی چه کار

(همان، ص ۱۶۰)

گفتنی است از آنجاکه خداوند در نهایت کمال است، از نظر ملاصدرا «هر قدر جوهر ما از ماده دورتر شود، ادراک ما از واجب الوجود تام‌تر می‌گردد و در زمان مفارقت کامل از ماده ادراک ما از پیش نیز کامل‌تر می‌شود؛ با این حال به علت تناهی قوه ادراک و عدم تناهی حق تعالی و حتی فوق لایتناهی بودن او نمی‌توان او را آنچنان که حق ادراک اوست، درک کرد» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۰ق، ص ۴۷). بنابراین به باور او ممکنات از ورای یک یا چند حجاب او را ادراک می‌نمایند و حتی معلول اول نیز بر حسب شهود ذات خود، شهود حق تعالی برایش میسر می‌گردد و این مطلب منافاتی با شهود اشراقی متألهان ندارد؛ زیرا فنا* با ترک التفات از ذات و روآوردن به تمام ذات به سوی حق تعالی، محقق می‌گردد (همان، ص ۴۹).

۷۳ بدین ترتیب، هر چند صدرالمتألهین جسم و ماده را مانع شهود تام جمال مطلق می‌داند، اما انیت و تشخیص نیز آخرین حجابی است که امکان شهود تام و بدون هیچ حجابی را حتی برای سید کائنات (حضرت محمد ﷺ) نیز سلب می‌کند. عاشقان خداوند تعالی با شهود جمال حق به این یقین خواهند رسید که وجود آنها جز سایه‌ای از وجود حقیقی چیزی نیست و وجود حق تعالی، مطلق وجود است که هر چه غیر اوست، ظلّ اوست. بنابراین او با این شهود عرفانی اش منیت و تشخیصی در مقابل خدا برای خود نمی‌بیند و تا زمانی که کل را در مقابل خود می‌بیند، وجود خود را در برابر این وجود مطلق و حقیقی چیزی نمی‌داند؛ لکن فنا به معنای از بین رفتن تشخیص به طور کلی، نمی‌باشد؛ بلکه به معنای عدم توجه و التفات به تشخیص و منیت است.

* «عشق حقیقی معنایی روحانی است که محب در محبوش فنا می‌گردد» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۸، ص ۱۷۴).

تطبیق آرای افلاطون و ملاصدرا

بر اساس مطالب مذکور در مورد آرای هریک از این دو فیلسوف بزرگ درباره عشق و زیبایی، رابطه عمیقی را بین مجموع آرا می‌توان برقرار کرد:

هر دو فیلسوف باور به زیبایی مطلق دارند و آن را امری محسوس نمی‌انگارند و هر دو با تشبیه آن به دریا، عظمت و گستردگی‌اش را تبیین می‌کنند و حتی آن را عین خدا می‌دانند؛ چراکه *افلاطون* زیبایی مطلق را حقیقتی معقول در نظر می‌گیرد و باور به تحقق عینی زیبایی مطلق دارد و چنان‌که اثبات آن گذشت (در بخش رابطه زیبایی مطلق و اصل خیر و خدا)، وی معتقد است زیبایی مطلق، خیر مطلق و در حقیقت خداست. *ملاصدرا* نیز زیبایی مطلق را خیر مطلق و از صفات کمالی واجب و عین ذات او می‌داند. در واقع خداوند از نظر *صدرالمآلهین* نیز، عین زیبایی مطلق و جمال اتمّ می‌باشد؛ هرچند این مطلب در فلسفه او بنیاد ناب‌تری دارد و با توجه به ادله محکم‌تری تبیین گردیده است. بنابراین زیبایی مطلق در فلسفه او به جهت عینیت با ذات واجب‌تعالی، مجرد و بسیط می‌باشد؛ همچنان‌که *افلاطون* نیز تصریح بر بساطت و مجرد زیبایی مطلق دارد؛ البته این مجرد و بساطت در فلسفه *افلاطون* به جهت ایده‌بودن زیبایی مطلق است. باید توجه داشت که خدا در فلسفه *افلاطون* ضرورتاً همان خدای در فلسفه *صدرالمآلهین* نیست؛ چراکه خدای *افلاطون* در حقیقت برترین ایده است که ایده خیر (ایده نیک) و به عبارتی ایده زیبایی می‌باشد. هرچند این ایده بر سایر ایده‌ها برتری دارد و در منهالیه عالم معقولات و موجد سایر ایده‌هاست؛ لکن خدای *ملاصدرا* حقیقتی ایده‌گونه ندارد و در واقع هستی حقیقی و مطلق وجود است و هر آنچه غیر او - اعم از معقولات و محسوسات - موجود است، نشئه‌ای از نشئه‌ها و ظل و سایه اوست؛ حال آنکه در فلسفه *افلاطون* کل ایده‌ها که معقولات‌اند، وجود حقیقی داشته و وجودات محسوس در حکم ظل و سایه و عکس ایده‌ها می‌باشند.

هر دو فیلسوف بر این باورند که برای رسیدن و درک زیبایی مطلق، نیاز به یاری عشق است و تنها با روش شهود می‌توان زیبایی مطلق را ادراک نمود و عقل صرف، برای ادراک زیبایی کارساز نیست و تشبیه هر دو فیلسوف از عشق به جمال مطلق، به «جنون» و برتری این نوع جنون بر عقل صرف به‌خوبی مبین جایگاه متمایز عقل

صرف و عشق حقیقی است.* دلیل برتری این عشق حقیقی بر عقل دنیایی و صرف از نگاه افلاطون به علت وجود منشأ خدایی برای آن است؛ آنچنان که صدرالمتألهین نیز خدا را موجد عشق حقیقی در عارفان متأله می‌داند. لکن این مطلب به معنای کنارگذاشتن عقل در فلسفه این دو نمی‌باشد؛ بلکه عقل به یاری شهود در هر دو فلسفه مقام ممتازی را داراست.

نکته مهم این است که عارف از نظر صدرالمتألهین شباهت فراوانی به فیلسوف از نظر افلاطون دارد؛ زیرا مراد افلاطون از فیلسوف کسی است که به یاری شهود و از طریق دوری از امور مادی در حد امکان و با سیر و سلوک خاص، بتواند حقایق عالم علوی را ادراک نماید و تنها فیلسوف افلاطونی که در واقع عاشق حقیقی و عارف است، می‌تواند زیبایی مطلق را شهود کند؛ همان‌گونه که از نظر ملاصدرا تنها عارف که عاشق حقیقی است، قادر به شهود جمال مطلق می‌باشد. بنابراین عاشق حقیقی از نظر این دو فیلسوف، فردی با خصوصیات مشترک می‌باشد. البته افلاطون ادراک و شهود تام و کامل زیبایی مطلق را بعد از مرگ برای فیلسوف امکان‌پذیر می‌داند؛ لکن صدرالمتألهین بر این باور است که حتی بعد از مرگ نیز شهود تام و بدون هیچ حجابی برای هیچ ممکنی رخ نخواهد داد؛ بلکه شهود برای کامل‌ترین ممکنات نیز از ورای یک یا چند حجاب واقع می‌گردد؛ زیرا هر چند ملاصدرا همچون افلاطون همراهی جسم با نفس را حائلی برای شهود تام حق تعالی می‌داند، لکن وی تشخص و انیت را نیز حجابی برای شهود جمال مطلق واجب الوجود محسوب می‌کند و فنای متألهان در حق تعالی از نظر او ترک التفات آنها به ذاتشان و اقبال به تمام ذاتشان به سوی حق تعالی است. بنابراین فنای در حق، منافاتی با عدم شهود تام و عدم رسیدن به کنه واجب الوجود ندارد. در فلسفه افلاطون، هدف فیلسوف اساساً «مشاهده» زیبایی و خدا و حقیقت و به عبارت دیگر، وصول به حقایق می‌باشد؛ اما در فلسفه ملاصدرا هدف و غرض عارف سالک «اتحاد و فنا» تا حد امکان با حق تعالی است.

در رسیدن به مرتبه عشق حقیقی از دیدگاه هر دو فیلسوف باید مراتبی طی شود و

* به بیان صدرالمتألهین «غل عقل از گردن من دور کن* در جنون و مستیم مشهور کن» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۶۰).

هر دو، عشق مجازی را با شرایط خاص، یاری‌بخش در رسیدن به عشق حقیقی می‌دانند؛ البته از نظر افلاطون زیبایی زیبارویان تداعی‌گر* زیبایی مطلق و یادآوری‌کننده شهود اولیه پیش از هبوط در قالب جسم می‌باشد؛ لکن از نظر ملاصدرا زیبایی زیبارویان و عشق نفسانی به آنها نقش سوق‌دهنده را در ادراک جمال مطلق و رسیدن به عشق حقیقی ایفا می‌کند.

افلاطون و ملاصدرا هر دو عشق به زیبایی حقیقی و مطلق را در انسان محقق می‌دانند؛ لکن افلاطون این عشق را منحصر در انسان می‌داند (افلاطون (مهمانی)، ۱۳۸۶، ص ۲۴۰) و صدرالمتألهین عشق به جمال مطلق و الهی را ساری در همه مراتب وجود می‌داند و با توجه به باور او به تشکیکی بودن عشق، حتی موجودات طبیعی را نیز برخوردار درجه‌ای از عشق به خدا می‌داند و این عشق را در قالب عین‌الربط بودن ممکنات به واجب‌تعالی توجیه می‌کند.

دیدگاه هریک از این دو فیلسوف در مورد حقیقت عشق، مهم‌ترین افتراقی می‌باشد که در آرای آنها مشهود است؛ زیرا افلاطون عشق را واسطه میان دو مرتبه از وجود (انسان و خدایان) می‌داند و آن را فاقد خیر و زیبایی و ملازم با نقص و فقدان محسوب می‌کند. از نظر او عشق، شوق رسیدن به زیبایی و خیر است. در فلسفه او عشق و شوق منفک از یکدیگر نیست و بر همین اساس از نظر او عشق، خیر و خدا نمی‌باشد؛ زیرا در خدا نقص و فقدان زیبایی، وجود ندارد و از این رو خدا به چیزی نیز عشق نمی‌ورزد؛ حال آنکه حقیقت عشق در نظر صدرالمتألهین ملازم با فقدان کمال و خیر و زیبایی نیست و عشق اعم از شوق می‌باشد و نتیجه ادراک زیبایی و کمال است. بنابراین برای هر موجودی نسبت به کمال و خیر ملائمش که فاقد آن می‌باشد، حالت شوق و عشق محصل می‌شود؛ لکن در حالتی که موجودی، کمالاتش را بالفعل داشته باشد، تنها عشق به کمال بالفعل حاصل می‌گردد و شوق که ملازم با فقدان است، محقق نمی‌شود. از نظر صدرالمتألهین عشق، صفت کمال می‌باشد و خداوند نیز به ذاتش عشق می‌ورزد و بالاترین مرتبه عشق را نیز داراست؛ زیرا ادراکش از ذات زیبایش،

* نظریه تذکار در فلسفه افلاطون.

کامل‌ترین درجه ادراک است. وی بر این باور است که حق تعالی حتی به سایر موجودات نیز از آن حیث که همه، آثار ذات او و عین‌الربط به او می‌ورزد. بنابراین عشق او به سافل نیز به عشق به ذات بازمی‌گردد و ملازم با نقص نیست. ملاصدرا بر خلاف نظر افلاطون، خداوند را عاشق و حتی عین عشق می‌داند؛ زیرا در فلسفه ملاصدرا عشق از لحاظ مصداق، عین وجود و حقیقتی مشکک است که بالاترین مرتبه آن، عین وجود واجب تعالی می‌باشد.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا و افلاطون گرچه به دو حوزه متفاوت فلسفه اسلامی و فلسفه غرب تعلق دارند، لکن از جهات بسیاری از شباهت‌هایی برخوردارند که آن دو را به یکدیگر متقارب می‌کند. این شباهت‌ها ممکن است به جهت عنصر بنیادین شهود در فلسفه این دو باشد که به خوبی در دیدگاه آنها درباره پیوند عشق و زیبایی و رسیدن به زیبایی حقیقی نمود یافت؛ اما علی‌رغم این عنصر بنیادین که آنها را به یکدیگر نزدیک می‌کند، به جهت تعلق هر یک از این دو به فضای فرهنگی متفاوت، تمایزات قابل توجهی نیز در آرای این دو فیلسوف ملاحظه می‌شود که در این پژوهش، عمده این تشابهات و تفاوت‌ها با اتکا به مستندات خود آنها آشکار و بررسی می‌گردد.

منابع و مأخذ

۱. افلاطون؛ پنج رساله: مهمانی؛ ترجمه محمود صناعی؛ چ پنجم، تهران: هرمس، ۱۳۸۶.
۲. —؛ جمهور؛ ترجمه فؤاد روحانی؛ چ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۳. —؛ چهار رساله: فایدروس؛ ترجمه محمود صناعی؛ چ پنجم، تهران: هرمس، ۱۳۸۷.
۴. —؛ چهار رساله: منون؛ ترجمه محمود صناعی؛ چ پنجم، تهران: هرمس، ۱۳۸۷.
۵. —؛ دوره آثار افلاطون: تیمائوس؛ ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی؛ تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۳۶.
۶. —؛ شش رساله: الکیبیداس؛ ترجمه محمد علی فروغی؛ چ اول، تهران: هرمس، ۱۳۸۷.
۷. —؛ شش رساله: فایدون؛ ترجمه محمد علی فروغی؛ چ اول، تهران: هرمس، ۱۳۸۷.
۸. —؛ شش رساله: گرگیاس؛ ترجمه محمد علی فروغی؛ چ اول، تهران: هرمس، ۱۳۸۷.
۹. —؛ قوانین؛ ترجمه محمد حسن لطفی؛ تهران: صفیعلیشاه، ۱۳۵۴.
۱۰. —؛ مجموعه آثار افلاطون: فیلبوس؛ ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی؛ تهران: شرکت سهامی افست، ۱۳۵۰.
۱۱. —؛ مجموعه آثار افلاطون: هیپپاس بزرگ؛ ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی؛ تهران: شرکت سهامی افست، ۱۳۵۰.

۱۲. انصاری شیرازی، یحیی؛ دروس شرح منظومه؛ ج ۳، چ اول، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۱۳. برن، ژان؛ افلاطون؛ ترجمه ابوالقاسم پورحسینی؛ تهران: نشر هما، ۱۳۶۳.
۱۴. بریه، امیل؛ تاریخ فلسفه در دوره یونانی؛ ترجمه علی مراد داودی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله؛ شرح حکمت متعالیه: بخش سوم از جلد ششم؛ چ اول، تهران: الزهراء، ۱۳۷۲.
۱۶. خلیلی، محمد حسین؛ مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملاصدرا؛ چ سوم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۱۷. رادا کریشنان، سروپالی و دیگران؛ تاریخ فلسفه شرق و غرب؛ ج ۲، ترجمه جواد یوسفیان؛ چ اول، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
۱۸. راسل، برتراند؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ج ۱، ترجمه نجف دریابندری؛ چ سوم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۱.
۱۹. رشاد، محمد؛ فلسفه از آغاز تاریخ؛ ج ۲، تهران: کتابخانه صدر، ۱۳۵۳.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ ج ۲ و ۳ و ۶ و ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۲۱. —؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ ج ۱، تصحیح جلال الدین آشتیانی؛ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
۲۲. —؛ المبدأ والمعاد؛ چ اول، بیروت: دارالهادی، ۱۴۲۰ق.
۲۳. —؛ المشاعر؛ ترجمه میرزا عماد الدوله؛ چ دوم، تهران: ۱۳۶۳، ۱۳۶۳.
۲۴. —؛ المظاهر الالهیه؛ تحقیق جلال الدین آشتیانی؛ چ سوم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۵. —؛ الواردات القلیه فی معرفه الربوبیه؛ همراه با ترجمه احمد شفیعیها؛ تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
۲۶. —؛ رساله سه اصل به انضمام منتخب مثنوی و رباعیات؛ تصحیح

- حسین نصر؛ چ دوم، تهران: مولی، ۱۳۶۰.
۲۷. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ج ۱، ترجمه جلال الدین مجتبوی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۲۸. کرسون، آندره؛ فلاسفه بزرگ؛ ترجمه کاظم عبادی؛ چ سوم، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علی اکبر علمی، ۱۳۲۸.
۲۹. کرشتزو، لوچانو د؛ فیلسوفان بزرگ یونان باستان؛ ترجمه عباس باقری؛ چ اول، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷.
۳۰. گاتری، دبلیو. کی. سی؛ افلاطون؛ ترجمه حسن فتحی؛ چ اول، تهران: فکر روز، ۱۳۷۷.
۳۱. گادامر، هانس گئورگ؛ مثال خیر در فلسفه افلاطونی ارسطویی؛ ترجمه حسن فتحی؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۲.
۳۲. گمپرتس، تنودور؛ متفکران یونانی؛ ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی؛ تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.
۳۳. لائرتیوس، دیوگنس؛ حیات فیلسوفان نامدار: سقراط افلاطون؛ ترجمه حسین کلباسی اشتری؛ تهران: دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲.
۳۴. مر، گستون؛ افلاطون؛ ترجمه فاطمه خونساری؛ چ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
۳۵. هومن، محمود؛ تاریخ فلسفه؛ چ سوم، تهران: نشر پنگان، ۱۳۸۱.
۳۶. یاسپرس، کارل؛ فیلسوفان بزرگ؛ ترجمه اسدالله مبشری؛ چ اول، تهران: پیام، ۱۳۵۳.

37. Friis Johansen, Karsten; **A History Of Ancient Philosophy**;
Translated by Henrik Rosenmeier; Londen & New York:
Routledge, 1998.

38. Plato; "Phaedo", Translated by Benjamin Jowett in **The dialoguers of Plato**; Vol2, New York, Oxford, 1924.

- 39.____; "Phaedrus", Translated by Benjamin Jowett in **The dialoguers of Plato**; Vol1, New York, Oxford, 1924.
- 40.____; "Republic", Translated by Benjamin Jowett in **The dialoguers of Plato**; Vol 3, New York: Oxford, 1924.
- 41.____; "Symposium", Translated by Benjamin Jowett in **The dialoguers of Plato**; Vol1, New York, Oxford, 1924.
- 42.____; "Timaeus", Translated by Benjamin Jowett in **The dialoguers of Plato**; Vol3, New York, Oxford, 1924.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی