

بررسی لوازم نفس شناختی نظریه مثل؛

مناقشه در دفاع ملاصدرا از مثل

علی شیروانی*، دانشیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

فاطمه رازی زاده**، دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه تهران، پردیس فارابی

چکیده

آنکه: باور به قدم نفس و نظریه تذکری معرفت و توقف نفس شناسی افلاطون بر مجرد عقلانی متمایز از بدن مادی، در برابر اندیشه ملاصدرا مبنی بر جسمانیة الحدوث بودن نفس و عقیده به تأسیسی بودن معرفت و نیز وجود رابطی نفس، از اهم نقاط افتراق نظام فکری این دو فیلسوف شمرده شده و در نتیجه هرگونه کوشش برای جمع میان این دو دیدگاه را بیثمر میسازد.

کلیدواژگان

نظریه مثل
معرفت
نفس
فناناپذیری

۱. مقدمه

نظریه مثل، از مهمترین اصول و نظریات فلسفی افلاطون است که همواره بوجهی بر اندیشه های فلسفی در سراسر تاریخ تأثیرگذار بوده است. این نظریه که بباور قاطبه مورخین و مفسرین فلسفه، کانون اصلی و محور تمامی تفکر افلاطون بشمار میرود، گرچه در طول تاریخ

نظریه مثل از مهمترین نظریات فلسفی بی بشمار میرود که بر اندیشه بیشتر متفکرین در اعصار مختلف تأثیرگذار بوده و فلاسفه ناگزیر از پذیرش یا رد آن شده اند. غالب فلاسفه مسلمان نیز نسبت به این نظریه بیتفاوت نبوده اند و کلیت نظریه را پذیرفته اند. اما اغلب، این نظریه در نظام فکری ایشان به تأویل و تحویل برده شده است. ملاصدرا معتقد است که با استمداد از مبانی فلسفی خویش تبیینی از نظریه مثل ارائه داده، که کاملاً منطبق بر غرض افلاطون است. پرسش اینکه، در حالیکه نظریه مثل از جهات بسیاری از جمله حوزه علم النفس، با مبادی فلسفی ملاصدرا ناسازگار است، آیا این تلاش فلسفی او موفق بوده است؟ پژوهش حاضر میکوشد این پرسش را با توجه به لوازم نفس شناختی بی که از این نظریه برخاسته مورد مذاقه و تحلیل قرار دهد. در این مقاله، پس از بررسی جامع ابعاد و لوازم نفس شناختی نظریه مثل و نیز بیان دیدگاه ملاصدرا در باره این نظریه و دفاع وی از آن، به همراه بیان کلیتی از علم النفس صدرایی، ناسازگاریهای مبادی نفس شناختی حکمت متعالیه با لوازم نظریه مثل افلاطونی بتصویر کشیده میشود و دفاع سرسختانه صدرالمتألهین از این نظریه زیر سؤال میرود. فرجام

*.Email: Shirvani@rihu.ac.ir

(نویسنده مسئول) **.Email: frazizade@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۱/۲۸

تاریخ دریافت: ۹۳/۸/۱۴

حیات خویش نقدهای بسیاری بخود دیده است و حتی به اذعان خود افلاطون از اشکالات مهمی نیز برخوردار است، اما باز به حیات فلسفی خویش ادامه داده و هرگز مرگ تاریخی نپذیرفته است.

مثلاً بعنوان هسته اصلی اندیشه فلسفی افلاطون و بعنوان ذوات عینی و حقایق معقول، حیثیت وجودشناختی یافته، بنیادهای اخلاق، سیاست و دیگر حوزه‌های فکری افلاطون را نیز زیر چتر خویش میبرد و مهمتر اینکه، بخشی از نظریه جامع وی در باب معرفت را تشکیل میدهد. در نظریه معرفت، تلاقی نظریه مثل با مسئله نفس، وجه بنیادین کارکرد معرفت‌شناختی نفس در منظر افلاطون را آشکار میسازد که طی آن، نفس بعنوان تنها مشاهده کننده مثل شمرده شده و با خصوصیات خاصی که از آن به قدم نفس و علم پیشین نفس به حقایق مثالی تعبیر میشود، بعنوان نقطه محوری مثل‌شناسی بازشناسی میگردد.

نظریه مثل ضمن تأثیرگذاری بسیار در حوزه‌های مختلف فلسفه افلاطون، پس از وی نیز طی قرون مختلف تأثیرهای بیشماری بر تفکر اندیشمندان داشته و ایشان را وادار به موضعگیری ساخته است. فیلسوفان مسلمان نیز نسبت به این نظریه ساکت نبوده‌اند و کلیت آن با اقبال ایشان مواجه شده، اما اغلب، به تأویل و تحویل آن پرداخته‌اند.

در این میان، صدرالمতألهین معتقد است هیچیک از فلاسفه مسلمان بطور شایسته نتوانسته‌اند نظریه مثل را در فلسفه خویش بدرستی تبیین نمایند. او با استمداد از مبانی فلسفی خویش، براهین متعددی در دفاع از این نظریه عرضه کرده، به اشکالات پاسخ گفته و بر این عقیده است که تنها او نظریه مثل را چنانکه مدنظر افلاطون بوده، تبیین نموده است. این در حالیست که نظریه مثل از جهات بسیاری، از جمله در مسئله نفس

و حواشی آن، با مبادی فلسفی خود او نیز ناسازگار است. همین امر، یعنی بررسی سازگاری یا ناسازگاری وجوه نفس‌شناختی نظریه مثل، بهمراه آنچه از بحث معرفت نفس ملاصدرا برمی آید، نقطه محوری پژوهش حاضر است که طی چند مرحله و بترتیب زیر تبیین و بررسی خواهد شد:

نخست، کلیاتی در باب نفس‌شناسی افلاطون و نظریه مثل عرضه گشته و با تکیه بر آثار وی، لوازم نفس‌شناختی این نظریه در نظام فلسفی او مطرح میگردد. آنگاه، تفسیر این نظریه از منظر ملاصدرا بهمراه براهین مؤید نظریه به اختصار عنوان خواهد شد و در نهایت، پس از عرضه کلیاتی از آنچه صدرالمتألهین در باب نفس ذکر کرده، پژوهش حاضر را با بیان تأثیر و تأثرات منظر نفس‌شناختی و مثل‌باوری در اندیشه صدرالمتألهین و برجسته‌سازی نقاط افتراق آن پایان خواهیم برد.

۲. کلیات نفس‌شناسی افلاطون

افلاطون در محاوره فایدون در ترسیم مراسم اعدام سقراط، بحث مبسوطی را در باب نفس و بقای آن ارائه کرده است. او در تعریفی که از «مرگ» عرضه میکند، مرگ را جدایی روح از تن دانسته است. افلاطون در این عبارت بصراحت اندیشه خویش را از تک ساحتی دانستن انسان مبراساخته و معتقد است نفس بوضوح از بدن متمایز و با ارزشترین دارایی انسان است. بگفته او، آدمی تا هنگامیکه زنده است ترکیب است از روح و تن. تن، جسمی آلی شمرده میشود که حیاتش از خودش نیست، زیرا موادی که تن از آنها تشکیل یافته دارای حیات نیستند؛ بنابراین چیزی غیر و متفاوت از تن بدان حیات میبخشد. این مبدأ حیات، روح یا نفس نام دارد و تا هنگامیکه در تن است، تن متصف به حیات و توانا بر درک و اندیشه است؛ عبارت دیگر تواناییهایی خواهد

داشت که مبدأ حیات هستند و در نتیجه آنها، انسان ذی حیات میگردد.

افلاطون، نفس را «خودآغازگر حرکت» یا «منشأ» حرکت تعریف میکند که مقدم بر بدن و حاکم بدن است و عبارتی طرفدار قطعی و سرسخت اصالت روح شمرده میشود؛ با وجود این، وی نافی تأثیر بدن بر نفس علاوه بر تأثیری که از آن میپذیرد، نیست!

افلاطون در رساله جمهوری از اجزای نفس نام میبرد. بزعم او بسبب پیوستگی روح با بدن اضافاتی به روح ملحق میشوند که میتوانند در نتیجه جدایی روح از بدن نیز از آن جدا گردند. از دیدگاه وی نفس شامل سه جزء است: جزء عقلانی، که انسان را از جانوران متمایز میسازد و عالیترین رکن یا اصل نفس، و غیرفانی و ازلیست. دو جزء دیگر عبارتند از جزء همت یا اراده و جزء شهوانی که هر دو فناپذیر هستند. جزء دوم شریفتر و یاور عقل شمرده میشود و جزء شهوانی به امیال بدنی مربوط است. منظور از «جزء» در تقسیمبندی افلاطون صورتها یا عملکردها هستند و نه اجزاء بمعنای مادی آن. وی چگونگی ارتباط اجزاء روح با یکدیگر را از طریق دو تمثیل تشریح میکند که یکی تمثیل «ارابه روح» و دیگری تمثیل «هیولای روح» است. در تمثیل ارابه، عنصر عقلانی به ارابه‌ران و دو عنصر اراده و شهوت به دو اسب خوب و بد تشبیه شده‌اند. اسب شریف جزء اراده و یار عقل و خواهان افتخار است و اسب بد جزء شهوی روح است. این دو اسب دو جزء بیخرد روح تلقی میشوند که هرگز به نظاره کامل ایده‌ها موفق نمیگردند.^۲

بحث از اجزاء نفس زمانی اهمیت می‌یابد که در تبیین فناپذیری نفس، این پرسش مطرح میشود که آیا روح با همه اجزایش مرگ‌ناپذیر است؟ عبارات افلاطون در این خصوص دوگانه است؛ گاه همه اجزا را باقی و گاه

فقط جزء عقلانی را فناپذیر معرفی میکند. اما آنچه اغلب در بحث از بقای نفس موضوع گفتگو قرار میگیرد، جزء صرفاً عقلانی نفس است؛ در عین اینکه افلاطون عنوان میکند که دیگر اجزاء بلافاصله پس از مرگ از نفس جدا میشوند و میتوانند دوباره نفس را بسوی جسمانیت بکشانند.^۳

۳. نظریه مثل افلاطون

نظریه مثل افلاطون همانند غالب اندیشه‌ها و دیدگاههای فلسفی، در بستر فکری خاص زمان خودش ظهور کرده و تلاشی بوده است برای پاسخگویی به مسائل روز و دغدغه‌های فلسفی صاحب نظریه. افلاطون در شرایطی این نظریه را پایه‌گذاری کرد که اندیشه‌های حاکم در عصر او در تقابلی آشکار میان وحدت و کثرت هر روز بیش از پیش بر طبل شکاکیت و سوفسطیگری میکوفتند. هراکلیتوس واقعیت همه چیز را در سیلان و دگرگونی میدید، سوفسطائیان همین مطلب را نه به اشیای عالم که به ادراکات انسان منتسب ساخته، ثبات و اطلاق در ادراکات انسانی را تخطئه میکردند. از سوی دیگر پارمنیدس نیز که با نظریه بی‌اعتباری حواس در دستیابی به حقیقت، مسئله ثبات جهان را دستمایه اندیشه‌ورزی فلسفی خویش ساخته، استدلالهایش در نگاه افلاطون به عالم مؤثر افتاده بود.^۴ این تقابل در اندیشه‌های بزرگان عصر افلاطون، مشکلاتی را در باب مسئله اندیشه و شناخت که دغدغه خاص وی شمرده میشد، بدنبال داشت و نهایتاً به طراحی نظریه مثل بعنوان حد واسط

۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۲۴۲-۲۳۹.

2. Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, pp. 684-685.

۳. بورمان، افلاطون، ص ۱۷۳-۱۶۶.

4. Kraut *The Cambridge Companion to Plato*, pp. 56-57.

میان این دو دیدگاه و توجیه معرفت ثابت در کنار تغییر عالم محسوس انجامید.

افلاطون نظریه خویش در باب مثل را در آثار متعددی عنوان کرد. این نظریه بلحاظ تاریخی نخست در رساله میهمانی عرضه شد؛ در رساله فایدون مستدل گشت، در جمهوری بکار برده شد، در تیمائوس مورد دفاع قرار گرفت و عاقبت در رساله‌های دیگری چون، فیلبوس، سوفیست و پارمندس مورد نقد و اصلاح واقع گردید. آنچه موجب عرضه تقریرها و تفسیرهای مختلف از نظریه مثل در طول تاریخ فلسفه گشته، همین امر یعنی تعدد اشکالیست که وی به بیان نظریه پرداخته، خصوصاً اینکه وی تصویری دقیق از آنچه بعنوان کمال نظریه مثل در نظر داشته بگونه‌ی صریح معرفی نکرده و به طرح یک تمثیل بعنوان نماد بسنده نموده است.

وی نظریه مثل را در ضمن تمثیلی با عنوان «تمثیل غار» توضیح می‌دهد. بیان کلی تمثیل غار اجمالاً به شرح زیر است:

افلاطون، انسانهایی را که در عالم طبیعت زندگی میکنند، همچون زندانیانی تمثیل میکند که از آغاز زندگی ناخواسته و نادانسته در درون غاری زیرزمینی به غل و زنجیر بگونه‌ی بسته شده‌اند که اصلاً قادر نیستند بیرون غار بروند و نور خورشید را ببینند. پشت سر این زندانیان غار (یا زندانیان طبیعت) که روبه دیوار درونی قرار دارند، آتشی روشن است و بین این زندانیان و آتش روشن، دیواری کوتاه مانند یک پرده وجود دارد. پشت دیوار، افرادی مجسمه‌ها و پیکرهای حیوانات و اشیای گوناگون را با خود حمل میکنند، بنحویکه آنچه با خود حمل میکنند، بر بالای آن دیوار کوتاه ظاهر میشود و سایه آنها بر دیوار پیش روی زندانیان غار می‌افتد. این زندانیان میتوانند تنها سایه این اشیاء و سایه خود را بر دیوار روبرویشان ببینند و صدای حمل کنندگان آن اشیاء را بمثابة صوت

سایه‌ها بشنوند. حال اگر زندانیان رها شوند و به بیرون غار راه یابند بعلت درخشندگی زیاد نور کور میشوند و باور نمیکنند که سایه‌ها دروغ بوده و اشیاء عالم خارج واقعی باشند. در پندار ایشان سایه‌هایی که با آنها مانوس بوده‌اند واقعتر از واقعیات بیرونی و حقیقتند.^۵ اگر یکی از این زندانیان رهایی یافته چشم خود را به روشنایی عادت دهد و بتواند اشیاء محسوس را در روشنایی آتش که نمایاننده خورشید مرئی است مشاهده کند، گام به مرحله عقیده نهاده و توانسته است خود محسوسات و نه سایه‌های آنها را رؤیت کند. در مرحله بعد شخص رهایی یافته، با مداومت و تلاش از غار به بیرون آمده و جهان روشن به نور خورشید را که نمایاننده واقعیات معقولند درمی‌یابد. بنابراین در نهایت، این سالک راه حقیقت، با جد و جهد به رؤیت خود خورشید بعنوان مثال خیر و صورت اعلی یعنی علت کلی تمام اشیاء حق و زیبا و سرچشمه حقیقت و عقل نائل می‌آید.^۶

بیتردید، برای تبیین مقصود افلاطون از مثل — چنانکه از تمثیل فوق برمی‌آید — باید از معرفت‌شناسی آغاز کرد. در نظر افلاطون متعلق معرفت حقیقی، باید ثابت و پایدار و قابل درک با تعریف واضح باشد. تعریف با «کلی» سروکار دارد و به این اعتبار این کلیست که شرایط و لوازم معرفت حقیقی را فراهم می‌آورد. معرفت به عالیترین کلی، عالیترین نوع معرفت خواهد بود، در حالیکه معرفت به جزئی، پست‌ترین نوع معرفت است. بزعم او متعلقات ادراک حسی، یعنی اشیای جزئی محسوس همیشه در حال شدن و تغییر دائمند بنابراین شایسته نیست که متعلق معرفت حقیقی باشند. حال که شرایط متعلق معرفت حقیقی تنها بوسیله کلی حاصل میشود، کلیات نیز میبایست مرجع عینی قائم بخود

۵. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۹۰.

۶. همان، ۱۹۱.

داشته باشند و ظرف ادراک ایشان از سنخ و جنس آنها بوده، قابلیت درک این ثبات را داشته باشد. این مطلب، گامی است از معرفت‌شناسی به سوی نفس‌شناسی.

۴. تلاقی نظریه مثل با نفس‌شناسی

چنانکه در مطالب گذشته عنوان شد، نظریه مثل که برخاسته از معرفت‌شناسی افلاطون است، بر حوزه‌های بسیاری از اندیشه وی تأثیر نهاده و اساساً برخی از بخشهای اندیشه او در جهت تأمین توجیه و تبیین این نظریه شکل گرفته‌اند؛ بحث نفس نیز از این امر مستثنی نیست.

وجوه مختلف نفس‌شناسی افلاطون که نقاط اشتراکی با نظریه مثل دارد در رساله‌های مختلف و به اشکال گوناگون عنوان شده، به این معنی که مباحث نفس مرتبط با این نظریه در جای جای رساله‌ها پراکنده است. اهم موضوعات نفس‌شناختی بی‌که متأثر از نظریه مثل شکل می‌پذیرند را میتوان بقرار زیر پیش رو نهاد:

۴-۱. فناپذیری نفس

اگرچه همواره - حتی در نخستین آثار افلاطون - مسئله نفس بعنوان یک اصل در بحث چیستی آدمی موضوع گفتگو بوده است، اما نخستین بار در مکالمه فایدون، مسئله نفس و ارتباط آن با نظریه مثل بعنوان موضوعی مستقل عنوان میشود.

به بیان افلاطون ایده‌ها را تنها چیزی میتواند بشناسد که خود شبیه به آنها و از جنس آنها باشد. به این معناکه نفس مانند ایده‌ها بایستی از سرمدیت و استقلال بهره‌مند باشد؛ هر چند خود، یک ایده یا مثال نیست. این مطلب بنیان فکر افلاطون در باب فناپذیری نفس را شکل میدهد و وی براهین متعددی را برای اثبات آن ذکر نموده است.

در اینجا به تبیین یکی از همین براهین که در رساله فایدون ذکر شده، می‌پردازیم. در این برهان که با استفاده از مفهوم «تداخل اضداد» شکل گرفته، افلاطون از اندیشه سلف خویش هراکلیتوس بهره برده و بحث اضداد را دستمایه برهان خود می‌سازد و از «خواب» بعنوان مثالی برای رسیدن به مقصود استفاده مینماید.^۷ افلاطون معتقد است زنده بودن و مرده بودن، مانند بیداری و خواب حالتی هستند که به یک چیز روی می‌آورند و به بیان دیگر مستقل و قائم بذات نیستند، بلکه همیشه باید در امر ثابتی تحقق یابند. امر ثابت پذیرنده این حالات، جسم انسان نمیتواند باشد زیرا جسم پس از مرگ می‌پوسد و از هم می‌پاشد. پس چیزی که تغییر از زندگی به مرگ و بعکس در آن تحقق می‌یابد باید روح باشد. یعنی همانگونه که خواب و بیداری حالات بدن انسانند، زندگی و مرگ حالات روحند. وجود آدمی علیرغم تغییر حالات خواب و بیداری نابود نمیشود و بجای خود باقی میماند، روح نیز با وجود تغییر حالات مرگ و زندگی از میان نمیرود و باقی میماند. پس زندگی چیزی نیست جز اتحاد روح با تن، و مرگ جدایی روح از تن است؛ ولی در حالت اخیر روح نمیمیرد بلکه تنها و بدون کالبد میماند. همانگونه که انسان خوابیده بیدار میشود، روح هم که از تن جدا شده دوباره وارد کالبد دیگری میگردد و پس از گذشتن زمانی معین از این کالبد نیز جدا شده، مدتی تنها میماند و بعد از آن دوباره در کالبدی دیگر جای میگیرد و بهمین منوال. اگر اینچنین نبود و ارواحی که از کالدها جدا میشدند وارد بدنهای دیگر نمیشدند، سرانجام زندگی از دنیای محسوس ما رخت برمیپشت، حال آنکه زایشها و پدید آمدنهای بیایی در طبیعت خلاف این را نشان میدهد و از نابودی

۷. افلاطون، دوره آثار افلاطون، رساله فایدون، ص ۴۷۰ -

تدریجی زندگی کوچکترین اثری دیده نمیشود.^۸

بنابراین جریان دوری مرگ و زندگی وجود دارد و آنچه در این جریان بجای خود باقی میماند، روح است و حال که ارواح نیممیرند و بعد از جدایی از کالدها به زندگی ادامه میدهند، پس تعداد ارواح تقلیل نمی یابند. ولی عده ارواح بیشتر هم نمیشود، زیرا ارواح تازه به ارواح موجود اضافه نمیشود. بزعم افلاطون لازم نیست ارواح پس از جدا شدن از بدن آدمیان وارد کالدهای انسانی شوند، بلکه میتوانند با کالدهای حیوانی نیز پیوند یابند. بنابراین افلاطون بدون هیچ تردیدی از بحث همسخ بودن مثل با نفس، به بقای نفس و در ادامه چنانکه از ظاهر عبارات بر می آید به تناسخ میرسد.

۴-۲. تقدم نفس بر بدن

از دیدگاه افلاطون نفس - بویژه جزء عقلانی آن - پیش از تولد کالبد جسمانی و حضور در عالم محسوس و مادی، به تعداد کثیر وجود داشته است و یا بتعبیر فلاسفه اسلامی نفس آدمی قدیم است یعنی تقدم وجودی بر بدن دارد و بزعم او نفوس پیش از خلق اجساد آفریده شده اند. در اینباره دوگونه استدلال در آثار افلاطون دیده میشود: یکی مبتنی بر بحث خلقت در رساله تیمائوس که بصراحت به نحوه خلقت نفس و جسم و همچنین ترتب آنها از سوی خدایان اشاره میکند، و دیگری - که مهمتر نیز هست - نظریه استذکار است. برجسته ترین دلیل و برهان افلاطون بر هستی پیشین نفس یا قدم آن، به شهادت اهم فلاسفه، نظریه تذکار میباشد؛ نظریه‌یی که در آن روح معرفت شناسی مثل باور افلاطون تبلور یافته است.

نظریه استذکار (یاد آوری)

بعقیده افلاطون تعلّم و یادگیری چیزی جز «تذکر و یاد آوری» نیست. لازمه این مطلب آن است که «ناچار

ما باید چیزی را که در این زندگی بیاد می آوریم در زندگی پیشین آموخته باشیم و چنین امری امکانپذیر نبود اگر روح ما پیش از آنکه در قالب کنونی درآید، وجود نمیداشت و همین خود دلیل است بر اینکه روح باید از آغاز وجود داشته باشد و تا ابد زنده بماند^۹ و «چون روح، چنانکه گفتیم، مرگ ناپذیر است و بارها زندگی را از سر میگیرد، در این جهان بسی چیزها و حتی میتوان گفت همه چیز را میبیند و میشناسد... چون تمام طبیعت به هم پیوسته است و روح همه چیز را میشناسد، پس مانعی نیست که هرکه چیزی را بیاد می آورد، اگر از جست و جو باز نایستد همه چیز را بیاد بیاورد. این یاد آوری را مردمان آموختن مینامند ولی پژوهیدن و آموختن در حقیقت جز بیاد آوردن نیست»^{۱۰}.

حقیقت آن است که افلاطون کوشیده با نظریه یاد آوری، مسئله معرفت شناختی آن زمان را در خصوص آنچه موضوع تجربه واقع نمیشود، حل کند؛ همچنین برخی مسائل مربوط به حوزه اخلاق مثل اینکه ما از کجا میدانیم چه چیزی نیک یا عادلانه است. حقیقت آن است که افلاطون بدرستی، در فلسفه خود به این مطلب توجه داشته که اگر مطابق نظریه مثل قرار باشد معرفت عقلانی بر حقایقی مجرد و غیرمادی که دارای کلیت و ثباتند بنا شود، بایستی توجیهی منطقی برای معرفت - که توسط نفس بعنوان امری قرین ماده که اعمال ادراکی و حرکتی خود را بواسطه بدن انجام میدهد - به اینگونه حقایق عرضه نماید. بر همین مبناست که افلاطون حقیقت معرفت را از جنس تذکار معرفی میکند. اینجاست که ادعا میکند نفس انسان قدیم است و پیش از تعلق به جسم مادی، عالم مثل را مورد

۸. بورمان، افلاطون، ۱۱۹-۱۲۰.

۹. افلاطون، دوره آثار افلاطون، رساله فایدون، ص ۴۷۱.

۱۰. همان، رساله منون، ص ۳۶۵.

شهود قرار داده و در عالم قرین ماده با ابزار دیالکتیک به یادآوری آنها میپردازد.

وی برای اثبات این نظریه، براهینی در رساله‌های مختلف عرضه میکند؛ مثلاً در رسالهٔ منون سقراط به تصورات اساطیری توسل جسته، بحث از نظریهٔ یادآوری را با بیان شعری از پیندار (شاعر و سخنور برجستهٔ یونان باستان) آغاز میکند.^{۱۱} در رسالهٔ فایدون و در گفتگو با کبس در باب علم هندسه بروشنی حقیقت آموختن را یادآوری معرفی مینماید. در این رساله بحث کاملاً صورت علمی دارد و با بیان اینکه یادآوری بر تداعی متکیست، قوانین تداعی یک به یک شمرده شده و موضوع بحث واقع میشود.^{۱۲}

بطور خلاصه میتوان گفت که نتیجه و حاصل نظریهٔ یادآوری، نخست بیان این مطلب است که نفس پیش از ورود به کالبد جسمانی در عالم مثل نورانی آنچه را دربارهٔ موجود یا موجودات تغییرناپذیر موضوع احساس و تجربه واقع نمیشود، دیده و شناخته و در نتیجه بیاد می‌آورد؛ نتیجهٔ ضمنی اینکه وجود نفس پیش از ورودش به بدن با ایده‌ها ارتباط جدایی‌ناپذیری دارد. با این استدلال که حکم به اینکه تغییرناپذیر وجود دارد، نتیجهٔ ضروری این واقعیت است که مادارای دانش ضروری و عام‌الاعتبار هستیم و همین خود دلیل وجود روح پیش از ورودش در کالبد است.^{۱۳}

۴-۳. تمایز نفس و بدن

در بحث از نظریهٔ مثل و بدن‌بال آن نظریهٔ استدکار، بیان شد که بعقیدهٔ افلاطون نفس با توجه به اینکه از جنس ایده‌هاست امکان و ظرفیت شهود مثل را دارا میباشد. این امر بهمراه تقدم وجودی نفس بر بدن که بدان نیز اشاره گشت، مشیر به مطلب شایان توجه دیگریست که نباید از نظر دور ماند و آن دیدگاه افلاطون مبنی بر تمایز

■ مثل افلاطونی دارای

کاربردهای معرفت‌شناسانه و

هستی‌شناسانه‌یی است که بهیچ

وجه نمیتوان چنین کارکردهایی را

در عقول عرضی موجود در فلسفهٔ

ملاصدرا و سایر فیلسوفان

مسلمان سراغ گرفت.

نفس و بدن است. بنظریهٔ نفس مجرد و بدن مادیست و این هر دو کاملاً از هم متمایزند. به این معنا که انسان از دو امر کاملاً مستقل از یکدیگر ترکیب یافته که یکی خود آغازگر حرکت و منشأ حرکت است یعنی نفس مجرد روحانی و سرمدی که پیش از بدن مادی وجود داشته و دیگری بدن مادی و فناپذیر.

شواهد دیگری نیز غیر از قدم نفس، مبنی بر باور به این دوگانگی در آثار افلاطون میتوان یافت. از جمله در مسئلهٔ نحوهٔ تبیین خلقت عالم در رسالهٔ تیمائوس که به دوگانگی نحوهٔ خلقت نفس و بدن در دو مقطع و با تقدم و تأخر، و نیز اینکه مخلوق دو خدای متفاوت هستند، اشاره میشود. با این بیان که نفس فناپذیر را خداوند آفرید، اما بدن را که امر مادی و فانیهست، ذوات الهی و خدایان که خود مخلوق خدای بزرگ هستند، آفریده‌اند و مسلم است که مخلوق خدا نمیتواند با آنچه مخلوق غیر است یکی باشد؛ زیرا مخلوق خدا الهی، ابدی و لایتغیر است، اما مخلوق خدایان فانی و متغیر^{۱۴}. این برهان بر دوگانگی نفس و بدن - بتعبیر فلاسفهٔ اسلامی -

۱۱. همان، ص ۳۷۳ - ۳۶۶.

۱۲. همان، رسالهٔ فایدون، ص ۴۷۴ - ۴۷۱.

۱۳. بورمان، افلاطون، ص ۱۲۸.

۱۴. افلاطون، دوره آثار افلاطون، رسالهٔ تیمائوس،

ص ۱۷۳۹ - ۱۷۳۷.

آشکار کننده تمایز جوهری آنهاست؛ تمایزی که تبیین آن برای افلاطون مسئله ساز شد و طی تاریخ فلسفه نیز مشکلات بسیاری را دامنگیر اندیشمندان، خصوصاً متفکرین غربی نمود.

از دیگر شواهد و ادله تمیز و دوگانگی بین نفس و بدن، این عقیده افلاطون است که بدن مرکب نفس و نفس راکب آن شمرده میشود؛ به این معنا که نفس بر بدن تصرف تدبیری دارد و برای انجام اعمال خود از بدن بعنوان ابزار استفاده مینماید، از اینرو نفس بر بدن استیلا دارد. این مطلب اگرچه در واقع برهانی بر تمایز نفس و بدن است، از سوی دیگر نحوه نگاه افلاطون به مسئله رابطه نفس و بدن را نیز روشن مینماید.^{۱۵}

۵. تأیید و دفاع ملاصدرا از نظریه مثل

نظریه مثل در میان فلاسفه مسلمان از اهمیت بسزایی برخوردار بوده است، بطوریکه کمتر اثر فلسفی بی رادر عالم اسلام میتوان سراغ گرفت که در آن از این نظریه سخن بمیان نیامده باشد و یا عکس العملی نسبت به آن صورت نگرفته باشد. البته پژوهش حاضر بر آن نیست که چگونگی آشنایی مسلمانان با این نظریه و یا نحوه برخورد ایشان اعم از پذیرش یا رد نظریه را مورد مذاقه قرار دهد، اما از آنجاکه نگاه ملاصدرا در باب مثل غالباً ناظر به نحوه تقریر اسلاف مسلمان خویش از این نظریه است و در آثار خود معمولاً ابتدا نظر دیگر بزرگان را تبیین و نقد میکند و سپس وجه مختار خویش را عنوان میدارد، به منظر فلاسفه مسلمان متقدم بعنوان مقدمه، اشاره میگردد:

نقد ملاصدرا به فلاسفه مسلمان در باب نظریه مثل

– فارابی: وی، در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین، بزعم خویش در جهت رفع اختلاف میان منظر افلاطون

و ارسطو تأویلی هماهنگ با کتاب اثولوجیا که آن را منتسب به ارسطو میدانست، عرضه میکند.^{۱۶} به بیان فارابی، مثل افلاطون همان صور مرتسمه قائم به ذات باری تعالی هستند.^{۱۷} مبنای این دیدگاه نظریه‌ی است که طبق آن علم حق به اشیاء بواسطه صور ارتسامی و علم حصولی محقق میگردد. معلم ثانی استدلال میکند که چون هر فرد مجرد نوری، مثالی است برای افراد طبیعی، و همچنین صور علمی الهی نیز در نفس الامر مطابق با افراد خارجی خود هستند، بنابراین این مثل نوری همان صور علمی الهیند.

صدرالمتألهین، این تقریر را بدون نقد و طرد در شواهد و اسفار عنوان نموده، شاید به این گمان که ناسازگاری این تقریر با آنچه افلاطون از مثل مراد میکند، روشن است.

– ابن سینا: وی یکی از مهمترین منتقدان نظریه مثل است. در اندیشه این حکیم بزرگ ریشه اصلی طرح نظریه افلاطون تنها بازشناسی مایزای مفاهیم ذهنی است. او برای انتقاد از این دیدگاه دو فصل از مقاله هفتم الهیات شفا را به این مهم اختصاص داده و در یکی از این فصول دلایل خود را بر ابطال مثل عرضه داشته است.^{۱۸} او بیان میدارد که به گمان افلاطون چون ذهن ما غیر از تصویر اشیای خارجی و عینی طبیعت – مانند انسان – تصویری از مایزای کلی آن دارد، «پس ناچار یک انسان کلی بما هو کلی هم در خارج وجود دارد و ذهن ما وقتی که آن انسان کلی را تلقی میکند نقشی بصورت انسان کلی در ذهن پیدا میشود»^{۱۹}. شیخ الرئیس

۱۵. همان، ص ۱۷۷۲.

۱۶. البته با اطلاع از اینکه مؤلف اثر مذکور ارسطو نیست، این جنبه از منظر او منتفی میگردد.

۱۷. فارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، ص ۱۰۶ – ۱۰۵.

۱۸. ابن سینا، الهیات من کتاب الشفاء، ص ۳۱۸.

۱۹. مطهری، درسهای الهیات شفا، ص ۳۱۴.

در رد این نظریه بیان مینماید که حقیقتی که دارای یک حد و یک ماهیت است چگونه افراد آن در بینبازی و نیازمندی به ماده با هم اختلاف دارند و یکی مجرد و معقول و قائم بذات است در حالیکه فرد دیگر مادی، محسوس و متغیر.

ملاصدرا در آثار مختلف خود به انتقادات ابن سینا پاسخ گفته و اهم اشکالات وی را تنها در ماهیت متواطی تمام میداند و معتقد است در ماهیت مشکک چنین نیست. به بیان ملاصدرا، بنا بر تشکیک در وجود و ماهیت و اصالت وجود، اقتضای تجرد و عدم آن نسبت به یک حقیقت واحد در مرتبه واحد غیر ممکن است، ولی اگر حقیقت واحد مشکک باشد، برخی از مراتب آن میتواند اقتضای تجرد و برخی اقتضای مادیت داشته باشد.^{۲۰}

— سهروردی: بنظر شیخ شهید، هر نوع از انواع اعم از بسیط و مرکب، دارای مثل نوری است؛ یعنی آنها در عالم عقول دارای عقلی واحد و مجرد از ماده اند که در واقع صاحب آن نوع و رب النوع آن شمرده میشود. به این معناکه افراد طبیعی تحت سیطره و مقهور رب النوع عقلی خود و به عبارتی صورت مثالی خود هستند. بنظر ایشان، عقول مذکور یارب النوع هر یک از ماهیات، در یک رتبه و در سلسله آخر عقول طولی قرار دارند و از آنجا که در یک مرتبه مستقرند به آنها عقول عرضی گفته میشود.^{۲۱}

انتقاد ملاصدرا به برداشت شیخ شهید بدلیل اختلاف ماهیت وجود عقلانی و وجود جسمانی انواع است. از منظر ایشان اگرچه برداشت جناب شیخ نزدیکترین برداشت از نظریه مثل است، چراکه وجود عقلانی برای رب النوع هر ماهیتی را اثبات میکند، اما از آنجا که بر مبنای اصالت ماهیت شکل یافته و توجیه کننده اتحاد ماهوی این دو مرتبه از وجود نیست، تنها تأویلی از نظریه مثل بوده و با آن متفاوت است.^{۲۲}

— میرداماد: وی، قائل به عالمی با عنوان عالم دهر در

برابر جهان مادیست. بتعبیر ایشان، تمام موجودات مادی در عالم دهر ثابتند و در کنار یکدیگر بدون تقدم و تأخر قرار گرفته اند. همه موجودات اعم از موجودات مادی و موجودات ثابت و غیرمادی، در کنار هم بدون نیاز به قوه و استعداد و در نتیجه بینباز از هیولا موجود هستند. در حقیقت منظور میرداماد از عالم دهر جنبه ثابت و بدون تغییر موجودات است. ایشان چنین عنوان میدارد که مقصود افلاطون از مثل همین وجه ثابت و باقی موجودات مادیست و در واقع عالم مثل همان عالم دهر است.^{۲۳}

مهمترین انتقادات وارد بر دیدگاه ایشان، مبتنی بر ناسازگاری این تفسیر از مثل با مراد حقیقی افلاطون است. بر اساس چنین تأویلی باید برای هر نوع به تعداد افراد آن، مثال فرض کرد، در حالیکه افلاطون خود قائل به یک مثال برای هر نوع بود. از سوی دیگر در کنار وحدت، مثل افلاطون برخوردار از تجرد عقلی معرفی میشوند، در صورتیکه مثل دهری تجرد نسبی دارند.^{۲۴}

۶. منظر آخوند ملاصدرا ی شیرازی

با توجه به آنچه از دفاع ملاصدرا از نظریه مثل عرضه شد، چرایی اینکه وی غالباً از مدافعان این نظریه بشمار می رود، روشن میگردد. وی در آثار متعدد خود بتفصیل در این باب سخن رانده و چنانکه گذشت، ضمن نقد دیگر تفاسیر نظریه، دفاع از آن را طی براهین متعدد که مبتنی بر مبانی فلسفی خویش از جمله اصالت وجود و

۲۰. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۷۱-۷۰.

۲۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۹۲-۹۶.

۲۲. جوادی آملی، فلسفه صدرا، ج ۲، ص ۷۰-۶۹.

۲۳. میرداماد، القیسات، ص ۱۵۰.

۲۴. جوادی آملی، فلسفه صدرا، ج ۲، ص ۵۸-۵۹.

تشکیک در وجود است، مورد اهتمام قرار می‌دهد.

وی بخلاف فیلسوفان مشاء که بکلی منکر تشکیک در ماهیتند و بنابراین نمیتوانند مؤید این نظریه باشند و بخلاف شیخ اشراق که علیرغم پذیرش تشکیک در ماهیت، نتوانست منظر افلاطونی را چنانکه هست توجیه و تفسیر کند، هم به تشکیک در ماهیت معتقدست و هم آن را بدرستی به نظریه مثل تعمیم میدهد و بزعم خود به همان شکل افلاطونی و بیهیچ تأویلی دست به تبیین آن میزند.^{۲۵}

ملاصدرا در تبیین مثل عنوان میکند که هر نوع جسمانی علاوه بر افراد مادی در این جهان، یک فرد مجرد نیز در عالم مجردات دارد که علت حقیقی افراد مادی است و به تدبیر آنها میپردازد.^{۲۶} یعنی «مثل» از نظر ملاصدرا موجودات مجردی هستند که اولاً مبدأ و علت افراد مادی محسوب میشوند و ثانیاً از نظر ماهیت با افراد مادی مشترکند. به بیان ملاصدرا قائلین به نظریه مثل میگویند برای هر یک از انواع جسمانی یک مثال مجرد در عالم مجردات وجود دارد، بدون اینکه برای اجزا و یا اعراض آن، مثال جداگانه‌یی وجود داشته باشد و اعراض هم همانطور که در این عالم تابع جواهرند، در عالم مثل نیز از هیئتهای نوری مثلند. هر فرد مثال چون از موجودات عالم عقل است و موجودات این عالم در سلسله علل فاعلی موجودات مادیند، علت فاعلی همه افراد مادی نوع خود هستند و چون معطی شیء فاقد آن نیست، کمالات ذاتی همه افراد مادی نوع خود را بنحو بسیط، کاملتر و برتر داراست، بطوریکه فرض فردی کاملتر برای آن ماهیت ممکن نیست. این فرد را «مثال» گویند و افراد مادی ماهیت را «اصنام» و هر یک را «صنم» نامند.^{۲۷}

«مثل» را از آن نظر که به تدبیر افراد آن نوع میپردازند، در زبان فلاسفه اسلامی «ارباب انواع» و از آن نظر که

موجودات مجردی هستند که بین آنها رابطه علیت وجود ندارد «عقول عرضی» گویند؛ هر چند کمالات آنها یکسان نیست.

در مجموع میتوان گفت که ملاصدرا وجود حقایق معقول بعنوان اموری ثابت و کلی که بالاترین مرتبه کمال انواع محسوسند را پذیرفته^{۲۸} و از نظر او مثل در حقیقت سلسله‌یی از عقول عرضیند که دون عقول طولی و فوق عالم ماده قرار دارند و از نوعی شمول و کلیت اطلاقی و وجودی نسبت به امور محسوس برخوردار بوده، حافظ و رب النوع انواع عالم محسوس بشمار میروند. بنا بر آنچه گذشت، میتوان عقول عرضی را از نظر شأن و مرتبه وجودی هم‌رده مثل افلاطون دانست، اما نباید از نظر دور داشت که عقول عرضی ملاصدرا برخی کارکردهای هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه مثل را واجد نیستند.

ملاصدرا برای تأیید نظریه مثل براهین متعددی عرضه میکند. وی در اسفار سه برهان ذکر شده از سوی شیخ اشراق را بیان و به همان اکتفا میکند، اگرچه اشکالاتی را نیز متوجه این براهین میداند. وی در کتاب الشواهد الاربویه سه برهان دیگر بر اثبات مثل عنوان مینماید. در اینجا به طرح مختصر یکی از این براهین که مبتنی بر حرکت جوهری است اکتفا میکنیم:

صدرالمتألهین، جوهر موجودات طبیعی را عین حرکت دانسته و تجدد و تبدیل را ذاتی جوهر مادی ذکر میکند. یکی از قواعد فلسفی اینست که امر ذاتی بینا از علت است، در نتیجه علت وجود جواهر مادی - اگرچه

۲۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ۵۷.

۲۶. همانجا.

۲۷. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۰.

۲۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۵۸-۵۷.

هر شیء مادی سیال است - امر سیال نیست بلکه امری ثابت و عقلانیست که مقوم وجود افراد آن نوع است. به بیان دیگر امر ثابتی که طی روند حرکت موجب حفظ اتصال و وحدت میشود، امری غیر مادی و عقلیست چراکه ماده نخستین با تغییر صورت متبدل میگردد و طبیعت شیء هم طبق حرکت جوهری در حال تبدل است. بر این مبنا، به بیان ملاصدرا، وجود جوهر عقلی بی که نسبتش با همه افراد مادی یکسان است بعنوان امر ثابتی که حافظ وحدت، شخصیت و اتصال در حرکت است اثبات میگردد. این جوهر عقلی همان است که «مثل» نامیده میشود.^{۲۹}

۷. کلیات نفس شناسی ملاصدرا

صدرالمتألهین، نفس را جوهر مستقلی میدانده که نخست با صورت جسم ظاهر میشود و آنگاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی تبدیل میگردد. در واقع حرکت جوهری در این مسئله نقشی بنیادی داشته، تحولی عظیم در مباحث مربوط به نفس ایجاد کرده است. بنابر این عقیده، جوهر جسمانی مدام در حال حرکت و سیلان است و طی همین سیلان و اشتداد، از جسم جوهر نفس حادث میشود.^{۳۰}

ملاصدرا نخست در نگاهی عام، نفس را از دو جنبه بررسی میکند: اول بعنوان جوهری مجرد و دیگر از جنبه ربط و نسبت و تعلق آن به بدن. از منظر نخست، وی نفس را جوهری بسیط و مجرد معرفی میکند که نه میتوان آن را تعریف کرد و نه قابلیت اقامه برهان دارد چراکه به جهت بساطت، نفس تعریفی به جنس و فصل ندارد، بنابراین نمیتواند تعریف حدی داشته باشد و بنابر قاعده تلازم بین حد و برهان، برهانی نیز بر وجود این مفهوم بسیط نمیتوان عرضه داشت.^{۳۱} اما از حیث رابطه نفس و

بدن، بعکس، هم دارای حد و هم دارای برهان است. به بیان وی نفس، متمم بدن است و از ترکیب آن دو، یک نوع تام جسمانی حاصل میشود. به این معنا که نفس در ذات، متعلق به ماده و در وجود، متحد با آن است. بر این مبنا ملاصدرا نفس را بمانند صورت بدن و ترکیب این دو را ترکیبی اتحادی معرفی میکند. وی در جواب این اشکال که ترکیب اتحادی نفس و بدن مستلزم ترکیب تجرد و جسمانیت است، پاسخ میگوید که این اشکال تنها زمانی وارد است که نفوس انسانی را در ابتدای تکون امری مجرد بالفعل بدانیم، در حالیکه اینگونه نیست و نفس از آن نظر که نفس است، جسمانیست و هرگاه در جوهر خود استکمال یابد، مجرد خواهد شد. بنابراین نفس تازمانیکه نفس است، نوعی اضافه وجودی به بدن دارد و همین اضافه است که تفاوت نفس و عقل مجرد را تبیین میکند. مجرد تام هویت تعلق ندارد و به موضوعی اضافه نمیشود، برخلاف نفس که در حاق وجودش اضافه به بدن نهفته است، اما در عین حال نفس میتواند بواسطه حرکت جوهری به مرتبه عقل مجرد نائل گردد.

بر همین اساس است که ملاصدرا بتفصیل عنوان میکند که ممکن نیست از دو موجود مجرد صرف و مادی محض، نوع کامل طبیعی حاصل شود، چراکه تصرف نفس در بدن امری ذاتی و طبیعیت و نفس صورت بدن و فصل محصل آن است و روشن است که امکان ندارد هیچگاه صورت از ماده جدا شود.^{۳۲}

ملاصدرا، انسان را که عالم صغیر است همانند عالم
 ۲۹. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۹۵-۱۹۴.
 ۳۰. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۸۳-۳۸۲.
 ۳۱. همان، ص ۶-۷.
 ۳۲. همان، ج ۵، ص ۴۸۹-۴۸۸.

کبیر دارای سه مرتبه کلی معرفی نموده، برای هر مرتبه نیز در جایگاه خود درجاتی قائل است. به بیان او مرتبه نفس ناطقه - بعنوان والاترین مرتبه که قابلیت برای تشبه به عالم عقل و عوالم کلی وجود دارد - مرتبه اعلی، بدن مادی که مشابه عالم ماده است، مرتبه ادنی، و برزخ بین نفس و بدن - که همانند عالم مثال میان عالم عقل و عالم ماده قرار دارد و جسم مثالی یا روح بخاری نامیده شده - مرتبه میانی است. نفس اثر خود را بوسیله همین روح به بدن نازل میکند، همچنانکه حالت جسمانی بدن بواسطه این روح به نفس میرسد^{۳۳}. این روح، روح حیوانیست که آن را بخار لطیف شفافی میدانند که واسطه در تدبیر نفس است و بنابراین روح حیوانی بدن نفس ناطقه است و بدن مادی پوسته و غلاف روح حیوانی بشمار میرود^{۳۴}.

بر اساس این تعبیر، وجود نفس، عرض عریضی را تشکیل میدهد که در یک سوی آن ماده جسمانی و در سوی دیگر عقل مجرد قرار دارد و ما از چنین وجود دارای مراتبی، ماهیت نفس را انتزاع میکنیم. بنابراین، نقطه آغازین حرکت تکاملی نفس، وجود جسمانیست که نسبت به عقل حالت بالقوه دارد. امتداد وجودی نفس از این نقطه آغاز میگردد و تا مرتبه عقل مجرد تداوم می‌یابد و در طول این امتداد، نفس صورتیست که متعلق و مضاف به ماده است^{۳۵}.

ملاصدرا در بحث از کیفیت تعلق نفس به بدن، پس از بیان اقسام مختلف تعلق دو چیز به یکدیگر، این قول مشهور فیلسوفان را که تعلق نفس به بدن بمنظور استکمال و کسب فضیلت است و همچنین مبنای کسانی که تجرد نفس را هم در حدوث و هم در بقا میدانند، مردود میشناسد، زیرا از نظر وی نفس در آغاز تکوین و حدوث، مادیست. بنابراین تعلق نفس به بدن در وجود و تشخیص است. نفس در ابتدا صورتی مانند

صورت طبیعی معدنیست که وظیفه آن حفظ و نگهداری ماده است و پس از مدتی به کار نشو و نما و تولید مثل میپردازد و سپس دارای حس و حرکت میشود. در تمام این مراحل، نفس نیرویی جسمانی و قوه‌یی حادث از ماده و منطبع در ماده است که گاهی از آن نیرو به نفس نباتی و نفس حیوانی تعبیر میکنند، اما هنگامیکه دارای قوه تفکر گردد، به اولین مراتب تجرد میرسد و میتوان تعلق آن را به بدن، تعلق استکمالی نامید و هنگامیکه به آخرین مرتبه تجرد یعنی تجرد کامل عقلانی نائل گردید، عنوان نفس و تعلق به بدن از وی سلب میگردد^{۳۶}.

مطلب قابل توجه دیگر در باب نفس که نباید از نظر دور ماند آنست که، در مواضعی از آثار صدر المتألهین در کنار تأکید بر حدوث جسمانی نفس سخن از قدم نفس نیز بمیان آمده است، که شائبه تناقض را به ذهن متبادر میکند. اما تناقضی در کار نیست چرا که ملاصدرا بوضوح تبیین میکند که وجود نفس پیش از بدن و وجودش با بدن دو وجود مغایرند. توضیح مطلب اینکه براساس تشکیک در وجود، واقعیتی که علت فاعلی شیء است وجود برتر ماهیت شیء است. پس واقعیتی که علت فاعلی نفوس انسانیست - یعنی عقل فعال - وجود عقلی برتر همه آنهاست و این برتری بسبب تجرد تام آن است. به همین نحو علت فاعلی عقل فعال نیز در طول عقل فعال، وجود برتر دیگری برای نفوس مزبور است و به همین ترتیب ادامه می‌یابد.

بر این اساس برای هر نفسی وجودهای برتر عقلی متعددی وجود دارد که درباره هر یک میتوان گفت این همان نفس است بطریق اولی. خلاصه مطلب آنکه نفس

۳۳. همان، ج ۴، ص ۲۶۹.

۳۴. همو، المبدأ والمعاد، ص ۴۰۶-۴۰۵.

۳۵. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۲-۱۳.

۳۶. همان، ص ۳۸۳-۳۷۹.

پیش از تعلق به بدن با عقل فعال متحد است و پس از تعلق به بدن با بدن. به بیان دیگر نفس پیش از بدن چیزی جز اتحادش با عقل فعال نیست و روشن است که مقصود از این اتحاد نمیتواند اتحاد واقعیاتی بالفعل متکثر باشد، بلکه تنها منظور وحدت وجود برتر عقلی همه آنها در یک واقعیت بسیط است. بنابراین آنجا که سخن از قدم نفس بمیان می‌آورد، مقصودش امری عقلی تام و قدیم همانند دیگر عقول نیست که به محض حدوث بدن با آن معیت یابد و به تدبیر و تصرف آن گماشته گردد. چنانکه مشاء فائلد - بلکه اساساً منظور او از این نفس وجود خاص نفس نیست، بلکه وجود یا وجودهای برتر آن است.^{۳۷}

۸. ناسازگاری مثل با نفس شناسی صدرایی

اگرچه صدرالمتهلین در آثار متعدد خود و بر اساس مبانی فلسفیش تلاش کرده تا شکاف افلاطونی بین حقایق معقول و محسوس را از میان بردارد و تبیین قابل قبولی از این نظریه بدست دهد، اما باید با این ادعا که وی نظریه مثل را کاملاً پذیرفته با احتیاط برخورد کرد، چراکه بسیاری از لوازم این نظریه با مبانی فلسفی وی همخوانی ندارد.

اشاره شد که ملاصدرا در جلد دوم کتاب اسفار همچنین در الشواهد الربوبیه و نیز در حاشیه بر حکمة الاشراق ضمن رد نظریه مخالفین مثل افلاطونی دلایلی بر اثبات این نظریه ارائه میدهد و همین امر موجب این گمان ناصواب شده که ملاصدرا مؤید تام این نظریه است، در حالیکه بسادگی نمیتوان چنین ادعایی کرد. با ملاحظه لوازم نفس شناختی بی که بر مبنای مثل باوری افلاطون بنا میشود و با لحاظ کلیاتی که از علم النفس ملاصدرا عرضه شد، اینجا بهترین نقطه عزیمت به بحث معرفت شناسی خواهد بود. گرچه بحث از معرفت

موضوع مستقیم و بیواسطه علم النفس شمرده نمیشود، اما با توجه به مرکزیت نفس در این حوزه از اندیشه افلاطون میتوان به دیگر وجوه مد نظر در نفس شناسی گریز زد.

افلاطون، با تذکاری دانستن معرفت، بدرستی این مطلب را در فلسفه خود مورد توجه قرار داده که اگر بر اساس نظریه مثل بنا باشد حقایق مجرد کلی را سنگبنای معرفت عقلانی ثابت قرار دهد، بایستی توجیهی منطقی برای دستیابی نفس بشری - بعنوان امری قرین ماده که در اندیشه او راکب بدن تعریف شده و تنها بواسطه آن میتواند اعمال ادراکی و حرکتی انجام دهد - به اینگونه حقایق عرضه نماید. بنابر این مبنا و صورتی که افلاطون ترسیم میکند، حقیقت معرفت برای افراد بشر از جنس تذکار است نه تأسیس و لذا نفس انسان بدلیل ملازمه با مثل، تجرد، عقلانیت و کلیت یافته و نیز در توجیه معرفت پیشینی منسوب به قدمت میشود و با توجه به اجزایی که افلاطون برای نفس ذکر نموده، بوضوح روشن است که بزعم او آنچه ازلی و ابدیست نه نفس به معنای اعم، بلکه تنها جزء عقلانی آن است. این عقل، عقل متعین و جزئیست که موضوع هبوط و تعلق به ابدانی قرار میگیرد که سبب نسیان و نیاز به تذکارند. ابدان مادی و فانی در کنار نفوس واجد عقل متعالی و مجرد، اشکال رابطه نفس و بدن را در شیوه تفسیر افلاطون از رابطه عرضی ایندو پیش میکشد؛ رابطه‌یی که طبق آن هیچ محذوری در قطع ارتباط آن دو و برقراری ارتباط نفوس با ابدان دیگر دیده نشده است.

اما ملاصدرا بوضوح راه دیگری را در تبیین معرفت به حقایق عقلانی مجرد پیش روی خود قرار میدهد؛ طریقی که ریشه در کلیت ساختار علم النفس او دارد.

۳۷. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳،

ص ۳۱۴ - ۳۰۹.

وی در نظام فکری خود، نفس انسان را جسمانیة الحدوث ترسیم میکند که در قوس صعود و در اثر حرکت جوهری میتواند به درک حقایق معقول نائل آید. بنابراین از نظر او، بخلاف موضع افلاطون، معرفت از جنس تأسیس است نه تذکر^{۳۸}. تبیین مطلب آنکه، ملاصدرا با تمایز بین دو قوس صعود و نزول در عالم هستی، ضمن پذیرش وجود پیشین نفس بشری بعنوان حقیقتی کلی و عقلانی در مرتبه علل و مبادی نفوس متعین عالم ماده، بر این حقیقت تأکید میکند که این وجود پیشین را نمیتوان و نباید مناط معرفت عقلانی نفوس بشری بعنوان افراد متعین حقیقت انسانی دانست، چراکه این «نفس» وجود خاص نفس نیست بلکه صرفاً وجود یا وجودهای برتر آن و عبارتی مقام اتحاد نفس با عقل فعال است که کمترین تعینی برای آن متصور نیست. ضمن اینکه نباید از یاد برد که همواره تأکید ملاصدرا بر این امرست که نفس بودن نفس متوقف بر تعلق آن به بدن است^{۳۹}.

بعقیده ملاصدرا نفس انسانی در قوس صعود، امری حادث به حدوث جسمانی است. به بیان او نفس انسان در ابتدا بعنوان صورتی مادی با بدن متحد میشود، یعنی بواسطه بدن حادث میشود یا عبارتی دیگر وجودی رابطی دارد. ملاصدرا با استناد بر اصل وحدت تشکیکی وجود در فلسفه خویش و تصویر حقیقت وجود بعنوان امری واحد و مراتب که از هر مرحله آن میتوان معنایی را انتزاع کرد، حقیقت بدن و نفس را نیز دو مرتبه از یک وجود واحد تعریف میکند و نه دو حقیقت و وجود جدای از یکدیگر و با استفاده از اصل حرکت جوهری، همین صورت قرین و رابطی مادی را واجد ظرفیتی معرفی میکند که میتواند تا اندازه‌ی تکامل یابد که تا مرتبه تجرد و فوق آن تعالی یابد. در واقع ملاصدرا نظر افلاطون مبنی بر وجود نوعی تناظر میان مراتب معرفت و مراتب عالم واقع را میپذیرد و از وجود مراتب مختلف انسانها

برای اثبات عوالم مختلف بهره برده و تحقق مراتب مختلف معرفت برای نفس را بمعنی سیر نفس در عوالم مختلف و مشاهده آنها میداند^{۴۰}. البته وی برخلاف افلاطون، این مشاهده را مشاهده‌ی پیشینی بلکه مرحله‌ی از تکامل نفس بشری در همین نشئه مادی دانسته که میتواند در نهایت به اتحاد عاقل و معقول بیانجامد^{۴۱}.

بنابراین آن نحوه از رابطه عرضی راکب و مرکوبی که افلاطون از رابطه نفس و بدن عرضه میکند هیچ وجه وجودی در اندیشه صدرایی نمی‌یابد. در مطالب پیش گفته عنوان شد که معیت نفس با بدن در نظام صدرایی به این معناست که تا وقتی نفس با بدن مرتبط است، وجود مادی جسمانی دارد به بیان دیگر تعلق نفس به بدن عین ذات نفس است؛ با یادآوری این نکته که نفس واقعی ذاتی دومراتب است و بدن مرتبه مادی نفس شمرده میشود.

ملاصدرا همانند افلاطون جنبه‌ی عقلانی نیز برای نفس تعریف میکند که به بیان وی میتواند به مقام عقول مطلق نائل آید. با وجود این، عقلانیت نفس از منظر ملاصدرا با آنچه افلاطون از جزء ذاتاً عاقل نفس مراد میکند کاملاً غیر منطبق است. آنچه افلاطون بیان میکند تمایزی جوهری میان بدن و جزء عقلانیست؛ امری که در ساختار پیوسته نفس از منظر ملاصدرا - که حتی بدن را نیز مرتبه‌ی از مراتب نفس تعبیر و تفسیر میکند - وجود ندارد. ضمن اینکه جای خالی‌یی نیز برای تبیین چگونگی وجود متعین نفوس عقلانی پیش از تعلق به بدن در فلسفه متعالیه صدرایی نمیتوان یافت.

۳۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۹۳ - ۳۸۵.

۳۹. همان، ج ۸، ص ۴۰۳ - ۴۰۱.

۴۰. همان، ج ۵، ص ۵۹ - ۵۸.

۴۱. همان، ج ۳، ص ۳۵۸ - ۳۳۹.

بنابراین ملاصدرا با تبیین جدیدی که از چیستی نفس در فلسفه خود ارائه می‌دهد، هم با معضل رابطه نفس و بدن روبرو نمی‌شود، هم چگونگی تحقق معرفت عقلانی و نیز مسئله بقای نفوس جزئی را در فلسفه خود حل مینماید. ضمن اینکه اصل بحث تناسخ صراحتاً یا به ضمیمه در نظام حکمت متعالیه جایگاهی ندارد.

۹. جمع‌بندی

نظریه مثل افلاطون در طول تاریخ فلسفه از جایگاه ویژه و اهمیت بسزایی برخوردار بوده و تأثیر بسیاری بر تفکر اندیشمندان در طول اعصار برجای نهاده است. فلاسفه مسلمان نیز از این نظریه تأثیر پذیرفته و بسیاری از ایشان در مقام بازخورد در راستای جمع این نظریه با اصول فلسفی خویش کوشیده‌اند. صدرالمتألهین با تقریر برهانهایی در تأیید نظریه مثل در آثار متعدد خویش، برای تبیین فلسفی این نظریه بسیار کوشیده است، چنانکه غالباً از وی به عنوان مؤید تام این نظریه یاد میشود.

از سوی دیگر، رابطه نفس و بدن نیز از موضوعات مهم فلسفی بی‌شمرده میشود که در اندیشه صدرایی، با استناد به اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن و حرکت جوهری تبیین شده است. از این منظر، هر مرحله از مراحل و مراتب نفس، پیوستاری را تشکیل میدهند که از یک سو به بدن و قوای آن ختم میشوند و از سوی دیگر به بالاترین مرتبه مجرد وجود انسان. در این میان مراتب واسطه‌یی یافت میشوند که هرچه به بدن نزدیکتر باشند، جنبه مادی آنها قویتر و هرچه به مراتب مجرد نزدیکتر باشند، درجه تجرد بالاتری دارند. بنابراین میان بدن و نفس تمایزی بمعنای وجود مرز یا خلأیی وجودی قابل فرض نیست که در یک سوی آن امر کاملاً مادی و سوی دیگر امر کاملاً جسمانی دیده شود؛ امری که بنا بر تبیین وی مبنی بر هویت تعلقی نداشتن موجود مجرد

عقلانی، ممتنع است. در مقابل، افلاطون در نظام نفس‌شناسی مثل باور خود بدلیل اصرار بر معرفت پیشین نفس به مثل عقلانی، چاره‌یی جز فرض نفوس عقلانی و مجرد - که وجودی متقدم نسبت به بدن دارند - ندارد و دیگر وجوه بحث رابطه نفس و بدن را نیز بر همین مبنا توجیه میکند.

بنابراین آنچه ملاصدرا را در این دفاع سرسختانه، ناموفق معرفی میکند، لوازم متعدد برخاسته از نظریه مثل است خصوصاً در حوزه نفس و جامعیت وجوه آن. با نظر به اینکه شناخت نفس و چگونگی تأثیر و تأثر آن در ارتباط با بدن - مضاف بر اینکه همواره بخش مهمی از تلاش غالب فیلسوفان را بخود اختصاص داده - بر دیگر وجوه تلقی فلسفی ایشان از حیات، معرفت و مانند اینها مؤثر است و افلاطون و ملاصدرا نیز از این امر مستثنی نبوده‌اند. در پژوهش حاضر با تلاش برای بررسی نفس‌شناسی مثل باور این دو فیلسوف و در جریان عرضه نقاط تلاقی نظریه مثل با نفس‌شناسی افلاطون به سه کانون مهم اشاره شد و هر کدام از این نقاط به ترازوی موضع ملاصدرا در علم النفس عرضه گشت، و حاصل چیزی جز ناسازگاریهای دو دیدگاه در نفس‌شناسی مثل باورانه نیست.

عقیده به قدم نفس و نظریه تذکاری معرفت، توقف نظریه مثل افلاطون بر تجرد عقلانی نفس، نظریه ملاصدرا مبنی بر جسمانیة الحدوث بودن نفس و تأسیسی بودن معرفت و وجود رابطی نفس، از اهم نقاط افتراق نظامهای فکری این دو فیلسوف در این حوزه شمرده میشود و هرگونه کوشش برای جمع میان منظر این دو فیلسوف را بروشنی عقیم میسازد.

هرچند ملاصدرا در نظام فلسفی خود به طبقه‌یی از عقول عرضی که در حقیقت کمال عالم محسوس هستند اشاره میکند و بر وجود این حقایق براهینی نیز اقامه کرده

و آنها را همشأن مثل افلاطونی قرار میدهد، اما هرگز نباید بسادگی مدعی پذیرش بیچون و چرای نظریه مثل از جانب ملاصدرا بود، زیرا مثل افلاطونی دارای کاربردهای معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه‌یی است که بهیچ وجه نمیتوان چنین کارکردهایی را در عقول عرضی موجود در فلسفه ملاصدرا و سایر فیلسوفان مسلمان سراغ گرفت. بواقع آنچه را این فیلسوف شهیر مثل مینامد، از جنس و گونه مثل افلاطونی نمیتوان شمرد. چنانکه ملاصدرا بخلاف افلاطون ثنویت ذات انسان را - که برخاسته از هماوایی نفس با عقلانیت مثل متعالی در برابر مادیت بدن و عالم صیوروت بوده و موجب اشکالات متعدد در باب رابطه میان آنهاست - نیز بوضوح انکار کرده، بدن را روح متجسد و روح را بدن متروح میدانند؛ امری که در سازمان فکری افلاطون که بر شاکله مثل‌باوری بنا شده، مطلقاً بیمعناست. بر اساس چنین مبادی‌یی است که بنظر میرسد ملاصدرا هرگز بطور کامل لوازم و نتایج تأیید و دفاع سرسختانه از آنچه بیان تام افلاطون از مثل میدانند، چنانکه شایسته است مورد مذاقه قرار نداده یا استلزامات اقوال خود را بررسی و حل نکره است.

منابع:

ابن‌سینا، الهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده‌آملی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
 افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
 بدوی، عبدالرحمن، المثل العقلية الافلاطونية، بیروت، نشر دارالقلم، بی‌تا.
 بورمان، کارل، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۷.
 جوادی‌آملی، عبدالله، فلسفه صدرا، تحقیق و تنظیم محمدکاظم بادپا، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
 سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی، ۱۳۸۰.

عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۸.

-----، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۱.

فارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، تهران، انتشارات الزهراء (س)، ۱۳۶۳.

کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، مرکز انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۸۰.

مطهری، مرتضی، درسهای الهیات شفا، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲: تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳: تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۴: تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۵: تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده؛ تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸: تصحیح و تحقیق و مقدمه: علی‌اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

-----، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تعلیق و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

-----، المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی، جعفر شاه‌نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

میرداماد، محمدین محمد، القیسات، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۵۶.

Kraut, Richard, *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1992.

The Oxford Companion to Philosophy, Edited by Ted Honderich, Oxford University Press, 1995.