

بررسی و تحلیل نظریه مثل و جایگاه آن از دیدگاه افلاطون و ملاصدرا

رضا اکبری‌ان

تاریخ دریافت: ۸۵/۱۲/۱۵

دانشیار فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.

تاریخ تأیید: ۸۶/۲/۱۵

حسین زمانی‌ها

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

چکیده

نظریه مثل افلاطونی بخشی از نظریه جامع وی در باب معرفت است. نظریه معرفت افلاطون بر سه رکن اصلی استوار است: ۱- وجود مثل به عنوان ذوات عینی و حقایق معقول؛ ۲- وجود پیشین نفس (قدم نفس) به عنوان حقیقتی معقول و از سنخ مثل؛ ۳- علم پیشین نفس به این حقایق معقول. این نظریه مستلزم وجود شکافی غیر قابل توجیه بین حقایق معقول و امور محسوس است. شکافی که افلاطون خود در آثارش نتوانست به نحوی قابل قبول آن را بر طرف نماید و حتی پس از افلاطون نیز فیلسوفان بعدی از جمله ارسطو در رفع این شکاف دچار مشکل شدند.

ملاصدرا اولین فیلسوفی است که بر اساس اصل تشکیک وجود توانست تا شکاف افلاطونی بین حقایق معقول و امور محسوس را از میان بردارد. وی هر چند در آثار خود به وجود عقول عرضی که مادون عقول طولی و مافوق عالم مادی می‌باشند اشاره کرده و بر وجود این عقول براهینی نیز اقامه می‌کند، اما به هیچ وجه نباید ادعا کرد که وی نظریه مثل افلاطونی را پذیرفته است. زیرا نظریه مثل به عنوان بخشی از نظریه معرفت افلاطون دارای لوازم و پیش‌فرض‌هایی است که ملاصدرا به هیچ وجه در فلسفه خود این لوازم و پیش‌فرض‌ها را نمی‌پذیرد. از جمله این لوازم می‌توان به قدم نفس و علم پیشین نفس به حقایق معقول اشاره کرد. از نظر ملاصدرا نفس انسانی امری جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. که بر اثر حرکت جوهری در سیر تکاملی خود می‌تواند به مرتبه حقایق معقول نایل شده و به آن حقایق علم پیدا کند. بنابراین از نظر ملاصدرا و برخلاف افلاطون معرفت از سنخ تأسیس است و نه تذکر.

واژگان کلیدی: مثل، معرفت، نفس، معقول، محسوس

مقدمه

بی تردید نظریه مثل افلاطونی یکی از بحث‌انگیزترین و اثرگذارترین نظریات در طول تاریخ فلسفه می‌باشد. این نظریه به دلیل ابعاد متفاوت هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و اخلاقی که واجد آن است همواره در این سه حوزه اصلی فلسفه مورد بحث و توجه قرار گرفته و دارای تأثیرات عمیقی بوده است. به گونه‌ای که دامنه تأثیرات آن حتی به حوزه‌های غیر فلسفی مانند جامعه‌شناسی، سیاست و زیبایی‌شناسی و علوم اجتماعی نیز کشیده شده است. این نظریه در بین فیلسوفان

مسلمان نیز از اهمیت عمده‌ای برخوردار بوده است. به طوری که کمتر اثر فلسفی را در عالم اسلام می‌توان سراغ گرفت که در آن از این نظریه سخن نرفته یا به آن اشاره نشده باشد. ما در این مقاله بر آن نیستیم تا به این نکته تاریخی بپردازیم که اصولاً آشنایی مسلمانان با آثار افلاطون و بخصوص نظریه مثل وی چگونه و از چه زمانی آغاز شده و یا اینکه ترجمه‌هایی که فیلسوفان مسلمان از آثار افلاطون داشته‌اند تا چه اندازه دقیق و موثق بوده است؟ هر چند پرداختن به این نکات تاریخی در جای خود حائز اهمیت است.

در این مقاله بیشتر سعی بر این است تا با بررسی جامع ابعاد و لوازم نظریه مثل افلاطونی، و سپس بررسی و تحلیل دیدگاهها و تفاسیر ارائه شده از سوی برخی فیلسوفان مسلمان از جمله ابن‌سینا، شیخ اشراق و بخصوص ملاصدرا به این سؤال عمده پاسخ داده شود که آیا می‌توان چنین گمان کرد که ملاصدرا نظریه مثل افلاطونی را پذیرفته است؟ شاید پاسخ این سؤال در نگاه اول بسیار ساده به نظر برسد. زیرا ملاصدرا خود در جلد دوم *اسفار* ضمن رد نظریه مخالفین مثل افلاطونی دلایلی بر اثبات این نظریه ارائه می‌دهد، و همین امر باعث شده است تا به غلط چنین گمان شود که ملاصدرا نظریه مثل افلاطونی را پذیرفته و به همین دلیل در بحث معرفت و به ویژه معرفت عقلانی بیشتر افلاطونی است تا ارسطویی. اما تا به حال به این نکته توجه نشده است که چرا ملاصدرا در فرازهای دیگری از آثار خود نظریه معرفت ارسطویی و تکامل عقل از عقل بالقوه یا هیولانی به عقل بالفعل، را پذیرفته و بر آن تأکید می‌کند؟ چرا وی مانند ارسطو و برخلاف افلاطون معرفت را تأسیس می‌داند و نه تذکر و مانند ارسطو بر این نکته تأکید می‌کند که آغاز معرفت از ادراک حسی است و چرا وی برخلاف افلاطون نفس انسانی را حادث می‌داند و نه قدیم؟ در مجموع، یک نگاه جامع به کل نظام فلسفی ملاصدرا کافی است تا به ما نشان دهد که مبانی فلسفی وی بیش از اینکه با نظریه افلاطون سازگار باشد با مبانی نظریه ارسطو سازگار است. حال با توجه به اینکه در طول تاریخ فلسفه همواره، از نظریه معرفت ارسطویی به عنوان رقیب و مخالف نظریه افلاطون یاد شده است. جای این سؤال عمده وجود دارد که چگونه ملاصدرا نظریه مثل افلاطونی را پذیرفته در حالی که به بسیاری از مبانی نظریه ارسطویی وفادار مانده است؟

بنابراین به نظر می‌رسد به سادگی نمی‌توان ادعا کرد که ملاصدرا نظریه مثل افلاطونی را پذیرفته است. چرا که نظریه مثل افلاطونی دارای لوازم و پیش‌فرض‌های است و به هیچ وجه نبایستی با نادیده گرفتن این لوازم و پیش‌فرض‌ها، پذیرش آن را به ملاصدرا و دیگر فیلسوفان مسلمان نسبت داد و اگر ملاصدرا در فلسفه خود به طبقه‌ای از عقول عرضی اشاره کرده که در

حقیقت فرد کامل انواع عالم محسوس می‌باشند و وجود چنین عقولی را پذیرفته و بر آن برهان اقامه می‌کند، بایستی یا دقت فلسفی صرفاً بر این حقیقت اذعان داشت که این عقول از نظر خواص وجودی شبیه مثل افلاطونی می‌باشند و نه عین آنها؛ چرا که به هیچ وجه دارای آن کارکردهای هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه مثل، در فلسفه افلاطون نمی‌باشند.

نظریه مثل افلاطونی را در سه محور اصلی می‌توان بررسی کرد ۱- معرفت عقلانی و نقش مثل در تحقق آن؛ ۲- رابطه نفس با مثل؛ ۳- رابطه عالم معقول (مثل) و عالم محسوس. ما در این مقاله بر آنیم تا ضمن مقایسه آراء افلاطون و ملاصدرا در این سه محور، نشان دهیم که ملاصدرا با استفاده از مبانی فلسفی خود توانسته حدود نظریات افلاطونی و ارسطویی را در نور دیده و به نظریاتی جدید در هر سه محور مزبور دست یابد.

نقش مثل در تبیین معرفت عقلانی

شاید بهترین نقطه شروع برای بحث درباره نظریه مثل توجه به این حقیقت باشد که اصولاً انگیزه و هدف افلاطون برای طرح این نظریه چه بوده است؟ اگر چه به این سؤال که واجد نوعی نگاه روانشناختی به پیدایش نظریه مثل افلاطونی است نمی‌توان به ضرس قاطع پاسخ داد. اما حداقل می‌توان با بررسی فلسفه افلاطون و نگاهی تاریخی به آن، تحقیق کرد که وی در زمان خود با چه سؤالات و مشکلاتی مواجه بوده و نظریه مثل در حل چه مسائلی به وی کمک کرده است تا از این رهگذر به درک بهتری از این نظریه نایل شویم.

در بررسی نظام‌های فلسفی قبل از افلاطون با دو نوع نگاه، به هستی مواجه می‌شویم: نگاه پارمنیدسی و نگاه هراکلیتوسی. از نظر پارمنیدس وجود امری واحد، ثابت و بدون تغییر است و هرگونه صیورورت و تغییر که به مدد تجربه حسی درک می‌شود در واقع ناشی از توهم و خیال است (J. Barnes, 1979: Vol2, chap5,6). وی در حقیقت اولین کسی است که کشف کرد ادراک حسی، و تفکری که مبتنی بر ادراک حسی است فریبی بیش نیست. در مقابل، از نظر هراکلیتوس همه چیز در عالم در حال تغییر و سیلان است او کل عالم را به رودی تشبیه می‌کند که دائماً در حال حرکت است (Plato, 1971: Cratylus. 402a). حال سؤال اینجاست که آیا می‌توان به امری که دائماً در حال تغییر و شدن است معرفت یقینی و دائم پیدا کرد یا معرفت به چنین امری به مقتضای موضوع آن، که خود دارای تغییر است امری متغیر و غیر متیقن خواهد بود؟ واضح است، امری که خود دائماً در حال صیورورت و شدن و تغییر است به هیچ وجه نمی‌تواند موضوع معرفت حقیقی یعنی معرفت یقینی و پایدار قرار گیرد. پس اگر بخواهیم مبنایی ثابت و محکم

برای معرفت داشته باشیم بایستی آن را بر مبنای محکم و ثابت بنا کنیم. بنابراین افلاطون وارث دو جهان‌بینی مختلف و دو نگاه به هستی است؛ نگاه پارمنیدسی و نگاه هراکلیتوسی. از طرف دیگر افلاطون شاگرد سقراط است. با نگاهی به تاریخ فلسفه با این حقیقت مواجه می‌شویم که در زمان سقراط به واسطه شبهات و شکوک سوفسطائیان فضایل اخلاقی و مبنای معرفت بشری در زیر سایه سنگین این شبهات دچار نوعی تیرگی و ابهام شده است. در چنین شرایطی سقراط به‌عنوان یک فیلسوف وارد میدان شده و سعی کرد تا با ابتناء اخلاق و معارف بشری بر اصولی کلی و لایتغیر از حریم این معارف دفاع کند. افلاطون نیز در ادامه راه استاد خود سعی بر این داشت تا مبنای محکمی برای معرفت و اصول اخلاقی بنا نهد. بنابراین می‌توان گفت نظریه مثل افلاطونی بهترین راه حل برای مشکلاتی بود که وی فراروی خود می‌دید. افلاطون با قائل شدن به دو ساحت در عالم یعنی ساحت بودن و ساحت شدن یا ساحت معقولات و محسوسات توانست بین دو نگاه پارمنیدسی و هراکلیتوسی جمع کرده و نظریه میانه‌ای ارائه دهد که در عین حال که تغییر و سیورورت موجود در عالم محسوس را امری واقعی و نه خیالی می‌داند به ساحتی قائل است که در آن هیچ گونه سیورورت و شدنی راه ندارد و بدین وسیله مبنای محکمی برای معارف بشری و فضایل اخلاقی ایجاد نماید.

به همین دلیل اگر مثل افلاطونی قرار است مبنایی محکم برای معرفت و فضایل اخلاقی ایجاد نماید، حداقل بایستی دارای دو ویژگی باشد ۱- کلیت؛ ۲- ثبات (Plato, 1971: Phaedo, 78). همان‌طور که اشاره شد مهمترین کارکرد نظریه مثل افلاطونی در فلسفه وی تأسیس مبنایی محکم برای معرفت و فضایل اخلاقی است. وی در حقیقت با تمایز دو‌گونه از معرفت از یکدیگر یعنی پندار و علم به این نتیجه می‌رسد که متعلق آنها نیز بایستی در جهان خارج متفاوت باشند.

«پندار را که واسطه‌ای است میان دانایی و نادانی، متعلق به موضوعی خواهیم دانست که میان هستی و نیستی جای دارد» (Plato, 1971: Republic, 478). بنابراین وی از تمایز مراتب معرفت یعنی معرفت حقیقی (علم) و معرفت ظنی (پندار) به تمایز در مراتب عالم واقع می‌رسد و عالم واقع را دارای دو ساحت می‌داند، ساحت بودن و ساحت شدن.

بر این اساس هر چند معرفت‌شناسی افلاطون جدای از هستی‌شناسی وی نیست اما می‌توان گفت معرفت‌شناسی از نظر وی مقدم بر هستی‌شناسی است به همین دلیل اگر بخواهیم ویژگی‌های مثل افلاطونی را از نقطه نظر هستی‌شناسانه بررسی کنیم و ببینیم این صورت‌ها چگونه حقایقی هستند بهتر است در درجه اول ببینیم معرفت حقیقی از نظر افلاطون چگونه معرفتی است و به چه اموری تعلق می‌گیرد تا از این رهگذر بتوانیم به درک بهتری از حقیقت مثل و ویژگی‌های آنها نایل شویم.

از نظر افلاطون معرفت حقیقی اولاً، بایستی خطا ناپذیر و ثانیاً، در مورد آنچه که هست باشد (Plato, 1971: Theaetetus. 152). بنابراین معرفت حقیقی به امور محسوس تعلق نمی‌گیرد چون این امور دائماً در حال تغییر و سیورورت هستند و علم به این امور نیز متناسب با متعلق آن دائماً در حال تغییر می‌باشد. وی این حقایق را که دائماً در حال سیورورت و شدن می‌باشند موجود و هست به معنی واقعی کلمه نمی‌داند و آنها را در مرز بین وجود و لا وجود قرار می‌دهد. «پس روشن شد که چیزهای کثیر که به نظر توده مردم زیبا و شریف جلوه می‌کنند، همچنین چیزهایی که با صفتی دیگر از همان قبیل نمودار می‌شوند، میان موجود به معنی حقیقی و لا وجود به معنی حقیقی در نوسانند» (Plato, 1971: Republic. 479). بنابراین هیچ حکمی به صورت ثابت و خطاناپذیر نمی‌توان در مورد آنها صادر کرد. از سوی دیگر متعلقات معرفت حقیقی نمی‌توانند امور جزئی باشند چرا که از یک سو امر جزئی همواره به واسطه حس درک می‌شود و در بالا اشاره کردیم امر محسوس نمی‌تواند متعلق معرفت حقیقی باشد و از سوی دیگر کیفیات و خواصی که ما در امور جزئی می‌بینیم همگی نسبی و غیر مطلق هستند. یعنی مثلاً وقتی امور جزئی زیبا را درک می‌کنیم هر یک از این امور تا اندازه‌ای زیبا و تا اندازه‌ای زشت، از نقطه نظری زیبا و در عین حال از نقطه نظر دیگری زشت است. بنابراین هیچ حکمی به نحو مطلق نمی‌توان در مورد زیبایی این امور صادر کرد و نه تنها در مورد زیبایی بلکه در مورد هیچ یک از ادراکات جزئی نمی‌توان احکام مطلق، دائمی و خطاناپذیر صادر کرد. بنابراین متعلقات معرفت حقیقی بایستی از نوعی کلیت برخوردار بوده و از جمله حقایق معقول باشند.

در مجموع می‌توان گفت متعلقات معرفت حقیقی از نظر افلاطون بایستی ذوات عینی مجرد و ثابتی باشند که از نوعی کلیت و شمول و اطلاق نسبت به امور مادون خود برخوردارند. وی از این ذوات عینی در اکثر موارد با نام idea یا eidos (ایده) یاد می‌کند. هر چند در برخی از موارد از نام‌های دیگری از جمله صورت (form) و معنی^۱ نیز استفاده می‌کند.

وی در جمهوری می‌گوید: «از یک سو می‌گوییم که چیزهای زیبا به مقدار کثیر، چیزهای خوب به مقدار کثیر و همچنین چیزهایی که دارای صفاتی دیگرند، به مقادیر کثیر، هستند. هر یک از آنها را نیز از راه بیان تعریف می‌کنیم. از سوی دیگر از خود زیبایی و خود نیکویی و از خود هر چیز سخنی می‌گوییم، به این معنی که هر چیزی را که یک بار به صورت کثیر قبول کرده‌ایم، این بار به صورت مفهومی واحد یا ایده‌ای واحد می‌پذیریم چنانکه گویی کثیر در عین حال واحدی است، و آن واحد را ذات و ماهیت چیزهای کثیر می‌نامیم.» (Plato, 1971: Republic. 507). بنابراین به نظر می‌رسد که

۱- به عنوان مثال در محاوره مهمانی وی از واژه معنی به جای ایده استفاده می‌کند.

وی صور را همان حقایق مشترک و کلی می‌داند که ما در ضمن افراد کثیر درک می‌کنیم و این حقایق مشترک و کلی از نظر وی ذواتی عینی هستند و نه صرفاً اموری ذهنی و به وسیله این ذوات عینی کثرت موجود در امور محسوس را به وحدت صور یا ایده‌های آنها در سطحی بالاتر ارجاع می‌دهد. به همین دلیل از نظر افلاطون مثل یا همان ایده‌ها تنها متعلقات حقیقی معرفت می‌باشند. و هرگونه آگاهی که متعلق آن امری غیر از مثل باشد به هیچ وجه شایستگی نام معرفت را نداشته و بایستی صرفاً آن را نوعی پندار دانست.

ارسطو به‌عنوان شاگرد افلاطون، اولین منتقد جدی آثار اوست. از نظر وی هر چند معرفت حقیقی تنها از طریق علم به کلیات و صور معقول متحقق می‌شود. اما این صور به هیچ وجه به صورت اموری مجرد از ماده موجود نمی‌باشند و به همین دلیل وی نظریه مثل افلاطونی را رد کرده و اشکالاتی جدی بر آن وارد می‌کند (Aristotle, 1984: Meta. a 990-993). از نظر ارسطو این صور کلی در حقیقت کلیاتی انضمامی هستند که عقل در ضمن عمل تعقل و به مدد نور عقل فعال این صور کلی را از ادراکات جزئی انتزاع می‌کند.

در واقع می‌توان گفت همان رابطه قوه و فعل که ارسطو در کل فلسفه خود برای تبیین هرگونه ضرورت و شدن از آن استفاده می‌کند، در نظریه معرفت وی نیز به صورت تبدیل معقول بالقوه به معقول بالفعل در روند تعقل نمایان می‌شود (دارودی علی مراد، ۱۳۴۹: ۷۸-۷۷). به همین دلیل وی برخلاف افلاطون نفس را امری جسمانیة الحدوث می‌داند که در ابتدا به‌عنوان صورت با بدن به‌عنوان ماده آن متحد می‌شود (Aristotle, 1984: De Anima. 412a19-21). از آنجا که نفس به‌عنوان صورت جسمانی در ابتدای امر تنها می‌تواند به امور هم‌ساخت خود به طور مستقیم علم داشته باشد، بنابراین معرفت از ادراک حسی که در ضمن آن نفس می‌تواند به ادراک صور منطبق در ماده نایل شود آغاز شده، و سپس به ادراک صور جزئی مجرد از ماده خارجی یعنی همان ادراک خیالی رسیده و در نهایت به ادراک معقولات یا صور محض ختم می‌شود؛ و تنها در پرتو همین صور معقولات محض است که انسان می‌تواند به معرفت حقیقی نایل شود.

اما سؤال اینجاست که چگونه معقول بالقوه که در ضمن ادراک حسی موجود است به معقول بالفعل مجرد از ماده تبدیل می‌شود. بر اساس مبانی فلسفی ارسطو باید گفت تبدیل هر امر بالقوه به امری بالفعل به عشق و شوق غایتی که خود واجد فعلیت و کمال آن امر می‌باشد متحقق می‌شود. از این رو می‌توان گفت هر چند ارسطو به مثل افلاطونی به‌عنوان حقایق معقول پیشینی معتقد نمی‌باشد، اما وی به نحوی بر وجود حقایق معقول به‌عنوان غایات حرکت و سیر از قوه به فعل در فلسفه تأکید می‌کند که البته فوق تمامی این غایات، همان غایة الغایات یا فکر فکر قرار دارد که خود

عین کمال است که تمامی حرکات و دگرگونی‌ها به شوق آن غایت حقیقی متحقق می‌شود. بنابراین تبدیل صور معقول بالقوه به صور معقول بالفعل که همراه با تبدیل عقل بالقوه به عقل بالفعل نیز می‌باشد به شوق همان غایت نهایی یعنی فکر فکر که خود در اوج معقولیت و فعلیت است متحقق می‌شود. بنابراین هر نوع ادراک عقلی در حقیقت در پرتو آن فعلیت محض و به واسطه آن ممکن می‌باشد (Aristotle, 1984: Meta. λ 1072-1073; DE Vogel C. j, 1966).

از سوی دیگر ارسطو برخلاف افلاطون نفس را امری حادث می‌داند که به‌عنوان صورتی با بدن متحد می‌شود، و بنابراین هیچ‌گونه معرفت پیشینی برای نفس میسر نیست. از این رو ارسطو رکن دیگر نظریه معرفت افلاطونی را نیز رد کرده و معرفت را برخلاف افلاطون از سنخ تأسیس می‌داند و نه تذکر.

هر چند افلاطون و ارسطو نقاط افتراق فراوانی با یکدیگر دارند، اما این دو حداقل در یک نقطه اتفاق نظر دارند و آن اینکه هر دوی آنها نگاه کثرت‌گرایانه به واقعیت داشته و سعی می‌کنند تا این کثرت را در ضمن وحدت حقایقی کلی در سطحی بالاتر ببینند. اما از نظر افلاطون این کلیات ذوات عینی مجرد و متحقق در خارج می‌باشند که نفس صرفاً آنها را مشاهده می‌کند. حال آنکه از نظر ارسطو این کلیات، کلیاتی انضمامی هستند که در ضمن افراد موجود بوده و نفس این کلیات را از ادراکات جزئی انتزاع می‌کند.

ملاصدرا در فلسفه خود راهی کاملاً متفاوت می‌پیماید. وی در پرتو اصولی از قبیل اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود به تفسیر جدیدی از واقعیت دست می‌یابد. از نظر وی آنچه که شایستگی نام واقعیت دارد، همان حقیقت عینی وجود است که این حقیقت عینی وجود، عین خارجیت و تحقق بوده و منشأ هرگونه اثر است (ملاصدرا، ۱۳۷۶: ۸۲-۴۳). حقیقت وجود از چنان شمول و کلیتی برخوردار است که هیچ واقعیتی حتی مفاهیم و صور ذهنی و یا نازل‌ترین حقایق موجود در عالم از دایره شمول آن بیرون نمی‌باشد (همان: ۴۲-۳۵).

حقیقت عینی وجود امر واحد ذو مراتبی است (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۱، ۷۴-۷۱)، که از هر مرتبه از آن می‌توان معنایی را انتزاع کرد. بنابراین ملاصدرا برای اولین بار در فلسفه خود توانست شکاف بین وحدت و کثرت را که میراث فلسفه یونان است از میان برداشته و با بنا نهادن فلسفه خود بر چنین حقیقتی، به درستی ادعا کند که بازگشت وحدت و کثرت هر دو به امری واحد است، که آن امر واحد همان حقیقت عینی وجود است.

فلسفه صدرا با گذر از مفهوم به حقیقت عینی وجود مرز فلسفه‌های مشائی پیش از خود را در نوردید و با قرار دادن حقیقت واحد ذو مراتب وجود به جای انوار متکثره، حدود فلسفه اشراقی را

پشت سر گذاشت. بنابراین وی فلسفه خود را بر حقیقتی بنا نهاد که به معنای واقعی کلمه در عین وحدت، کثیر و در عین کثرت واحد است. و به درستی می‌توان ادعا کرد که پیش از وی نه ابن سینا و نه شیخ اشراق هیچ یک در فلسفه خود به این مهم نایل نشده بودند. زیرا ابن سینا بعد از تفسیر واقعیت به موجود، موجود را به واجب و ممکن تقسیم کرده و برای موجود ممکن نیز دو جنبه در نظر می‌گیرد ۱- جنبه ماهوی (امکانی)؛ ۲- جنبه وجودی (ابن سینا، ۱۳۷۵: ج ۳، ۲۰-۱۸). بنابراین از نظر ابن سینا نیز حقایق خارجی اموری متکثرند و تنها می‌توان با نظر به جنبه وجودی آنها به کثرتی تشکیکی رسید. از نظر شیخ اشراق نیز حقایق خارجی در حقیقت انوار متکثرند و نه حقیقتی واحد و ذو مراتب (شیخ اشراق، ۱۳۸۰: ج ۲، حکمة الاشراق، ۱۰۶).

اما بر اساس تفسیری که ملاصدرا از واقعیت ارائه می‌دهد، هر امر متحقی در خارج به تبع حقیقت عینی به وجود دارای مراتب متفاوتی است که از بالاترین مرتبه آن یعنی حقیقت عقلانی؛ که امری کلی و ثابت است آغاز شده و به مراتب نازل آن یعنی حقیقت مادی که به واسطه ویژگی ذاتیش و بنا بر اصل حرکت جوهری امری متغیر و در سیلان می‌باشد می‌رسد. بنابراین ملاصدرا به هیچ وجه تقسیم افلاطونی عالم به دو ساحت بودن و شدن را نپذیرفته و به جای آن به دو مرتبه از وجود یعنی وجود ثابت و وجود سیال اشاره کرده (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۳، ۲۳-۲۰)، و شدن را نوع و قسمی از بودن قرار می‌دهد و نه تقسیم آن. به همین دلیل در فلسفه خود گرفتار آن نوع جدایی بین عالم محسوس و عالم معقول که از مشکلات فلسفه افلاطون است، نمی‌شود.

در مجموع می‌توان گفت که ملاصدرا وجود حقایق معقول به عنوان اموری ثابت و کلی که بالاترین مرتبه کمال انواع محسوس می‌باشند را می‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۲، ۶۲). از نظر وی مثل در حقیقت سلسله‌ای از عقول عرضی هستند که دون عقول طولیه و فوق عالم ماده قرار دارند، که حافظ و رب النوع انواع عالم محسوس می‌باشند. در حقیقت از همین جا تفاوت مثل با اعیان ثابتة نزد عرفا مشخص می‌شود. چرا که اعیان ثابتة عرفا به هیچ وجه از نظر جایگاه و وجودی با عقول عرضی فلاسفه قابل مقایسه نیستند. اعیان ثابتة از مقام صقع ربوبی بوده و به هیچ وجه نمی‌توان آنها را مادون عقول طولی و مافوق امور محسوس قرار داد. اما مثل یا همان عقول عرضی مافوق امور محسوس بوده و از نوعی کلیت و شمول وجودی نسبت به این امور برخوردارند. البته کلیت این امور نیز نه به معنی کلیت مفهومی، بلکه به معنی کلیت اطلاقی و وجودی است. هر چند می‌توان این حقایق کلی عقلی را که خود ملاصدرا در آثار مختلفش بر وجود آنها صحه گذاشته و برای آن براهینی اقامه می‌کند، از نظر شأن و مرتبه وجودی هم رده مثل افلاطونی دانست. اما نباید فراموش کرد که وی بر اساس مبانی فلسفی خود به هیچ وجه علم پیشین نفس به این حقایق را نمی‌پذیرد.

ملاصدرا مانند بسیاری از فلاسفه پیشین از جمله ابن سینا و شیخ اشراق بر این حقیقت تأکید دارد که معرفت تأسیس است و نه تذکر. اما تبیینی که از مراحل مختلف معرفت و چگونگی حصول آنها در فلسفه خود ارائه می‌دهد با فلاسفه پیش از وی تا حدود زیادی متفاوت است. اصولاً نظریه معرفت افلاطونی در عالم اسلام مورد قبول واقع نشد و در برخی از موارد با مخالفت‌های شدیدی نیز روبرو شد. حتی شیخ اشراق نیز که در بین فیلسوفان مسلمان به فیلسوف افلاطونی مشرب مشهور است به هیچ وجه نظریه معرفت افلاطونی مبنی بر تذکر دانستن معرفت را نپذیرفته و معرفت را از سنخ تأسیس می‌داند. زیرا عموم فیلسوفان مسلمان و حتی غالب عرفا و متکلمین نفس انسانی را امری حادث می‌دانند و نه قدیم و بنابراین علم پیشین نفوس به حقایق عقلی را نیز به هیچ وجه نمی‌پذیرند. ملاصدرا نیز از این قاعده مستثنی نبوده و نفس انسانی را امری جسمانی‌الحدوث می‌داند که در قوس صعود و در اثر حرکت جوهری می‌تواند به درک حقایق معقول نایل شود (ملاصدرا، ۱۹۹۹؛ ج ۸، ۳۸۸-۳۳۰). بنابراین از نظر وی نیز معرفت از سنخ تأسیس است نه تذکر.

ملاصدرا ضمن پذیرش نظر افلاطون مبنی بر وجود نوعی تناظر بین مراتب معرفت و مراتب عالم واقع، از وجود مراتب مختلف در معرفت بشری برای اثبات وجود عوالم مختلف استفاده کرده و به این حقیقت اشاره می‌کند که تحقق مراتب مختلف معرفت برای نفس به معنی سیر نفس در عوالم مختلف و تحقق اطوار و شئون متفاوت برای آن می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۹۹؛ ج ۳، ۵۰۵). از نظر وی معرفت بشری از ادراک حسی و به تبع آن ادراک خیالی آغاز می‌شود. اما برخلاف ارسطو و تمامی اخلاف خود، نفس را نه قابل و محل ادراکات و صور حسی و خیالی، بلکه فاعل و مبدأ این ادراکات می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱؛ ۲۶-۲۴). بر این اساس حصول شرایط لازم ادراک حسی و خیالی باعث می‌شود تا نفس به‌عنوان فاعل این صور، به ایجاد آنها بپردازد. چرا که ادراک از هر نوعی که باشد امری مجرد است و بنابراین هیچ گونه ابزار و آلات جسمانی نمی‌تواند به‌عنوان محل یا قابل این صور در نظر گرفته شود. در مرتبه بالاتر با تکامل نفس بشری به واسطه حرکت جوهری و تحقق شرایط لازم، نفس می‌تواند به مشاهده صور مثالی و عقلی اشیاء بپردازد. اما همان‌طور که اشاره شد این مشاهده نه یک مشاهده پیشینی بلکه مرحله‌ای از تکامل نفس بشری در همین نشأه مادی است. اما از نظر ملاصدرا مراتب تکامل معرفتی نفس انسانی به همین‌جا ختم نمی‌شود، بلکه نفس می‌تواند با قدم گذاشتن به ساحت وجود به نوعی اتحاد وجودی با حقایق اشیاء دست یابد. در این مرحله نفس دیگر به مشاهده حقایق معقول از راه دور اکتفا نکرده بلکه از نظر وجودی با این حقایق معقول متحد می‌شود. در این مرحله است که دوئیت بین عاقل و معقول یا همان سوژه و ابژه که از معضلات

فلسفه به خصوص فلسفه غرب است از بین رفته و عاقل و معقول با یکدیگر متحد می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج: ۳، ۳۲۶-۳۱۲).

رابطه مثل با نفس

افلاطون در فلسفه خود به درستی به این حقیقت توجه کرده است که اگر قرار باشد، معرفت عقلانی بر حقایق مجرد و غیر مادی که دارای کلیت و ثبات باشند بنا شود، در آن صورت بایستی توجیهی منطقی برای معرفت نفس بشری به این‌گونه حقایق ارائه دهد. چرا که اولین سؤالی که در مواجهه با نظریه معرفت افلاطونی به ذهن خطور می‌کند این است که چگونه نفس به‌عنوان امری قرین ماده که در طول زندگی خود در این عالم همراه بدن بوده و به واسطه بدن اعمال ادراکی و حرکتی خود را انجام می‌دهد می‌تواند به معرفت مثل به‌عنوان حقایق کلی و مجرد از ماده نایل شود. آیا اصولاً امکان چنین معرفتی برای نفس بشری وجود دارد؟ وی برای پاسخ به این سؤال راهی بس دشوار را در فلسفه خود طی می‌کند. از نظر وی نفس بشری دارای اجزائی است که شریفترین این اجزاء همان عقل یا (nous) می‌باشد (Plato, 1971: Republic.444; Timaeus 69,70). که این جزء نفس از نظر افلاطون امری ازلی و ابدی است. و نفس به واسطه همین جزء در حیات پیشین خود توانسته تا حقایق معقول یا همان مثل را مشاهده نماید (Plato, 1971: Phaedo. 72-77). حیات دنیوی به منزله هبوط و سقوط نفس از محل اعلای خود به زندان یا غار عالم محسوس است و انسان‌ها تنها در این حیات با مشاهده سایه‌ها یا اظلال حقایق معقول معرفت پیشین خود را یادآوری می‌کنند. بنابراین از نظر افلاطون معرفت برای عموم افراد بشر از سنخ تذکر است و نه تأسیس. تنها برخی از افراد با تلاش و مجاهده و به مدد دیالکتیک می‌توانند خود را از غار عالم محسوس بیرون کشیده و از عالم سایه‌ها روی‌گردان شده و در پرتو ایده خیر که بالاترین ایده‌ها و در حقیقت خورشید عالم معقول است، به مشاهده دوباره این صور یا حقایق معقول نایل شوند (Plato, 1971: Republic.506-518). بنابراین علم النفس افلاطون در هماهنگی کامل با نظریه معرفت وی می‌باشد.

افلاطون نفس انسانی را امری قدیم دانسته و دلایل متعددی برای این مدعا ذکر می‌کند. اما سؤال اینجاست که آیا نفس بما انه نفس قدیم است و یا اینکه جزء عقلانی نفس امری قدیم می‌باشد. در حقیقت بایستی اذعان داشت که از نظر افلاطون ازلیت و ابدیت صفت جزء عقلانی نفس (nous) می‌باشد. اما به نظر می‌رسد این عقل نه یک عقل کلی بلکه عقلی متعین و جزئی می‌باشد. چرا که اگر چنین نباشد هبوط این عقل و تعلق آن به بدن به هیچ وجه قابل تصور و درک

نخواهد بود. مضاف بر اینکه وی به صراحت عقل را جزئی از اجزاء سه گانه نفس می‌داند. در حقیقت از همین جا مشکل بزرگ فلسفه افلاطون مشخص می‌شود و آن همانا تبیین رابطه نفس یا به تعبیر دقیق‌تر عقل با بدن است. یعنی عقل به‌عنوان شریفترین و عالیترین جزء نفس که خود از سنخ مثل است چگونه می‌تواند با بدن ارتباط برقرار نماید. به همین دلیل رابطه نفس و بدن در فلسفه افلاطون در حقیقت نوعی رابطه عرضی است و نه رابطه طبیعی و ذاتی. یعنی بدن به منزله محل یا قفسی است که نفس چند صباحی در آن حلول می‌کند و بر این اساس هیچ محذوری وجود نخواهد داشت که نفس از این بدن خارج شده و در بدن دیگری حلول نماید.

اما ارسطو برخلاف افلاطون بر این عقیده است که نفس در ابتدا به‌عنوان صورت یا کمال با بدن متحد می‌شود و از آنجا که نفس در ابتدا امری جسمانی است (Aristotle, 1984: De Anima. 412a19-21). بنابراین هیچ گونه سختی با حقایق مجرد و معقول نداشته و نمی‌تواند به طور مستقیم به ادراک این حقایق نایل شود. بلکه از نظر وی هرگونه ادراکی از ادراک حسی آغاز می‌شود. به همین دلیل، هرچند ارسطو می‌تواند رابطه نفس و بدن را تا حدی تبیین نماید (Barnes 1995: 179) در تبیین و توجیه حصول معرفت عقلانی برای نفوس جزئی و بقای این نفوس دچار مشکل می‌شود. به عبارت دیگر ارسطو با این مشکل مواجه است که نفسی که خود از سنخ صور مادی است چگونه می‌تواند به ادراکی عقلانی نایل شود و بالاتر از آن چگونه می‌توان بقای چنین نفسی را به نحوی فلسفی تبیین کرد. در حقیقت بایستی اذعان کرد که پاسخ به این دو سؤال در فلسفه ارسطو به هیچ وجه آسان نمی‌باشد. به طور اجمال می‌توان گفت بنا بر عقیده ارسطو در حقیقت ادراک عقلی کار عقل است و نه کار نفس، اگر هم چنین ادراکی به نفس نسبت داده می‌شود به این دلیل است که این عقل است که در نفس می‌اندیشد و بقای نفس نیز در پرتو بقای همین عقل قابل تفسیر است. اما در اینکه آیا این عقل عقلی بیرون و کلی یا عقلی درونی و جزئی است بین شارحان ارسطو اختلاف نظر وجود دارد. بنابراین در مجموع می‌توان گفت فلسفه ارسطو در تبیین چگونگی تحقق معرفت عقلانی برای نفوس جزئی و بقای آنها با مشکلی جدی مواجه است.

شاید اولین فیلسوفی که به درستی متوجه این اشکال جدی در فلسفه ارسطو شده و بر اساس مبانی دقیق فلسفی خود در صدد حل آن بر آمده ابن سینا باشد. وی با تمایز بین دو جنبه ذاتی و فعلی نفس بر این حقیقت تأکید می‌کند که نفس انسانی امری ذاتاً مجرد است که در مقام فعل واجد نوعی تعلق تدبیری به بدن است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۶۳). از نظر وی نفس انسانی به‌عنوان حقیقتی مجرد امری حادث است که وقتی بدن شکل گرفته و مزاج کامل شود از ناحیه افاضه کننده

صور بر بدن افاضه می‌شود. به همین دلیل وی به هیچ وجه نفس را صورتی مادی ندانسته و از نفس به عنوان کمال یاد می‌کند.

ابن سینا پس از تمایز دو جنبه ذاتی و فعلی نفس ادراک عقلی را به جنبه ذاتی نفس که خود از سنخ مجردات است نسبت داده و از این راه ضمن تبیین رابطه نفس با بدن بقای نفوس جزئی را نیز اثبات می‌کند. «ان جوهر النفس له فعلاّن: فعل له بالقیاس الی البدن و هو السیاسه و فعل له بالقیاس الی ذاته و الی مبادته و هو الادراک بالعقل» (ابن سینا ۱۳۷۵ الف: مقاله پنجم، فصل دوم، ۳۰۱). وی هر چند توانست تا حدی مشکل فلسفه ارسطو را حل می‌کند. اما هنوز جای این سؤال در فلسفه وی باقی است که چگونه امری ذاتاً مجرد می‌تواند تعلقی تدبیری به بدن داشته باشد و یا اصولاً چگونه می‌توان بین دو مقام ذات و فعل در نفس بشری تمایز قائل شد؟ اینها سؤالاتی است که تنها در فلسفه ملاصدرا و بر اساس مبانی دقیق فلسفی وی پاسخ به آنها میسر خواهد شد.

ملاصدرا با تمایز بین دو قوس صعود و نزول در عالم هستی، ضمن پذیرش وجود پیشین نفوس بشری به عنوان حقیقتی کلی و عقلانی در مرتبه علل و مبادی این نفوس، بر این حقیقت تأکید می‌کند که این وجود پیشین را نمی‌توان و نباید مناط معرفت عقلانی نفوس بشری به عنوان افراد متعین حقیقت انسانی دانست (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۸، ۳۴۷-۳۴۶). وی با تأکید بر این امر که نفس بودن نفس به تعلق آن به بدن است ضمن رد نظریه سینوی مبنی بر تمایز بین دو جنبه ذاتی و فعلی نفس، تعلق تدبیری به بدن را ذاتی نفس می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۸، ۱۱۰۸).

ملاصدرا در قوس صعود نفس انسانی را امری حادث به حدوث جسمانی می‌داند که در ابتدا به عنوان صورتی مادی یا بدن متحد می‌شود و یا به عبارت دقیق‌تر نفس در ابتدا به عنوان امری جسمانی محصول و ثمره طبیعی بدن است. بر اساس اصل وحدت تشکیکی وجود در حقیقت بدن و نفس هر دو از مراتب یک وجود واحد می‌باشند و نه دو حقیقت و وجود جدای از یکدیگر. اما بنا بر اصل حرکت جوهری همین صورت مادی می‌تواند تا اندازه‌ای تکامل یابد که به مرتبه تجرد یا همان مرتبه عقول رسیده و یا حتی از این حد نیز فراتر رفته و به مرتبه فوق تجرد نایل شود.

بنابراین ملاصدرا با تبیین جدیدی که از چیستی نفس در فلسفه خود ارائه می‌دهد، هم می‌تواند رابطه نفس و بدن را به نحو فلسفی تبیین نماید هم چگونگی تحقق معرفت عقلانی و مسئله بقای نفوس جزئی را در فلسفه خود حل نماید.

بر اساس اصل حرکت جوهری نفس انسانی که در ابتدا خود صورتی از صور طبیعی است می‌تواند بر اثر اشتداد و تکامل وجودی، در اطوار و مراتب مختلف حقیقت هستی سیر کرده و تا مرتبه حقایق عقلانی و مجرد نیز ارتقاء یابد. بنابراین از نظر ملاصدرا نیز معرفت از ادراک حسی

آغاز شده و به ادراک حقایق معقول و حتی بالاتر از آن می‌انجامد. از این رو وی نیز مانند تمامی فلاسفه پیش از خود ادراک پیشینی حقایق معقول به وسیله نفس را رد می‌کند. اما تبیینی که وی از چگونگی حصول مراتب مختلف معرفت برای نفس ارائه می‌دهد یا تبیین فلاسفه پیش از خود تا حد زیادی متفاوت است که پیش از این، بدان پرداخته شد.

نظریه معرفت افلاطونی در حقیقت مستلزم نوعی نگاه بدبینانه به دنیاست. بر اساس این نظریه نفس انسانی از جایگاه ازلی خود هیوط کرده و در این دنیا به منزله زندانی و اسیری است که باید برای نجات خود به آن پشت کرده و خود را از آن رهایی دهد. نگاهی که حداقل نزد برخی فیلسوفان مسیحی قرون وسطی که دارای گرایشات نوافلاطونی می‌باشند مورد قبول واقع می‌شود. بر اساس این نگاه بین طبیعت و مابعدالطبیعه یا عالم محسوس و عالم معقول چنان شکاف عظیم و گسترده‌ای وجود دارد، که رسیدن به یکی از این دو ساحت مستلزم پشت کردن به ساحت دیگر است. بعد از افلاطون هر چند فلاسفه سعی کردند تا با طرح مبانی جدید و ارائه نگاهی نو، این شکاف را از بین ببرند موفق به چنین کاری نشدند. اگرچه فیلسوفانی از قبیل ارسطو، ابن سینا، شیخ اشراق، که پیش‌تر به نظرات ایشان اشاره شد، هر یک به سهم خود گامی در این جهت برداشتند.

بدون شک اولین بار در فلسفه ملاصدراست که این شکاف یا جدایی بین عالم محسوس و معقول از بین می‌رود. بر اساس نظریه ملاصدرا عالم محسوس و معقول نه دو ساحت جدای از یکدیگر بلکه هر دو از مراتب حقیقت عینی واحد وجود می‌باشند. و نفس انسانی که خود در ابتدا امری جسمانی و صورتی از صور مادی است، تنها موجودی است، که می‌تواند به واسطه حرکت جوهری یا اشتداد وجودی در تمامی این مراتب سیر کرده و در آن واحد در نشأت مختلف حاضر باشد. بنابراین از نظر ملاصدرا برای نفوس کامله بشری، اقبال به عالم معقول و حقایق علوی به هیچ وجه به معنی پشت کردن به عالم محسوس و نشأء طبیعت نمی‌باشد.

رابطه مثل (عالم معقول) با عالم محسوس

بحث رابطه مثل با امور جزئی و محسوسات بحث انگیزترین بخش در نظریه مثل است. به طوری که در طول تاریخ نوک پیکان اکثر منتقدان نظریه مثل از جمله ارسطو این بخش از این نظریه را نشانه رفته است. اما نباید فراموش کرد که افلاطون خود به مشکلاتی که در تبیین رابطه مثل با امور جزئی فرا راه وی وجود داشته واقف بوده و در آثار خود بدانها اشاره کرده است و به همین دلیل اکثر انتقاداتی که بعدها از ناحیه منتقدین بر این بخش از نظریه مثل وارد شده ریشه در آثار خود افلاطون دارد.

افلاطون اگر چه در آثار خود به طور پراکنده به این بحث پرداخته است اما در بین رساله‌های وی رساله پارمنیدس تنها رساله‌ای است که افلاطون در آن به نحو مفصل و مبسوط این بحث را مطرح می‌کند. به طور کلی افلاطون در این رساله و رسائل دیگر خود دو نحو رابطه را برای تبیین ارتباط بین مثل و امور جزئی پیشنهاد کرده است که این دو نحوه رابطه عبارتند از بهره‌مندی (متکسیس) و شباهت یا تقلید (میمزیس) و سپس خود در رساله پارمنیدس، از زبان وی (پارمنیدس) اشکالات جدی بر هر دو پیشنهاد وارد کرده و به هیچ یک از این اشکالات پاسخ نمی‌دهد (Plato, 1971: Parmenides).

در حقیقت به نظر می‌رسد از نظر افلاطون تمامی این تعابیر استعاراتی است برای بیان یک حقیقت معقول که تنها به مدد عقل می‌توان آن را دریافت و هنوز فلسفه وی به آن حد از بلوغ و تکامل نرسیده است تا بتواند این رابطه را به نحو معقول و فلسفی تبیین نماید و همه این تعابیر صرفاً برای تقریب ذهن است. به همین دلیل است که خود افلاطون در رساله فایدون در بیان رابطه ایده‌ها با محسوسات از زبان سقراط چنین می‌گوید: «وقتی می‌گویند فلان چیز زیباست برای آنکه رنگ شکفته‌ای دارد یا اعضای آن با هم متناسبند و یا به علتی دیگر از این قبیل، من هر علت و سبب دیگر را که جز مشوش ساختن ذهن من سودی ندارد کنار می‌گذارم و با کمال سادگی و شاید ساده‌لوحی خاص خود، فقط همین یک پاسخ را درست می‌شمارم و می‌گویم زیبایی آن چیز هیچ علت دیگری ندارد جز خود زیبایی و برای من فرقی نمی‌کند که ارتباط خود زیبایی با آن چیز از راه حضور در آن یا حلول در آن چگونه باشد. چه در این باره هیچ ادعایی ندارم بلکه همین قدر می‌دانم که چیزهای زیبا فقط در پرتو خود زیبایی زیبا هستند» (Plato, 1971: Phaedo. 100). با توجه به آنچه که در بالا گفته شد به وضوح روشن است که افلاطون خود هیچ گونه ادعایی در مورد تبیین چگونگی رابطه مثل با امور جزئی ندارد و تنها به سادگی می‌پذیرد که امور جزئی در پرتو مثل شناخته می‌شوند.

به همین دلیل ما بر آنیم که از نظر افلاطون رابطه مثل با امور جزئی از جمله حقایقی است که هر چند به مدد تجربه عقلانی محض درک می‌شود لیکن هیچگاه نمی‌توان این ارتباط را بر اساس مبانی فلسفی وی تبیین کرد. این ادعای ما زمانی بیشتر تقویت می‌شود که در قسمت دوم رساله پارمنیدس که در مورد واحد است کمی تأمل کنیم. افلاطون در این بخش از زبان پارمنیدس نشان می‌دهد که هر وصفی که برای واحد بیان کنیم می‌توان متناقض آن وصف را نیز به آن نسبت دهد گویی افلاطون با این بیان می‌خواهد عدم توانایی خود را در مورد تبیین رابطه بین مثل و امور جزئی به نحوی توجیه کرده و بگوید حقایقی وجود دارند که به دلیل تعالی و علوشان نمی‌توان هیچ تعبیری

در مورد آنها به کار برد و زبان از بیان آنها قاصر است و هر تعبیری در مورد این امور در بر دارنده نوعی تناقض و تهافت می‌باشد.

R.E.Allen در مقاله خود بر این عقیده است که تمامی انتقادات وارد بر رابطه مثل و امور جزئی ناشی از این فرض غلط است که ما مثل و محسوسات را امور مستقلی تلقی کرده و سپس در صدد تبیین رابطه بین دو برآمده‌ایم. اما چون این فرض بنا بر مبانی فلسفه افلاطون اساساً غلط است هرگونه تلاشی نیز برای تبیین رابطه این دو با یکدیگر نیز بی نتیجه خواهد.

چرا که اگر ایده‌ها و محسوسات مستقل از یکدیگر موجود باشند در آن صورت رابطه بین آنها - حال این رابطه هر چه می‌خواهد باشد - یا امری موهوم و ذهنی است و یا امری خارجی و عینی است که واقعاً در عالم واقع متحقق است. اگر بگوییم این رابطه صرفاً امری موهوم و ذهنی است بنابراین این دو هیچ گونه رابطه‌ای در عالم واقع نخواهند داشت و در حقیقت بین آن دو جدایی و مفارقت محض وجود دارد و در نتیجه هیچ دلیلی وجود نخواهد داشت که برخی از امور جزئی را به وصف حقایق معقول متصف سازیم.

اما اگر بگوییم این رابطه واقعاً امری عینی و خارجی است، بنابراین ما به دو امر عینی و خارجی یعنی مثل و محسوسات امر سومی اضافه کرده‌ایم که همان رابطه بین این دو است که خود امری عینی و واقعی است و در نتیجه برای بیان رابطه آن با دو امر معقول و محسوس احتیاج به رابطی دیگر خواهیم داشت و این سلسله روابط تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت.

بنابراین بایستی از اساس این فرض غلط را کنار بگذاریم که صور و محسوسات هر یک امور مستقلی هستند بلکه به جای آن باید بگوییم محسوسات به خاطر نحوه تحققشان که عین صیورت و شدن است هیچ گونه استقلالی از خود ندارند و تحقق آنها عین ارتباط به مثل است. یعنی چنین نیست که ما دو چیز مستقل داشته باشیم و سپس در صدد تبیین ارتباط بین آن دو بر آییم. بلکه ما حقایق و ذوات عینی یا همان مثل و ایده‌ها را داریم که وجود محسوسات و امور جزئی به خاطر ضعف وجودی در حقیقت عین ارتباط و وابستگی به این مثل و صور است (R.E.Allen, 1998).

البته برای ما که با فلسفه اسلامی آشنا هستیم این تعبیر، تعبیر غریبی نیست و می‌توان گفت نزدیک به بیانی است که ملاصدرا در باب رابطه بین علت و معلول به طور کلی و رابطه بین مثل و امور محسوس به طور خاص مطرح می‌کند، که در ادامه همین بحث به آن خواهیم پرداخت. اگر چه شاید این بیان نظر نهایی افلاطون باشد که هرگز آن را به زبان نیآورده است اما با توجه به متن آثار افلاطون که بدست ما رسیده هیچگاه نمی‌توان چنین عقیده‌ای را از بیانات وی استنباط کرد. زیرا، اولاً؛ چنین طرز تلقی از رابطه مثل با محسوسات مستلزم این است که به نوعی هر یک از صور و مثل را

علت فاعلی امور محسوس مادون خود بدانیم. در حالی که ما می‌دانیم افلاطون هیچگاه چنین شأنی برای مثل و ایده‌ها قائل نبوده و در رساله تیمائوس به صراحت خلقت عالم محسوس را به خدایان و در رأس همه آنها خدای صانع (دمیورگ) نسبت می‌دهد و از نظر وی مثل تنها الگوهایی هستند که صانع از روی آنها جهان محسوس را خلق کرده است. بنابراین افلاطون هیچ گونه شأنی فاعلی به معنی علت وجود بخش برای این صور قائل نیست (Plato, 1971: Timaeus. 28-30).

ثانیاً: حتی خدای خالق (دمیورگ) که خالق جهان محسوس است آن را از عدم خلق نمی‌کند بنابراین خلقت از نظر افلاطون خلق از عدم نیست تا بگوییم که عالم محسوس در وجود وابسته به حقایق عالم معقول است بلکه خلقت از نظر افلاطون صرفاً نوعی نظم بخشیدن به ماده اولیه عالم است که خود امری ازلی است و در وجود وابسته به امر دیگری نیست.

بنابراین رابطه مثل با جزئیات آنها در فلسفه افلاطون همواره در هاله‌ای از ابهام باقی می‌ماند و فلسفه افلاطون به دلیل فقدان مبانی فلسفی لازم از عهده تبیین فلسفی آن بر نیامده و صرفاً به بیان استعاراتی از قبیل تقلید یا بهره‌مندی بسنده می‌کند.

ملاصدرا به دلیل مبانی دقیق فلسفی خود به هیچ وجه با مشکل افلاطون در تبیین رابطه مثل با امور محسوس مواجه نمی‌شود. زیرا وی به هیچ وجه محسوسات را امری مستقل از حقایق معقول نمی‌داند تا سپس در صدد تبیین رابطه بین آن دو بر آید. بلکه وی اساساً از ابتدا همان‌طور که A.E.Allen در مقاله خود اشاره کرده است، این فرض غلط را در تبیین رابطه مثل با محسوسات کنار می‌گذارد. همان‌طور که پیش از این اشاره شد ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفه خود یعنی اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود به تبیین جدیدی از واقعیت دست می‌یابد و در پرتو این تفسیر جدید از واقعیت به حل بسیاری از مشکلات فلسفی نایل می‌شود. از نظر وی واقعیت، همان حقیقت عینی وجود است، که امری واحد و ذو مراتب است و عالم محسوس و عالم معقول هر دو از مراتب این وجود واحد می‌باشند.

ملاصدرا به هیچ وجه نظر افلاطون مبنی بر تقسیم عالم به دو ساحت بودن و شدن را نپذیرفته و به جای آن چنین می‌گوید که حقیقت عینی وجود دارای مراتب مختلف است که یکی از مراتب آن به دلیل ضعف وجودی عین صیوررت و شدن و مرتبه بالاتر آن عین ثبات و عدم تغییر است. بنابراین از نظر ملاصدرا وجود خود بر دو قسم است الف- وجود ثابت ب- وجود سیال. به همین دلیل آن شکافی که در فلسفه افلاطون بین عالم محسوس و عالم معقول به وجود می‌آید به هیچ وجه در فلسفه ملاصدرا قابل فرض نمی‌باشد. زیرا بنا به عقیده وی عالم محسوس و عالم معقول هر دو از مراتب یک حقیقت می‌باشند و نه دو واقعیت کاملاً مستقل و جدا از یکدیگر.

ملاصدرا در فلسفه خود در تبیینی که از رابطه علیت بین مراتب طولی وجود ارائه می‌دهد به این نتیجه می‌رسد که معلول عین الربط به علت است و نه امری مستقل و منحاز از آن. بنابراین از نظر وی مثل که در حقیقت مرتبه کامله انواع محسوس بوده و در مرتبه وجودی بالاتری نسبت به امور محسوس قرار دارند، علت امور محسوس مادون خود می‌باشند (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۲، ۶۲)؛ و این امور محسوس عین ربط به علت بوده و هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارند. بنابراین دیگر جایی برای بحث از رابطه بین مثل و محسوسات وجود نخواهد داشت. زیرا رابطه زمانی مطرح است که دو امر مستقل وجود داشته باشند و سپس بین آن دو رابطه‌ای برقرار شود. اما امور محسوس از همان ابتدا عین ربط و تعلق به مثل و ایده‌ها به عنوان علل خود بوده و هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارند. بنابراین مثل در حقیقت علل قریب ایجاد حقایق و انواع عالم محسوس و حافظ و رب النوع این انواع می‌باشند. هر چند که علت بعید یا *علة العلل* همان ذات حق تعالی است که عین کمال و وجود محض است.

البته بیان بالا بیشتر با وحدت تشکیکی وجود سازگار است، اما بر اساس وحدت شخصی که در حقیقت قول نهایی ملاصدراست. حقایق محسوس و معقول همگی از مظاهر و مجالی و از شئون همان حقیقت عینی وجود می‌باشند که البته در اینجا نیز نوعی تشکیک در مجالی و مظاهر قابل فرض است. زیرا برخی از مظاهر در مظهریت تام‌تر و اولی‌ترند مثل حقایق معقول نسبت به امور محسوس. به هر تقدیر در مجموع می‌توان گفت از نظر ملاصدرا مثل در مراتب طولی وجود فوق امور محسوس قرار داشته و بنابراین در حقیقت علت قریب ایجاد انواع عالم محسوس می‌باشند و بر طبق تفسیری که وی از علیت ارائه می‌دهد، معلول امری مستقل از علت نبوده بلکه خود عین ربط و تعلق به علت است و به همین دلیل دیگر هیچ جایی برای صحبت از رابطه بین مثل و محسوسات نخواهد ماند.

دقیقاً به همین دلیل است که به هیچ وجه بر اساس مبانی فلسفه ملاصدرا نمی‌توان نظریه خلقت افلاطونی و به طور کلی نظریه خلقت یونانی را پذیرفت. زیرا بر اساس مبانی نظریه خلقت افلاطون خداوند جهان را از ماده مبهمه و با استفاده از الگوها یا مثل ایجاد می‌کند. از نظر افلاطون، خلقت به معنی ایجاد از چیزی است. که این نظریه، در حقیقت نظریه غالب در فلسفه یونان است چه اینکه حتی پس از افلاطون در فلسفه ارسطو نیز ماده عالم قدیم بوده و خلقت در حقیقت به معنی ایجاد از چیزی است. در بین برخی از فیلسوفان مسلمان نیز تأثیرات این نظریه دیده می‌شود. مثلاً در فلسفه ابن سینا در امر خلقت صور مرتسمه که از لوازم ذات می‌باشند وجود یافته و متحقق می‌شوند. بنابراین حتی در فلسفه ابن سینا نیز می‌توان به یک معنی خلقت را به ایجاد از چیزی تفسیر کرد. اما در بین فیلسوفان مسلمان اولین کسی که به طور کلی با نظریه خلقت یونانی مخالفت کرد شیخ اشراق بود. شیخ اشراق علیت را به معنی ایجاد

الشیء من شیء یا ایجاد الشیء من لا شیء ندانسته و بر این حقیقت تأکید می‌کند که علیت در حقیقت به معنی ایجاد الشیء لا من شیء است. از نظر وی علیت نوعی اضافه اشراق است که بین علت و معلول برقرار می‌شود. بنابراین وی در تحلیل علیت به جای پنج جزء به دو جزء می‌رسد.

ملاصدرا در تبیین دقیقی که از رابطه بین علت و معلول ارائه می‌دهد به این حقیقت اشاره می‌کند که علیت به معنی ایجاد الشیء لا من شیء است. بنابراین وی به هیچ وجه در امر خلقت مانند افلاطون مثل را در عرض صانع قرار نداده و قائل به ماده مبهمه نیز نمی‌باشد. از نظر وی خداوند که خود وجود محض است بدون نیاز به هیچ داعی و معد خارجی عالم را ایجاد می‌نماید و تمام آنچه که در دار هستی وجود دارد در تحقق و وجود خود نیازمند وی بوده و بر اساس رابطه علت و معلول عین تعلق و وابستگی به آن وجود محض می‌باشند (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۲، ۲۸۶).

بنابراین تا اینجا می‌توان چنین گفت که هر چند ملاصدرا، به طبقه‌ای از عقول عرضی که در حقیقت کمال انواع عالم محسوس می‌باشند اشاره می‌کند و بر وجود چنین حقایقی براهینی نیز اقامه کرده و آنها را هم شأن مثل افلاطونی قرار می‌دهد، اما به هیچ وجه نباید به سادگی چنین ادعا کرد که ملاصدرا نظریه مثل را پذیرفته است زیرا مثل افلاطونی دارای کارکردهای معرفت شناسانه و هستی شناسانه‌ای هستند که به هیچ وجه نمی‌توان چنین کارکردهایی را برای این امور در فلسفه ملاصدرا و سایر فیلسوفان مسلمان سراغ گرفت.

در انتها لازم است تا به چند سؤال عمده در باب نظریه مثل از دیدگاه ملاصدرا پاسخ داده شود.

اولاً: چگونه ملاصدرا که ماهیت را امری اعتباری دانسته و مثل را نیز به طبقه‌ای از عقول عرضی که مجرد از ماده می‌باشند تفسیر می‌کند، می‌تواند تحقق کثرت در عقول عرضی یا همان مثل را تبیین فلسفی نماید؟ این سؤال در حقیقت یکی از سؤالات مهمی است که در فلسفه ملاصدرا قابل طرح است و همواره از سوی منتقدان به عنوان اشکالی جدی بیان شده است. صورت کلی تر این اشکال را می‌توان چنین مطرح کرد که اصولاً کثرت عرضی در فلسفه ملاصدرا چگونه قابل تبیین است؟ یا به عبارت دقیق تر بازگشت کثرت عرضی در این فلسفه به چیست؟ این سؤال از آنجایی در فلسفه ملاصدرا شکل جدی تری به خود می‌گیرد که بر اساس اصالت وجود، ماهیت در حقیقت امری اعتباری و تبعی است. و هرگونه کثرتی نیز در نهایت بایستی به خود وجود بازگردد. در کثرت طولی می‌توان به سادگی این مشکل را حل کرد زیرا در کثرت طولی اختلاف مراتب مختلف وجود در شدت و ضعف، خود عامل ایجاد کثرت خواهد بود. اما در مراتب عرضی از آنجا که نمی‌توان بین این مراتب شدت و ضعف قائل شد تبیین کثرت نیز با مشکل مواجه می‌شود.

در پاسخ به این سؤال بایستی چنین گفت که در تاریخ فلسفه رویکرد سنتی در تبیین کثرت چنین بوده که فلاسفه کثرت را به قابل ارجاع داده‌اند و نه به فاعل و مثلاً ماده را مناط تحقق کثرت دانسته‌اند. اما به درستی می‌توان چنین ادعا کرد که ملاصدرا اولین کسی است که کثرت را به خود وحدت ارجاع داده و بر این اساس همان چیزی را که واحد است کثیر می‌داند. بنابراین بازگشت کثرت در فلسفه ملاصدرا به خود فاعل است که این فاعل نیز در حقیقت همان حقیقت عینیه وجود است. که در عین وحدت کثیر نیز می‌باشد. این کثرت به هیچ وجه با آن وحدت منافات ندارد چرا که منظور از این وحدت؛ وحدت در مقابل کثرت نمی‌باشد. بلکه این وحدت نوعی وحدت شمولی و اطلاق است که در حقیقت فوق معنای متداول وحدت و کثرت می‌باشد. بنابراین حتی در خداوند نیز می‌توان قائل به چنین وحدتی شد که با کثرت قابل جمع باشد و دقیقاً از همین بیان، ملاصدرا برای تبیین فلسفی تحقق اسماء و صفات متکثر برای ذات حق تعالی استفاده می‌کند. در نتیجه در فلسفه ملاصدرا کثرت نیز مانند وحدت به ذات حق تعالی که به یک معنی همان کنه و باطن حقیقت عینیه وجود است بازمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۶، ۵-۱۲۴).

ثانیاً: اشکال دیگری که از سوی برخی از منتقدین به ملاصدرا وارد شده است این است که وی در آثار خود مثل را ارباب انواع عالم محسوس دانسته و بر اتحاد ماهوی بین مثل و انواع مادی تأکید می‌کند. حال از آنجایی که در فلسفه ملاصدرا ماهیت امری تبمی و در حقیقت حد یا به عبارت دقیق‌تر نمود وجود است، چگونه می‌توان به اتحاد ماهوی حقایق معقول یا همان مثل با انواع محسوس قائل شد. در حالی که این دو از لحاظ وجودی در دو مرتبه متفاوت قرار دارند و طبیعتاً با تغییر مرتبه وجودی بایستی ماهیت نیز تغییر نماید.

به نظر می‌رسد این اشکال شبیه به اشکال مشهوری است که از سوی ابن سینا بر نظریه مثل افلاطونی وارد شده است. وی در بخشی از الهیات شفاء ذیل عنوان "فی ابطال القول بالتعلیمات و المثل" دلایلی در رد نظریه مثل ذکر می‌کند که از جمله آن دلایل این است که چگونه ممکن است دو فرد از یک ماهیت یکی وابسته به ماده بوده و دیگری به طور مستقل و مجرد از ماده موجود شود (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۲۷). که البته ملاصدرا خود در کتاب اسفار متعرض این اشکال گردیده و به آن پاسخ داده است (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۲، ۶۲). پاسخ به این سؤال و سؤالانی از این دست بر طبق مبانی فلسفی ملاصدرا روشن است. زیرا ملاصدرا به هیچ وجه در فلسفه خود به اتحاد ماهوی بین مثل و انواع محسوس به معنای یاد شده قائل نیست. بلکه منظور از آنچه که مبنی بر اتحاد ماهوی حقایق معقول و امور محسوس در آثار وی دیده می‌شود، در حقیقت نوعی حکایتگری

حقایق معقول و مثل از انواع عالم محسوس می‌باشد. که این حکایتگری شبیه به آن چیزی است که در باب اتحاد ماهوی وجود خارجی و وجود ذهنی نیز به آن اشاره می‌شود. به عبارت دیگر می‌توان این‌گونه به این سؤال پاسخ داد که منظور از اتحاد ماهوی، اتحاد به حمل اولیه ذاتی است و نه به حمل شایع تا این اشکال بر ملاصدرا وارد باشد. اما اگر سؤال شود که دلیل این حکایتگری چیست؟ یعنی به چه دلیل می‌توان چنین ادعا کرد که مثل می‌تواند حاکی از مثلثات خود باشند در جواب باید گفت مثل یا همان حقایق معقول از دیدگاه ملاصدرا علت انواع عالم محسوس می‌باشند و بنابر اصل سنخیت بین علت و معلول بایستی هریک از مثل، کمالات محسوسات مادون خود را به نحو اتم و اکمل در خود داشته باشند. بنابراین بیان حتی می‌توان چنین ادعا کرد که وجود لفظی، کتبی، ذهنی و خارجی (اعم از محسوس و معقول) یک شیء همگی با یکدیگر اتحاد ماهوی دارند چرا که هر یک حاکی از دیگری بوده و از جهت حکایتگری ماهیات آنها با یکدیگر متحد است. چه اگر چنین نبود به هیچ وجه نمی‌توانستیم همه آنها را از مراتب یک حقیقت واحد دانسته و هر یک را حاکی از دیگری بدانیم.

ثالثاً: رابطه مثل با عقول طولی و به خصوص عقل فعال در فلسفه ملاصدرا چگونه قابل تبیین است؟ به عبارت دیگر با توجه به پذیرش سلسله‌ای از عقول عرضی که در حقیقت ارباب انواع عالم محسوس بوده و فرد معقول انواع خود می‌باشند. دیگر چه جایگاهی برای عقل فعال در فلسفه ملاصدرا باقی خواهد ماند؟ در جواب این پرسش نیز باید گفت ملاصدرا به هیچ وجه بر اساس مبانی خود، وجود عقل فعال را به معنی مشایی آن، یعنی عقلی که مفیض صور ذهنی و خارجی است، نمی‌پذیرد و باید اذعان داشت که آنچه در آثار وی تحت عنوان عقل فعال ذکر شده بیشتر بر ممشای قوم می‌باشد. اصولاً وقتی ملاصدرا نظریه مشایی مبنی بر تمایز بین ماده و صورت را رد کرده و ماده و صورت را دو مرتبه از یک وجود واحد می‌داند دیگر در فلسفه وی جایی بر عقل فعال به معنی افاضه کننده صور باقی نمی‌ماند. و تنها چیزی که می‌توان به درستی به ملاصدرا نسبت داد این است که وی در قوس صعود و در سیر تکاملی عقل، به مرتبه‌ای از عقل اشاره می‌کند که در آن صور جمیع معقولات بالفعل حاضر است که این مرتبه بالاترین مرتبه تکامل عقل است که می‌توان به تعبیری آن را هم رده عقل فعال مشایی قرار داد اما به هیچ وجه این عقل مفیض و اعطاکننده صور نمی‌باشد.

نتیجه گیری

همان‌طور که پیش از این نیز اشاره شد نظریه مثل را در سه محور عمده می‌توان بررسی کرد

۱- نقش مثل در تبیین معرفت عقلانی؛ ۲- رابطه مثل با نفس؛ ۳- رابطه مثل با عالم محسوس.

ملاصدرا هر چند در فلسفه خود به طبقه‌ای از عقول عرضی که فرد کامل انواع خود می‌باشند اشاره کرده و آنها را هم شأن و هم رتبه مثل افلاطونی می‌داند، اما در هر سه محور مزبور نظریاتی ارائه می‌دهد که به کلی با نظریات افلاطون متفاوت بوده و در برخی موارد نیز مخالف آن می‌باشد. در باب معرفت عقلانی ملاصدرا به هیچ وجه علم پیشین نفس به حقایق معقول را نپذیرفته و معرفت را تأسیس می‌داند و نه تذکر. درباره محور دوم بایستی گفت از نظر ملاصدرا نفس انسانی امری جسمانی الحدوث و روحانی البقاء است و به هیچ وجه وی نظریه افلاطونی قدم نفس را نمی‌پذیرد و در باب رابطه عالم معقول و عالم محسوس نیز وی در پرتو مبانی فلسفی خود و تبیین جدیدی که از علیت ارائه می‌دهد مثل را در حقیقت واسطه در فیض و علت قریب انواع عالم جسمانی دانسته و امور محسوس را عین تعلق و وابستگی و عین ربط به حقایق معقول می‌داند و بر این اساس سخن از رابطه بین امور محسوس و حقایق معقول نیز سخن صحیح نخواهد بود. چه اینکه رابطه زمانی مطرح است که دو امر مستقل و منحاز در خارج موجود باشند و ما در صد تبیین رابطه بین آن دو باشیم. اما از آنجا که امور محسوس خود عین تعلق و وابستگی و ربط به مثل می‌باشند بنابراین سخن از ارتباط بین این دو نیز سخنی بیهوده خواهد بود. بنابراین در مجموع چنین باید گفت که هر چند ملاصدرا وجود مثل به معنی یاد شده را می‌پذیرد، اما با جدا کردن این نظریه از نظریه معرفت افلاطون به‌توازیم و پیش‌فرض‌های این نظریه به هیچ وجه پایبند نمی‌ماند و بر اساس مبانی و اصول فلسفی خود در بحث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی به کلی راه دیگری می‌پیماید.

منابع :

- ۱- ابن سینا، *الشفاء*، النفس، تحقیق آیه الله حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵ الف.
- ۲- _____ *الاشارات و التنبیهاات*، سه جلد، همراه با شرح خواجه طوسی و قطب‌الدین شیرازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ب.
- ۳- _____ *الشفاء*، الهیات، تحقیق آیه الله حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- ۴- _____ *انجاء من الغرق فی بحر الضلالت*، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۳۱.
- ۵- ارسطو، *متافیزیک*، مترجم شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشرگفتار، ۱۳۶۷.
- ۶- _____ *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه ع. م. داوودی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.

- ۷- افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- ۸- اکبریان، رضا، *مسئله وجود در فلسفه ابن‌سینا*، مجله مدرس، شماره ۵، ۱۳۷۶.
- ۹- یورمان، کارل، *افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
- ۱۰- داوودی، علی‌مراد، *عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن‌سینا*، تهران، دهنخدا، ۱۳۴۹.
- ۱۱- شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- ۱۲- قوام صفری، مهدی، *نظریه صورت در فلسفه افلاطون*، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۲.
- ۱۳- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات سروش و علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۱۴- گمپرتس، تئودور، *متفکران یونانی*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ج ۲، ۱۳۷۵.
- ۱۵- مر، گستون، *افلاطون*، ترجمه فاطمه خوانساری، مؤسسه علمی و پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۳.
- ۱۶- ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۹۰.
- ۱۷- _____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مرکز الجامعی للنشر، جامعة مشهد، ۱۹۸۱.
- ۱۸- _____، *سه رساله فلسفی (مشابهات القرآن، المسائل القدسیة، اجوبه المسائل)*، مقدمه و تصحیح و تعلیق استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ویرایش دوم، قم، ۱۳۷۸.
- ۱۹- _____، *مفاتیح الغیب*، صححه و قدم علیه محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
- ۲۰- یاسپرس، کارل، *افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.

- 21- Allen R.E, **Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues**, Plato Critical Assessments, Vol II, Edited by Nicholas D. Smith, Routledge, 1998.
- 22- _____, **Studies in Plato's Metaphysics**, Routledge, London, 1965
- 23- Aristotle, **The Complete Works Of Aristotle**, Edited By J.Barnes, Princeton, 1984.
- 24- Barnes Jonathan, **the Cambridge Companion to Aristotle**, Cambridge University Press, 1995.
- 25- _____, **The Presocratic Philosophers**. 2 vols. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- 26- DE VOGEL C.j, **Did Aristotle ever accept Plato's theory of transcendent?**, AGP 48,1966, 312-26
- 27- Fine, G. **Plato and Aristotle on Form and Substance**, Proceedings of Cambridge Philological Society, 23 - 47. 1983
- 28- Kraut, R. **The Cambridge Companion to Plato**, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- 29- Plato, **The Collected Dialogues Of Plato**, Edited By Hamilton Edith and Carins Huntington, Princeton University Press, 1971.
- 30- Ross W.D, **Aristotle, with an Introduction by L.Ackrill**, Sixth Edition. Routledge, London and New York, 1995.