

بررسی رابطه عالم ذر با مُثل افلاطونی

از منظر صدرالمتألهین

دکتر علی محمد ساجدی*، استادیار دانشگاه شیراز

مریم سلیمانی**، دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز

چکیده

لذا بعقیده ملاصدرا، عالم ذر، صقع ربوبی (عالم علم الهی) است و بر همین اساس نظریه تذکر را توجیه نموده و موطن میثاق را همان مُثل افلاطونی میدانند. لازم به ذکر است که ملاصدرا نظریه مُثل افلاطونی را ابتدا مبتنی بر مبانی فلسفی خود (بویژه سه اصل: اصالت، وحدت و تشکیک وجود) تبیین و استوار نموده، سپس آن را بعنوان مصداق عالم ذر با شرح و توضیحی که در مقاله خواهد آمد، پذیرفته است.

بنابر آیه ۱۷۲ سوره اعراف - معروف به آیه میثاق - بشر قبل از حضور در عالم دنیا در موطنی مجرد و بسیط و سراسر شهودی، شاهد حقایق نابی بوده است که در پی این شهود، اقرار به ربوبیت پروردگار خویش نموده است. لیکن پس از هبوط در عالم ناسوت و تعلق گرفتن به بدن و حجاب طبیعت، این گوهر ناب را به فراموشخانه عالم دنیا سپرده است. نمود این مطلب را میتوان در آثار افلاطون - حکیم الهی یونان - در بحث از «مُثل» و «نظریه تذکر» یافت. سئوالی که در اینجا مطرح است اینست که آیا میتوان میان موطن میثاق (عالم ذر) و مُثل افلاطونی - که نقش مهمی در تبیین علم تفصیلی حق تعالی به ماسوی ایفا نموده است - وجه ارتباطی یافت یا نه؟

کلید واژگان

ملاصدرا	افلاطون
مثل افلاطونی	عالم ذر
نظریه تذکر	اعیان ثابتة
	نشئه عقلی

۱- بیان مسئله

مقصود از «مُثل افلاطونی» چیست؟ آیا میتواند ارتباطی با «عالم ذر» داشته باشد؟ آیا مُثل افلاطونی همان عالم ذر است؟

مُثل افلاطونی، همواره نقش بسزایی در تبیین

تحقیق حاضر که بشیوه توصیفی-تحلیلی، دیدگاه ملاصدرا - بنیانگذار حکمت متعالیه - را مورد مذاقه و واکاوی قرار داده، در پی یافتن پاسخ ایشان به سؤال فوق است. طبق نظر او، نحوه حضور انسان در آن موطن، حضور نفس (روح) قبل از تعلقش به بدن در عالم عقول یا عالم علم الهی بوده، که از وحدت عقلی برخوردار و دارای همه کثرات نفوس جزئی بنحو اجمال و بسیط در این مرتبه از هستی خود میباشد.

(نویسنده مسئول) *Email: msajedi@roze.shirazu.ac.ir

** این مقاله برگرفته از پایان نامه کارشناسی ارشد مؤلف است.

تاریخ تأیید: ۹۲/۱۰/۲۵

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۲۶

نحوه آگاهی از کلیات، وجود ذهنی، تبیین و توجیه علم تفصیلی واجب تعالی به ماسوی، قاعده الواحد و مسئله معاد ایفا نموده است. «مثل» در بردارنده نظریه «تذکر» است؛ از منظر افلاطون هر آنچه در این عالم می‌آموزیم در واقع یادآوری چیزهایی است که قبلاً در عالمی خالی از دثور و فساد (عالم مثل) تجربه کرده و بدان علم یافته‌ایم. این نظریه، تداعی‌کننده عالم ذر و عهد الست است. آیه ۱۷۲ سوره اعراف (معروف به «آیه میثاق» یا «آیه ذر» و از آیات متشابه قرآن) مبین عهدیست میان رب و مربوب در موطنی قبل از عالم دنیا که مفادش چنین است: خداوند همه فرزندان بلافصل و با واسطه آدم را یکجا گردآورد و با تجلی بر آنها، ایشان را مورد خطاب ساخته و از آنها به وحدانیت و ربوبیت خویش عهد ستانده است.

این امر ما را بر آن داشت تا مسئله را از دید فلسفی مورد کاوش قرار دهیم. برای این منظور از آراء صدرالمتألهین (فیلسوف و مفسر قرآن) بهره جست‌ه‌ایم. برای یافتن ارتباطی میان ایندو عالم بظاهر غیر مرتبط، با شناخت اجمالی از مثل و نظریه تذکر، به بیان موطن میثاق از نظر ملاصدرا پرداخته‌ایم.

ناگفته پیداست که از تطبیق آراء ملاصدرا با آراء افلاطون نباید حکم کرد که اولاً افلاطون نماینده عقل است و سخنان او تماماً سازوار و عقلانی است و ثانیاً اگر کسی با سازگاری و تطابق میان عالم ذر با عالم مثل مخالفت کرد بمعنای عدم سازگاری دین با عقل است، بلکه از منظر ملاصدرا و با توجه به تفسیر خاصی که وی از مثل افلاطونی (بر مبنای دستگاه فلسفی خویش) ارائه کرده، عالم ذر با مثل افلاطونی میتواند مشابهتهای فراوانی داشته باشد تا آنجا که وی به اتحاد مصداقی آنها حکم کرده است.

۲- تحلیل مثل افلاطون

نظریه مثل افلاطون را باید در آثاری از وی همچون رساله‌های «فایدون»، «جمهوری» و «فایدروس» جستجو نمود. افلاطون تفاوت دو عالم محسوس و معقول را بارمز و تمثیل «غار» در کتاب هفتم جمهوری^۱ بیان کرده و در رساله فایدروس نشان میدهد که سرچشمه معرفت ما نسبت به این عالم، شناخت مثل نوری است که وی از آنها به «ایده‌ها» یاد میکند. همچنین در این رساله، بیان شده که تعالی عالم معقول نسبت به عالم محسوس سبب می‌گردد ما از عالم معقول به «مکان فوق آسمان» یاد کنیم^۲.

بعلاوه، از نظر افلاطون علل موجد حقیقی که نقش سببیت برای پیدایش اشیاء عالم طبیعت دارند، «مثل» اند که خود آنها از خیر مطلق زندگی دریافت میکنند^۳. وی در این رساله از آناکساگوراس یاد میکند که علت پدید آوردن همه چیز را «عقل» میدانست، و هم در این رساله و در مواظن دیگر از استاد خود سقراط و حکمای قبل از وی نظیر پارمنیدس سخن می‌گوید. بدینسان، ریشه‌های نظریه وی را باید در آراء آنان جستجو نمود. برای «مثل» سه ویژگی در آثار افلاطون میتوان یافت:

۱. «مثل»، صورت، قوام، و وحدت در ترکیب نسبت‌هایی است که مقوم ثبات و استمرار شیء است، چنانکه در مقابل آن، اشیاء محسوس قرار دارند که دائماً در حال تحول و دگرگونیند^۴. توضیح اینکه: مثل، صورتی هستند که مقوم حقیقت اشیاء بوده و حافظ وحدت نوعی اشخاص و افرادشان میباشند. چراکه، افراد محسوس آنها دارای اجزاء و ابعادند و دائماً در حال تغییر و تحول

۱. افلاطون، دوره آثار، ج ۲، ص ۱۰۹۲-۱۰۵۵.

۲. همان، ج ۳، ص ۱۲۱۳ به بعد.

۳. همان، ج ۱، ص ۵۰.

۴. همان، ص ۴۷۹-۴۷۸.

■ از منظر ملاصدرا

و با توجه به تفسیر خاصی که
وی از مثل افلاطونی (برمبنای
دستگاه فلسفی خویش) ارائه کرده،
عالم ذر با مثل افلاطونی میتواند
مشابهتهای فراوانی داشته باشد
تا آنجا که وی به اتحاد مصداقی
آنها حکم کرده است.

آن عالم عقلی [مثلاً] که شامل حقایق جاوید و فناپذیر است عالم بودها. دغدغه اصلی افلاطون از طرح این مسئله، تبیین معرفت است و منشأ اعتقاد به آن را باید در اندیشه‌های رایج عصر وی (سوفسطائیان و هراکلیتوس) جست. از یکسو، سوفسطائیان حقیقت را امری نسبی [نه مطلق] میدانستند و قائل به خطاپذیری ادراکات بودند. از سوی دیگر، هراکلیتوس قائل به دگرگونی همه چیز بود. پذیرش توأم این دو اندیشه توسط افلاطون، مشکلی در باب معرفت و شناخت بدنال داشت و آن اینکه اگر محسوسات همه در حال تغییر و شدن هستند، پس متعلق فکر و اندیشه که میبایست امری ثابت باشد، چیست؟ همین امر باعث شد افلاطون اشیاء ثابتی را فرض کند که تغییر و تحول در آنها نباشد و با محسوسات تفاوت جوهری داشته باشد و همانها را متعلق اندیشه دانست. وی آنها را «ایده» نامید که در دوره اسلامی به «مثال» ترجمه شد.

۵. همان، ص ۴۳۶.

۶. گستون مر، افلاطون، ص ۵۹.

۷. همانجا؛ افلاطون، دوره آثار، ج ۳، ص ۱۷۰۳-۱۷۰۲.

۸. افلاطون، دوره آثار، ج ۳، ص ۱۰۵۷.

۹. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۸۹.

۱۰. مطهری، مجموعه آثار، ج ۷، ص ۵۰۴.

میباشند. لذا صورت، حافظ نسب و روابط میان اجزاء مذکور و در نتیجه، عامل ثبات و استمرار وجودشان است. ۲. «مثل» دارای وصف «فی نفسه» و «بنفسه» هستند که با وحدت صورت خود جاودانه است. ۳. «مثل»، نوعند و یا بعبارت دیگر موجود کلی‌یی که منشأ وحدت اشیاء محسوس و متکثر است. از منظر افلاطون «مثل» که مبدأ حقیقی موجودات این عالم محسوب میشوند منشأ هرگونه معرفت حقیقی نیز هستند؛ معرفت یعنی همان ادراک «مثل»^۶.

بعلاوه، «مثل» بنا به کلیت و شمول متزاید، و در نتیجه، بنابر اهمیت وجودی متزایدشان، سلسله مراتبی را تشکیل میدهند و این امر عیناً مراتبی از تصورات و مفاهیم مطابق با خود را در نفس آدمی ایجاد میکند که در رأس آن سه مثال عقلی «زیبایی»، «اعتدال» و «حقیقت» قرار دارند^۷. شایان ذکر است که «خیر مطلق» در اندیشه افلاطون، «مثال» کل است که سایر مثل، مظاهر و تجلیات آن شمرده میشوند. «خیر مطلق» در تمثیل «غار» بارمز خورشید بعنوان مبدأ ذات و وجود و معرفت همه اشیاء حقیقی نشان داده شده است^۸.

بنابراین، بر پایه این تمثیل و نیز با تکیه بر سایر آثار افلاطون، وی و استادش سقراط برای هر نوعی از انواع موجودات طبیعی جسمانی، قائل به صورتی مجرد از ماده و عقلانی الوجود در عالم الهی بودند که ناظر بر موجودات طبیعی، مدیر و مدبر آنهاست و از آن، گاه به عقول عرضیه، ارباب انواع یا مثل افلاطونی نام برده میشود و گاه آنها را مثل الهیه میخوانند^۹.

به اعتقاد افلاطون آنچه در این عالم مشاهده میشود، اعم از جواهر و اعراض، انسان و غیر انسان، اصل و حقیقتشان در جهان دیگر است و افراد این جهان در واقع مظاهر و سایه‌های حقایق آن جهانی [ماورائی] میباشند^{۱۰}. بدیگر سخن، این جهان عالم نمودهاست و

نتیجه آنکه از منظر افلاطون متعلق فکر و اندیشه، مثال هر شیء است نه خود شیء، و از توجه و علم به مثال شیء، معرفت حاصل میگردد^{۱۱}. در واقع افلاطون با اعتقاد به مثل دو نکته را مدنظر داشته است؛ اولاً با توجه به اینکه عالم در حال صیوروت و دگرگونی است، علم و معرفت منحصر به شناخت حصولی نیست بلکه علمی برتر از آن نیز یافت میشود (علم حضوری). ثانیاً، علت طبیعی نمیتواند علت ایجادی باشد؛ ایجاد امری کاملاً ماورای طبیعی است. اگر موجوداتی در این عالم ایجاد شدند نشانگر آن است که معلول علت ماورای طبیعی هستند. لذا افلاطون قائل به عالمی ورای عالم محسوس شد که در آن عالم دثور و فساد راه ندارد، همیشه باقیست و موجود در آن عالم را دارای وجود حقیقی و واقعی میداند.

استاد مطهری دیدگاه افلاطون را از نگاه صدرالمتألهین چنین بیان میکند: طبایع و انواع دارای دو دسته افرادند؛ افراد محسوس و مادی، در طبیعت و افراد مجرد و معقول، در ماورای طبیعت که نسبت میان آندو رابطه علی و معلولی است. یعنی افراد معقول بمنزله علل ایجادی برای افراد محسوسند و از آنجا که محسوسات (طبیعت)، متغیر، زمانی، حادث و فانی هستند، نسبت به ماورای طبیعت از نظر رتبه وجودی در مرتبه ضعیف قرار گرفته، بمنزله اطلال و سایه‌های آنها محسوب میشوند^{۱۲}.

خاطر نشان سازیم که فرد طبیعی مادی و فرد نوری عقلی از افراد نوع واحدند. حقیقت وجودی، ذومراتب است؛ از مرتبه مجرد نوری عقلانی تا مرتبه مادی، همه شئون حقیقت واحدند و موجودات طبیعی، اصنام و اطلال آن فرد عقلانی بود و آن فرد عقلانی مربی افراد مادی خویش است و به آنها عنایت دارد [اشاره به رب النوع بودن عالم مثل یا عقول عرضیه متکافئه]. لذا ظل و

سایه بودن محسوسات بمعنای انکار وجود افراد محسوس نیست بلکه در مقام مقایسه نحوه وجودشان با افراد مجرد و معقول گفته میشود افراد معقول، حقیقت و افراد محسوس، رقیقه آن حقیقت میباشند. این برداشت براساس مطلبی از جلد دوم اسفار صورت پذیرفته است^{۱۳}.

حاصل کلام آنکه، براساس نظریه مثل، موجودات این عالم، معلول حقایق آن عالم مجردند اما صرف رابطه علی و معلولی نیست تا گفته شود آنها موجد موجودات این عالمند و آنها اصلند و اینها فرع، بلکه در عین حال نوعی اتحاد و وحدت میانشان برقرار است. در واقع افلاطون قائل به اثنیت و دوگانگی نیست^{۱۴}.

۲-۱- انطباق مثل با اعیان ثابتة عرفا

برخی، مثل را صور علمیه میدانند که در لسان عرفا اعیان ثابتة گفته میشود^{۱۵}. اعیان ثابتة، اعم از کلی و جزئی است. از اینرو به یک اعتبار غیر از مثل افلاطون است و به اعتباری دیگر یک چیزند؛ از آن جهت که مثل، کلی سعی و مربوط به انواعند و از طرف دیگر چون رب النوعند و بالطبع واجد حیثیت فاعلی هستند، غیر از اعیان ثابتة جزئی هستند زیرا اعیان ثابت جزئی با افراد سروکار دارند و اشیای جزئی متمایز از یکدیگرند و جز حیثیت قبولی چیز دیگری ندارند^{۱۶}. پس یکی دانستن اعیان ثابتة با مثل، ناظر بر اعیان ثابتة کلی است که همچون مثل،

۱۱. زمانی، «مثل افلاطون و جایگاه معرفتشناختی آن»، ص ۵۶.
۱۲. مطهری، مجموعه آثار، ج ۷، ص ۵۴۹-۵۴۸.
۱۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، ص ۵۷.
۱۴. مطهری، مطهری، مجموعه آثار، ج ۷، ص ۵۰۴.
۱۵. حسن زاده آملی، دورساله مثل و مثال، ص ۳۹.
۱۶. کاکایی، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۵۸۴.

واجد کلی سعی میباشند.

عفیفی در شرح خود بر فصوص، معتقد است که ابن عربی در مسئله «اعیان ثابته» متأثر از نظریه مثل افلاطونی است.^{۱۷} ابن عربی با استناد به آیه چهلم سوره نحل، برای چیزی که امر «کن» را می‌شنود شیئیت ثبوت قائل شده و میگوید: «موجودات شیئیت وجود را به همان حالی که در شیئیت ثبوت داشتند، پذیرفته‌اند».^{۱۸} در واقع، عرفا معتقدند در آیه فوق، مفهوم «شیء» که خداوند اراده کرده و سپس مخاطب به خطاب «کن» می‌گردد و موجود می‌شود، همان اعیان ثابته و شیئیت ثبوتی اشیاست. اشیاء قبل از ایجاد در علم حق تعالی ثبوت ازلی دارند. در اینجا این شیئیت ثبوت است که مصحح خطاب «کن» می‌باشد و گرنه معدوم مطلق نه اراده می‌شود و نه مخاطب به خطاب «کن ایجادی» می‌گردد.^{۱۹} ابن عربی در جای دیگر، جایگاه این اعیان ثابته را عالم خیال میدانند که وجودی متخیل دارند، خداوند به این وجود خیالی - که هنوز وجود عینی نیافته - می‌گوید: «موجود شو»، شنونده این امر، وجود عینی می‌یابد که عبارتست از وجودی که حس آن را درک مینماید.^{۲۰} مخلص کلام اینکه جایگاه عین ثابت جزیی در عالم خیال است.

۲-۲- وجه تسمیه مثل و اصول سه‌گانه آن

در پایان این مبحث سه نکته کلیدی را باجمال متذکر می‌شویم: ۱- وجه تسمیه مثل به مثال، ۲- مبتنی بودن مثل بر سه اصل، ۳- نحوه ارتباط فرد معقول با فرد محسوس و مادی.

نکته اول: گفته شد مثل، صور مجردی هستند که در عالم الهی قرار دارند. مقصود از «عالم اله» همان عالم مجردات تام و عقول است که معیار علم تفصیلی، زائد بر ذات و خارج از ذات خداوند می‌باشد. حقایق ماورایی

را «مثال» نامیدند، زیرا یا نمود مرتبه برتر (یعنی مرتبه اسماء و صفات ذاتی الهی) می‌باشد یا نمود مراتب پایینتر. «مثل الهی» خواندن آن نیز ناشی از غلبه احکام تجرد و وجوب بر آنهاست.^{۲۱}

نکته دوم: مثل بطور کلی مبتنی بر سه اصل است. ۱. ماهیت داشتن موجودات مجرد عقلی، زیرا در غیر اینصورت اثبات دو فرد مادی و مجرد از یک ماهیت ممکن نیست. ۲. قبول تشکیک. بدلیل فراوانی تفاوت واقعی دو فرد مادی و مجرد، اگر تشکیک بهیچ وجه در ماهیت راه نداشته باشد این تفاوت قابل توجیه نیست. ۳. تشکیک مورد نظر دارای محدوده و مرزی مشخص باشد. با توجه به اینکه تشکیک در وجود بیحد و مرز است، اگر تشکیک در ماهیت اصیل باشد، چون دارای حد و مرز است، پس تشکیک آن نیز محدود خواهد بود.^{۲۲}

نکته سوم: نحوه ارتباط دو فرد عقلانی و مادی از نوع تعلق تدبیری و تکمیلی است و آنها را از نقص خارج ساخته به کمال میرساند.^{۲۳}

نتیجه آنکه مثال بدلیل تجرد، با جمیع اشخاص و افرادی که در زمانها و مکانهای مختلف موجودند، از نسبتی مساوی برخوردار است و در نتیجه توجه او نسبت به همه افراد، یکسان و فیض او بر همه مساوی می‌باشد، پس واجد کلی سعی است. همچنین مثال [کلی سعی] اصل و شاخص است و افراد مادی فرع و سایه آن. مدبرات (مثال) از ناحیه ذات خود - یا با

۱۷. عفیفی، تعلیقات علی فصوص الحکم، ص ۴۸ و ۲۴۸.

۱۸. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۲۶۳.

۱۹. فناری، مصباح الانس، ص ۸۰.

۲۰. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۲۱۱.

۲۱. جوادی آملی، ریحق مختوم، ج ۶، ص ۲۶۹.

۲۲. همان، ص ۴۳۹ - ۴۴۰.

۲۳. حسن زاده آملی، دورساله مثل و مثال، ص ۱۱.

نظر به مافوق - عمل میکنند، و افراد مادی در اثر ارتباط با مدبرات به کمال میرسند.^{۳۳}

۳- پیشینه تحقیق

در باب مُثُل، نظریات مختلفی ارائه شده که برخی از آنها در مقام انکار و برخی در مقام اثبات هستند. در میان فلاسفه اسلامی، برخلاف ابن سینا و پیروانش که منکر مثل بودند، این نظریه مورد تأیید شیخ اشراق واقع شد و براهینی بر آن اقامه نمود و ملاصدرا نیز مدافع آن گردید.

ابن سینا معتقد است افلاطون دچار مغالطات چهارگانه شده است: ۱. خلط بین وصف ماهیت بشرط لا (ماهیت موجود در ذهن) و ماهیت لابشرط. ۲. عدم تمایز بین وحدت مفهومی و نوعی ماهیت با وحدت عددی و شخصی. ۳. عدم توجه به اینکه ماهیت من حیث هی در حد ذات خود متصف به وحدت یا کثرت عددی نبوده و تنها در ظرف خارج به کثرت عددی متصف میشود. ۴. غفلت از امتیاز بقاء فردی و بقاء نوعی. او مراد افلاطون از مُثُل را ماهیت لابشرط (کلی طبیعی) میدانند که بعنوان یک شیء مجرد و باقی و با وصف وحدت در خارج موجود است.^{۳۵} بر همین اساس در مقام انکار مُثُل برآمده و چنین استدلال میکند: چگونه ممکن است بعضی از افراد طبیعت واحد، مجرد، واقع در صقع ربوبی و علت باشند اما برخی منغمر در ماده و محسوس و معلول. اگر نفس ذات، اقتضای تجرد یا مادیت داشته باشد، میبایست همه افراد آن مجرد یا مادی باشند.^{۳۶}

چنانکه مشهود است سخنان ابن سینا حاکی از توجه و تأکید بر ماهیت است نه وجود. همچنین بیانگر عدم اعتقاد به تشکیک در ذاتیات است و بلکه چون اساساً منکر تشکیک خاصی است، مثل افلاطونی را انکار کرده است، زیرا این اشکال بر افراد ماهیت متواپی وارد است نه حقیقت مشکک.^{۳۷}

شیخ اشراق با اینکه وجود را اعتباری میدانست، قائل به تشکیک بود. بنابراین، در حالی که دفاع از مثل برخاست که اغلب حکما مخالف با نظر او بودند. مُثُل نوری، همان عقول عرضیه (عقول متکافئه) یا ارباب انواع در عالم ابداع است. میان این عقول که در واقع هر یک فرد مجرد در ازای یک نوع مادیند، رابطه علی و معلولی نیست ولی توجه تام به افراد مادی نوع خویش دارد و موظف است به تدبیر و تربیت آنها پردازد.^{۳۸} استمداد از قاعده امکان اشرف یکی از طرقی است که شیخ اشراق بواسطه آن به اثبات مثل اقدام نموده است. براساس این قاعده، هرگاه موجودی در مرتبه‌یی از مراتب وجود تحقق یابد، ضرورتاً موجود ممکن اشرف از او در مرتبه قبل از آن تحقق داشته است. از سوی دیگر، مثال هر نوع موجودی، ممکن است بدلیل تجردش، از افراد مادی آن نوع اشرف باشد. بنابراین، تحقق افراد مادی هر نوع، بکمک قاعده امکان اشرف وجود مثال آن نوع اثبات میگردد.^{۳۹}

۴- دیدگاه صدرالمتألهین درباره مُثُل افلاطون

موضع ملاصدرا درباره مُثُل همان موضع شیخ اشراق است ولی از آنجا که ادله شیخ را کافی نمیداند، در صدد است ادله‌یی عاری از هر نقص ارائه کند. بطور کلی، صدرالمتألهین سه اشکال بر ادله شیخ اشراق وارد نموده که در واقع به دو اشکال بازمیگردد؛ دو اشکال، ناظر بر

۳۴. جوادی آملی، فلسفه صدرای، ج ۲، ص ۶۷-۶۶؛ همو، ریحیق مختوم، ج ۶، ص ۳۲۲.

۳۵. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، ص ۳۱۶-۳۱۴؛ جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۶، ص ۲۷۸-۲۷۶؛ آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۲۲۲.

۳۶. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، ص ۳۱۹-۳۱۱.

۳۷. آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۲۲۵.

۳۸. طباطبایی، نهاییه الحکمه، ص ۳۱۷.

۳۹. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۵۴.

■ ملاصدرا: برای هر طبیعت حسی فلکی یا عنصری، طبیعت دیگری در عالم الهی است که همان مثل الهیه و صور مفارقه‌یی هستند که در علم‌الله موجودند و افلاطون و پیروانش این صور را مثل نوری نامیده‌اند.

تنها در حقایق وجودی جریان دارد. از اینرو تأکید میکند که مادی یا مجرد بودن همه افراد یک حقیقت در مورد وجود خطاست. حقیقت وجود با بساطتی که دارد در وجوب، امکان، استغناء از محل و نیاز به آن مختلف می‌باشد؛ برخی از موجودات بدلیل کمال وجودی [که به جوهریت و قوت است] بین‌باز از محل هستند اما برخی دیگر بعلت نقص وجودی [که به عرضیت و ضعف است] محتاج به محلند. پس وجودات میتوانند علیرغم اشتراک در حقیقت جامع [وجود]، در شدت و ضعف و کمال و نقص مختلف باشند^{۳۰}.

با این تمهیدات و نگاهی اجمالی به آراء صدرالمتألهین میتوان دریافت که وی از مدافعان مثل افلاطونی است. او در تأیید نظر افلاطون در اواخر مرحله چهارم اسفار مینویسد: سزاوار است کلام پیشینیان را حمل بر این کرد که برای هر نوع از انواع جسمانی، فرد کامل و تامی در عالم ابداع است که همان اصل و مبدأ می‌باشد و دیگر افراد آن نوع، فرع، معلول و آثار او هستند. فرد کامل تام برخلاف سایر افراد که بعلت ضعف و

۳۰. جوادی آملی، فلسفه صدرای، ج ۲، ص ۶۹-۶۸؛ آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۲۳۹.

۳۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، ص ۵۷-۵۶.

۳۲. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۹۹.

عدم مطابقت مثل با ارباب انواع یا قبول عدم اندراج رب‌النوع تحت ماهیت اصنام خود می‌باشد و اشکال دیگر ناظر بر عدم مناسبت میان ارباب انواع و اصنام و مربوبهای آنهاست.

بعقیده ملاصدرا براهین شیخ اشراق صرفاً بیانگر اثبات مدبری مجرد، ثابت و مدرک برای هر نوع از انواع مادی است و هرگز نمیتوان با آن، مماثلت فرد حسی و مدبر عقلی و تحت یک نوع بودن آن را اثبات نمود در حالیکه سخنان افلاطون صراحت بر مثل بودن مثل دارد. همچنین وجوه مناسبت میان حقایق نوری (ارباب انواع) و موجودات مادی (اصنام) بیان نشده است^{۳۰}. اشکال مبنایی ملاصدرا نیز بر شیخ اشراق وارد است، زیرا تشکیک در ماهیت ممکن نیست.

با توجه به آراء دو فیلسوف مشاء و اشراق و اشکالات وارده شده بر آنها از سوی ملاصدرا چنین استنباط میشود که از نظر وی، عدم توجیه و تفسیر صحیح مثل افلاطونی ناشی از عدم توجه به اصالت و حقیقت وجود، انکار تشکیک خاصی و حرکت جوهری می‌باشد. از اینرو ملاصدرا تنها راه گریز از اشکالهای مزبور را منوط بر اصالت وجود میدانده که با پذیرش آن جعل بر مدار هستی ماهیات قرار گرفته، و در اینصورت آثاری که از مبادی عالیه صادر میشوند نظیر خود مبادی از کثرت تشکیکی برخوردار می‌باشند. بنابراین، برخلاف نظر شیخ اشراق ماهیات مجعول نیستند بلکه از گونه‌های مختلف وجود انتزاع میشوند و بتبع وجودی بالعرض والمجاز به خارج از ذهن استناد پیدا میکنند^{۳۱}.

همچنین برخلاف نظر ابن سینا که معتقد است حقیقت واحد نمیتواند واجد افراد مجرد و مادی باشد (بدلیل تأکید بر ماهیت)، ملاصدرا بر مبنای دو اصل اصالت و تشکیک وجود معتقد است حقایق مشککه میتوانند واجد افراد مجرد و مادی باشند، زیرا تشکیک

نقصشان در ذات یا در فعل (نفوس) محتاج به ماده‌اند، بخاطر تمامیت و کمالش بینیا از ماده و محلی است که به آن تعلق یابد و اختلاف افراد نوع واحد بحسب کمال و نقص جایز است.

او در ادامه می‌افزاید: صور نوعیه مادی، همانند انسان، اسب و دیگر انواع، هر چند در این عالم متقوم به ماده حسی هستند اما در عالم علوی (قائم به ذات) با قیام به آن بینیا (از ماده) و حلول است، همچون صور ذهنی که از امور خارجی اخذ میشوند. اعراض، قائم در ذهند نه قائم به ذات، گرچه از جواهر قائم به ذات اخذ شوند. حکم صور انواع جسمانی در مثل عقلی چنین است، زیرا صور مجرد عقلی در حد ذات و ماهیتش واجد کمال و تمامیتی است که بواسطه آن از قیام به محل مستغنی است، اما صور جسمانی (اصنام آن صور مجرد عقلی) دارای نقصی هستند که آن را محتاج قیام به محل میکند. لذا مانند جواهر، صور موجود در ذهن که از امور خارجی اخذ شده‌اند، نمیتوانند قائم به ذات باشند، چون هر چند در عقل، مجرد از ماده هستند اما در خارج مجرد از آن نیستند. براین اساس، حکم صور عقلیه که همان ارباب انواع هستند نیز چنین است چراکه در عالم عقل مجردند ولی اصنام و اظلال جسمانی‌شان (یعنی صور نوعیه) مجرد از ماده نیستند.^{۳۳}

در فصل دوم فن پنجم جواهر و اعراض اسفار نیز با بیان اینکه مثل افلاطونی همان صور موجود در عالم «علم الهی» است، تذکر میدهد که: برای هر طبیعت حسی فلکی یا عنصری، طبیعت دیگری در عالم الهی است که همان مثل الهیه و صور مفارقه‌یی هستند که در علم الله موجودند و افلاطون و پیروانش این صور را مثل نوریه نامیده‌اند. صور مذکور حقایق اصیلی هستند که نسبت آنها به صور حسی فاسد، نسبت اصل به مثال و شیخ است. بعبارت دیگر، مثل نوریه از آنجاکه عقلیات

بالفعلند، اصول اشباح کائن متغیر و متجدد که خالی از قوه و امکان نمیباشند، هستند، زیرا آنها بنوعی فاعل، غایت و صورت این اشباح میباشند.^{۳۴}

بنابراین، با عنایت به مطالب مذکور میتوان گفت: مثل نوری مصداق دو چیز است: ۱. مثال موجودات نشئه طبیعی و عالم مادی اما نه به معنای الگو و نمونه برای خلق موجودات عالم مافوق، که در غیر اینصورت لازم می‌آید اولاً، جای عالی و سافل عوض شود و عالی محتاج به سافل و سافل غایت عالی گردد در حالیکه «العالی لایکون لأجل السافل» و «العالی لاینظر الی السافل». ثانیاً، مستلزم تسلسل در مثل باشد.^{۳۵} ۲. مثل نوری، مثالها و حکایت آیات مافوق خویش، یعنی اسما و صفات و صور علمی پروردگاران و این اسمای حسنی ارباب اربابند.

ملاهادی سبزواری نیز با تأکید بر این مسئله میگوید: مثال افلاطونی که نزد ما عقول متکافئه نامیده میشود امثال برای مادونش و مثال و آیات برای مافوقش میباشد؛ زیرا صور، اسماء خداوند متعال و حکایت‌های صفات اویند یا مثال عقول قاهر مافوق خویش، چراکه از اشراق عقل، مثل او حاصل میشود، چنانکه عقل با اشراق خود نفس را مثل خود میگرداند.^{۳۶}

بطور کلی، صدر المتألهین در الشواهد الربوبیه با اقامه سه برهان و تکمیل براهین اشراق بر اساس مبانی خود نسبت به دیگر فلاسفه، تفسیر معقولتری از مثل ارائه داده است اما آنچه بیانش ضروری بنظر میرسد اینست

۳۳. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، ص ۵۸-۵۷.

۳۴. همان، ج ۵، ص ۳۳۶؛ همو، رساله فی الحدوث، ص ۱۴۰-۱۳۹؛ همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۶۲۹-۶۲۸.

۳۵. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، ص ۵۹.

۳۶. سبزواری، شرح المنظومه، ج ۳، ص ۷۰۳.

که مثل افلاطونی مبتنی بر تشکیک در ماهیت است، در حالیکه ملاصدرا آن را بر اساس تشکیک وجود تبیین نموده است. چنانکه گذشت، مشایبان چون منکر تشکیک بودند آن را نپذیرفتند، اشرافیان قائل به تشکیک ماهوی بودند ولی در تعمیم آن به مثال و صنم با مشکل مواجه شدند، زیرا مثل (رب النوع) خود فردی از آن نوع نبود و با افراد جسمانی آن نوع ماهیت یکسان نداشت در صورتیکه مثل افلاطون با اصنام خود از نظر ماهوی یکسانند. ملاصدرا با در نظر گرفتن حقیقت واحد، آن را به مثال و صنم تعمیم داد. شواهد حاکی از آنست که ملاصدرا در آغاز ظاهراً قائل به تشکیک ماهوی بوده و نظریه مثل را مطابق نظر افلاطون بیان نموده است ولی در نهایت به این مهم پی برده که تشکیک در ماهیت محال است، لذا با قبول تشکیک وجود سعی کرده مثل را بر محور اصالت وجود توجیه نماید.^{۳۷}

۵- رابطه عالم ذر با مثل افلاطونی از منظر صدرالمتألهین

برای دانستن کیفیت ارتباط عالم ذر با مثل افلاطون از نگاه ملاصدرا لازم است وجوه افتراق و اشتراک آن دورا یافت. برای این منظور شایسته است قدری به واکاوی عالم ذر و عالم مثل پردازیم.

۵-۱- عالم ذر

آنچه بعنوان «عالم ذر» و «موطن میثاق» از آن یاد میشود، از ظاهر آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف^{۳۸} حاصل شده که بر اساس آن روایات بسیاری که در توضیح و تفسیر آیه است، خداوند در عالمی و رای عالم طبیعت همه انسانها را گرد آورده و با تجلی بر آنها، به ربوبیت خویش اقرار ستانده است و انسانها نیز که در آن عالم، واجد حیات و ادراک بودند، با اذعان و اعتراف بدان، عهد سپردند. در

این میان، دیدگاه ملاصدرا بعنوان یک فیلسوف و مفسر درباره عالم مذکور و نحوه پیمان سپاری بشر قابل تأمل است. از نقطه نظر ملاصدرا موطن ذر پیش از عالم طبیعت بوده و نحوه حضور انسانها در آن موطن با استناد به روایات منقول از ائمه معصومین (ع) ناظر بر تقدم کینونت انسان بر وجود مادیش در عالم طبیعت است، از جمله روایت: «خلق الأرواح قبل الأبدان بألفی عام»^{۳۹} و «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف»^{۴۰}.

۵-۱-۱- توجیه فلسفی نحوه حضور انسان در موطن میثاق

از مضمون روایات، حضور ارواح در آن موطن و در نتیجه، تقدم روح بر بدن استنباط میشود. ملاصدرا بدلیل اعتقاد راسخ به نصوص دینی، در پی توجیه تقدم روح از تقدم نفس بر بدن برآمده، در حالیکه تبیین نظریه جسمانیت حدوث نفس از جمله ابداعات فکری ایشان است. با بررسی آراء صدرالمتألهین در باب کینونت نفس قبل از بدن بدست می آید که این دو نظریه هیچ منافاتی با یکدیگر نداشته و در امتداد همند. توضیح آنکه به اعتقاد ملاصدرا نفس انسانی، وجودی است مشکک و ذومراتب که بطور کلی در سه نشئه عقلی (قبل از تعلق به بدن و عالم طبیعت)، طبیعی (در طبیعت و تعلق به بدن) و مثالی (پس از مفارقت از بدن و عالم طبیعت) حضور^{۳۷} ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۹۹.

۳۸. «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن نَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ».

۳۹. صفار قمی، بصائر الدرجات، ص ۸۷.

۴۰. شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۸۰؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۶۵؛ همان، ج ۵، ص ۲۴۱.

■ ملاصدرا بر خلاف افلاطون،
 معتقد است نفس در مواجهه با
 اشیای خارجی صورت آنها را ایجاد
 میکنند، زیرا خداوند نفس را
 مثال ذات، صفات و افعال
 خویش آفرید و به او
 قدرت ایجاد صور اشیای مجرد
 و مادی بخشید.

می‌یابد. میان این مراتب رابطه علی و معلولی برقرار است. کینونت نفس قبل از بدن مبتنی بر اصل فلسفی علیت است، یعنی هر معلولی در مرتبه علت تامه خود حضور دارد و هرگاه علت نفس [قبل از بدن] تحقق یابد، وجود نفس نیز حتمی خواهد بود. لذا نفس در نشئه عقلی در مرتبه علت وجودی خود در عالم مفارقات دارای وجود جمعی عقلانی است و بواسطه کمال و تمامیت علت خویش موجود. از آنجاکه علت تامه موجد معلول خویش و واجد کمالات آن است، علت نفس، شامل همه کمالات نفوس جزئی است و اگر سبب نفس ذاتاً و افاداً تام باشد، نفس با او موجود است و از او جدا نمیگردد.

درک این مطلب دشوار بنظر میرسد، لذا ملاصدرا تصریح میکند که درک نحوه وجود عقلانی نفوس در عالم عقول، قبل از هبوط به عالم طبیعت، مقدور همگان نیست و تنها آنان که از مرحله علم الیقین گذر کرده و به عین الیقین رسیده باشند به درک آن نائل می‌آیند.^{۴۱}

در نشئه طبیعی نفس بعنوان مدبر بدن، نیازمند حصول شرایط و استعداد خاصی در ماده بدن است که با وجود آن، نفوس، جزئی شده، به عالم طبیعت تعلق یافته و متصف به کثرت و حدوث میگردد. در نشئه سوم نفس در پرتو اکتساب فضایل و کمالات نفسانی در

عالم طبیعت وارد این مرحله شده، و پس از استکمال در قوس صعود به عالم عقلی راه می‌یابد. تفاوت نفوس در دو مرحله قبل و بعد از طبیعت، در وجود جمعی و کلی داشتن و حفظ کثرت نفوس انسانی کمال یافته است.^{۴۲} تأمل در حقیقت رابطه علی و معلولی و نیز مرتبه کامل و غایت بودن علت تامه نسبت به معلول، بیانگر آنست که تحقق نفس مطلقاً درگرو تعلق به بدن نیست بلکه تعلق به بدن صرفاً شرط نحوه خاصی از وجود نفس (یعنی وجود جسمانی در نشئه طبیعی) میباشد و بدلیل ارتباط با عالم ماده، وجودی ضعیف، نیازمند و مشروط است، برخلاف وجود تجردی نفس که بدلیل تنزه از ماده و احکام آن، جنبه کمال، بینبازی و وجوبی نفس را تشکیل میدهد. لذا نفس از جهت تجرد و ارتباط با عالم عقول موجودی است کامل، غنی و از حیث مادیت و پیوند با عالم طبیعت موجودی ناقص، محدود و نیازمند است. بنابراین، جنبه غنای نفس کاملاً متفاوت از جنبه ناقص آن است.

البته نفس ناطقه از رهگذر استکمال وجودی خود و تصرف در ماده به مرتبه تعقل رسیده و بینباز است از اینکه به تصرف در مفاهیم عقلی و کلی مبادرت ورزد. این، همان جنبه کمال و غنای ذاتی نفس است که آن را از عالم طبیعت جدا ساخته، به نشئه عقلی میپیوندد. همین جنبه کمالی نفس، در پی مفارقت از بدن باقی میماند.^{۴۳}

صدرالمتألهین در تفسیر آیه ۲۷ سوره بقره و در کتاب اسفار در بحث تبیین کینونت نفس پیش از بدن، از اصطلاح «حقیقت و رقیقت» استفاده نموده و معتقد است.^{۴۱} ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، ص ۴۲۰-۴۱۹.
^{۴۲} همان، ص ۳۹۸-۳۹۷.
^{۴۳} مصباح یزدی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، جزء دوم، ص ۲۸۵-۲۸۴.

است صور جزئی جسمانی، حقایق کلیه‌یی در عالم امر و قضای الهی دارند، چنانکه خدای متعال میفرماید: «و هیچ چیز نیست مگر آنکه خزانه‌هایش نزد ماست و آن را جز به اندازه معین نازل نمیکنیم». منظور از خزائن در اینجا حقایق کلی عقلی است و هر یک از آن حقایق دارای رقائق جزئی‌ه‌یی است که با اسباب جزئی مقداری مانند ماده و وضع مخصوص، زمان و مکان موجود میشود. این حقایق کلی نزد خداوند بالاصاله موجودند درحالیکه رقائق حسی بحکم تبعیت و اندراج، وجود می‌یابند... رقیقه، بحکم اتصال همان حقیقت است و تفاوت آن تنها بحسب شدت و ضعف و کمال و نقص میباشد.^{۴۳}

از اینجا معلوم میشود که کینونت نفس قبل از بدن از نگاه ملاصدرا همان وجود حقیقت قبل از رقیقت میباشد و با وجود علت پیش از معلول و وجود رب النوع قبل از اشخاص نوعش منطبق و بلکه عین اوست. (مقصود از قبلیت در اینجا قبلیت ذاتی است). این معنا، برابر با همان تبیینی است که صدرا از مثل افلاطونی بعمل آورد و شرحش گذشت.

حال ممکن است هر یک از اکوان وجودی واجد مقامات و نشأتی باشد، چنانکه ملاصدرا برای نشئه عقلی سه مقام برشمرده: ۱. مقام بسیط عقلی یا مقام اجمالی عقلی؛ در این مقام نفس بصورت عین ثابت در علم حق موجود است یعنی موجود به وجود حق بوده و هیچ وجود مستقلی ندارد. ۲. مقام تفصیلی عقلی؛ این همان مقام اخذ عهد الست در روز میثاق میباشد. ۳. مقام صور مثالی؛ و این عالم اشباح و مقام جنت مثالی است که آدم و حوا پیش از هبوط به عالم طبیعت هستی در آنجا اقامت داشتند.^{۴۵}

مدرس زنوزی با تفاوت قائل شدن میان کینونت نفسی و روحی معتقد است کینونت روحی همان وجود عقلی

کلی (مثل الهیه یا ارباب انواع) است که نوع انسان این مرتبه از وجود را داراست و اشرف افراد همین فرد مفارق عقلی است و عالم ذر نیز به این مرتبه از وجود مربوط میشود که به این اعتبار ارواحند نه نفوس، زیرا نفسیت نفس تعلق داشتن به بدن است. منظور از کینونت نفسی وجود فرقی تعلقی (نفوس جزئی) است که بعد از حصول بدن و استعداد از مبدأ فیاض به واسطه همان وجود روحی افاضه میشود و تدبیر بدن را بعهده میگیرد و بدین ترتیب ارتباط حقیقی میان آند و برقرار میگردد.^{۴۴}

از مجموع مباحث فوق نتیجه میشود که تقدم روح بر بدن در روایات و کینونت نفس پیش از بدن در فلسفه هر دو مبین یک مطلب بوده و منافاتی با نظریه جسمانیة الحدوث ندارند، زیرا طبق نظریه حدوث جسمانی، نفس وجودی است مشروط و مجبور به وجود جسم و ماده و این تعلق، ذاتی آن میباشد به گونه‌یی که هرگاه قطع شود، نفس نیز نابود میشود. به این اعتبار نفس قبل از بدن تحقق نمی‌یابد بلکه به اعتبار نشئه عقلی بر بدن تقدم دارد و در اینصورت دیگر نفس نیست بلکه روح است. بنابراین، سخن از هستی و کینونت نفس قبل از بدن به مسامحه و مجاز است. بنظر میرسد علت استفاده از واژه نفس در نشئه قبل از عالم طبیعت نشانگر وجود واحد با جلوه‌های متفاوت است؛ جلوه‌یی آن جهانی (روح ملکوتی) و جلوه‌یی این جهانی (نفس جسمانی). با توجه به مطالب فوق، نحوه حضور اولاد آدم در پیشگاه خداوند از منظر ملاصدرا بدین شرح است: انسانها قبل از ورود به عالم دنیا و وجود جزئی و شخصیشان، هویات عقلیه‌یی دارند که خداوند آنها را از

۴۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه،

ج ۸، ص ۱۴۳-۱۴۲.

۴۵. همو، الأسرار الآیات و أنوار البینات، ص ۳۱۰.

۴۶. زنوزی، انوار جلیه، ص ۲۴۴.

پشت پدر روحانی عقلیشان بیرون آورد و بر آنان تجلی نمود. در آنجا به اضطرار، ربوبیت و وحدانیت خدا و حقیقت وجودی خویش را مشاهده کردند. چون خطاب آمد «الست بربکم»، با اقرار به وحدانیت و ربوبیتش در عالمی پیش از این عالم اجابتش نمودند.

«فقد انكشف لك أنّ لأفراد البشر قبل ورودهم إلى الدنيا هويات عقلية مستخرجة من ظهر أبيهم العقلي، فتجلى الله عليهم قبل وجودهم، و رباهم، و شاهدوه بلاهم، و سمعوا خطابه، و أجابوه إقراراً بوحدانيته و ربوبيته في نشئة سابقة على هذه النشئة لهم»^{۴۷}.

این اعتراف مستلزم مشاهده جمال حق است و صدرالمتألهین معتقد است انسان فطرتاً و به علم بسیط خداوند را میشناسد^{۴۸}. انسان، معلول خداوند است و همین تعلق وجودی به علت، منجر به معرفت حق تعالی میگردد، زیرا حقیقت عبد که جز فقر و ربط به خداوند نیست بدون مشاهده ربوبیت الله امکانپذیر نمیشد و این مشاهده با علم حضوری مقدر خواهد بود. آیه مبارکه «فَكشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»^{۴۹} نیز مؤید این مطلب است که نفس آن جمال مطلق را در عالمی مشاهده نموده که بلدة الحرام و مدینة السلام و وطن پدر اصلی و زادگاه روح قدسی او بوده است^{۵۰}.

۵- ۱- ۲- موقف میثاق، تطبیق آن با مثل افلاطونی و

حکمت هبوط نفس از نگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین مقامی را که انسانها در آن میثاق سپردند، مقام تفصیلی عقلی میدانند که بعد از وجود اعیان ثابته (آنها) در علم الهی و مقام بسیط عقلی است^{۵۱}. پس بایستی موقف عهد نیز متناسب با همان مقام باشد. لذا در دفاع از کلام محققان اهل توحید مینویسد:

مخاطب «الست بربکم» حقیقت انسان موجود

در عالم الهی و صقع ربوبی است چرا که هر نوع طبیعی موجود در عالم طبیعت، واجد صورت مفارق عقلی و مثال نوری در عالم حقایق عقلی و مثل الهی است - که مثال افلاطونی هم نامیده میشود. و حکمای ربانی و عرفانی پیشین، صور موجود در عالم «علم الهی» را رب النوع مینامند^{۵۲}.

بنابراین، مقصود از حضور انسانها در عالم ذر، حضور در صقع ربوبی و عالم علم الهی است، زیرا خطاب آنجا صورت میگیرد که هر دو طرف پیمان حضور دارند و چون حقیقت انسان در صقع ربوبی حاضر است، پس موطن میثاق یا عالم ذر همان عالم «علم الهی» است که ملاصدرا آن را مثل الهی افلاطون میدانند^{۵۳}.

در پاسخ به این سؤال که «چرا نفس انسان که در نشئه عقلانی واجد کمالات نوعی عقلی و در پیشگاه خداوند حاضر بود، به عالم طبیعت و حجاب سقوط کرد؟» باید گفت به اعتقاد ملاصدرا هبوط زمینه ساز تحصیل کمالات خاصی برای نفس است که جز از طریق تنزل به عالم طبیعت و تعلق یافتن به بدن مادی و تدبیر آن و بدون حصول استعدادات خاصی که از رهگذر هبوط و در اوقاتی معین قابل دستیابی است، محقق نمیشود. البته او تأکید میکند که درک آن در توان همه انسانها نیست و تنها «راسخان در علم» (عارفان) حکمت هبوط نفس را میدانند^{۵۴}.

۴۷. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۶۶۶.

۴۸. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۱۳۶.

۴۹. ق، ۲۲.

۵۰. همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۳۹۷.

۵۱. همو، الأسرار الآیات و أنوار البینات، ص ۳۱۰.

۵۲. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۶۶۴.

۵۳. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۳۸۶.

۵۴. همان، ص ۳۵۳.

بهر تقدیر، زمانیکه انسان از عالم وحدت الهی (موطن اصلی) جدا گردد و به عالم طبیعت تنزل یابد، بواسطه اشراقات نوری واجب و نقایص امکانی، کثرت برخوردارهای ناشی از جهات نور و ظلمت، وجوب و امکان، کمال و نقصان، دچار نقض پیمان میشود^{۵۵}، زیرا این عالم، خانه دوری، جدایی، جایگاه رنج و ناراحتی است؛ بواسطه وجود قوا، کاستیها، پستیهای بدنی و خوبیهای زشت، چشم دلش از مشاهده حق و جمال و جلال او کور و نفسش محجوب و گردیده است^{۵۶}.

۵-۲- نظریه تذکر و اختلاف دیدگاه ملاصدرا با افلاطون

از تحلیل مثل بدست آمد که عالمیست عقلی و مجرد، که اصل و حقیقت انواع در آنجاست و موجودات این عالم سایه آنهایند. و گفته شد علت مطرح شدن آن، تبیین معرفت است. بعقیده افلاطون نفوس ناطقه حقایقی را در مثل مشاهده کرده‌اند، لذا قائل به قدم نفس بود و بر آن نیز تأکید داشت. اصیل و ثابت بودن حقایق در عالم مفارقات از یکسو و نظریه قدم نفس از سوی دیگر، نقش مهمی در تبیین معرفت ایفا میکرد، پس پای علم بمیان آمد و اینها با هم نظریه ابتکاری منسوب به افلاطون را تشکیل دادند؛ «نظریه تذکر». در حقیقت، نظریه مثل بدنال نظریه تذکر که لازمه آن قدم نفس است، مطرح گردید. افلاطون معتقد بود نفس قبل از حدوث بدن در عالم مثل بصورت مجرد حضور داشته و در آنجا ذوات و حقایق اشیا را مشاهده و ادراک نموده است اما بعد از حدوث بدن از عالم مجردات به عالم ناسوت، تنزل کرده و با تعلق به بدن مادی تمام دانسته‌ها و علوم را فراموش نموده است. بنابراین، آنچه انسان در این عالم می‌آموزد علم جدیدی نیست بلکه فقط استذکار اموری است که در مثل شناخته است، چراکه حقیقت هر چیز مثال آن

چیز است و ارواح، مثالها را قبلاً ادراک کرده‌اند؛ اما با تعلق به ماده و بدن، همه را فراموشی سپرده‌اند.

این مطلب بیانگر آنست که - همانطور که افلاطون بدان قائل است - علم در عالم مفارقات، ذاتی نفس نیست (برخلاف آنچه در باره حق تعالی مطرح است)، زیرا اگر ذاتی نفس میبود هرگز با تعلق و تدبیر بدن زایل نمیگشت در حالیکه نفس فراموش میکند. ولیکن از آنجا که افکار در حکم تذکر بر آن علومند، افلاطون قائل به تذکر بودن علم است. در مقابل، برخی معتقدند نفس، قدیم و علم، ذاتی آن است ولی اشتغال به بدن آنها را از التفات به آنچه در ذاتشان است باز میدارد^{۵۷}. البته از منظر افلاطون علم، اکتسابی نیست و همه علوم بشری یادآوری همان علوم فراموش شده‌ی است که با گذشت زمان با تذکر و التفات به باطن در خاطرش زنده میشود. البته ذاتی نبودن علم منافاتی با اکتسابی نبودن آن ندارد، زیرا مقصود از علم در اینجا «علم حضوری» است؛ همانگونه که علم دو موجود مجرد به یکدیگر (مانند فرشتگان) ذاتی آنها نیست و در عین حال اکتسابی هم نیست بلکه چون مجردند علمشان به یکدیگر نیز شهودی و حضوری است و مادامیکه مجردند، این علم با آنهاست. افلاطون نیز بر این باور است که علم نفس مجرد در عالم مجردات، حضوری است و چون ذاتیش نبوده، با ورود به عالم طبیعت و تعلق به بدن آن را فراموشی سپرده است. مع الوصف، نظریه تذکر، وی را از قبول اکتسابی بودن علم در عالم ماده بینباز ساخته است.

ملاصدرا برخلاف افلاطون، معتقد است نفس در مواجهه با اشیا خارجی صورت آنها را ایجاد میکند، زیرا خداوند نفس را مثال ذات، صفات و افعال خویش

۵۵. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۶۶۵.

۵۶. همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۳۹۷.

■ عالم ذر از نظر ملاصدرا همان «عالم علم الهی» است و مقامی که عهد الست در آن اخذ شده، مقام تفصیلی عقلی است که مربوط به علم فعلی خداوند میباشد. مثل افلاطون هم، عالم معقول و مفارقی است که شباهتهایی با عالم علم الهی دارد.

آفرید - وجودی ضعیف از سنخ عالم ملکوت و قدرت - و به او قدرت ایجاد صور اشیای مجرد و مادی بخشید.^{۵۸}

اما نفس در مقام معرفت عقلی، ذوات نوری مجرد را مشاهده میکند نه اینکه آن را تجرید کند؛ خود نفس از مقام حس و خیال به مقام عقل، تعالی یافته و شایسته ادراک معقولات میشود.^{۵۹} پس طبق نظر ملاصدرا انسان هنگام تولد واجد هیچگونه علم بالفعلی نیست ولی دارای ادراکات حصولی (بدیهیات و اولیات) است که اکتسابی و استدلالی نمیشد. نص صریح قرآن نیز مؤید همین مطلب است؛ انسان در آغاز تولد خالی از هرگونه دانشی است اما با استفاده از ابزاری که خداوند در اختیار او نهاده میتواند به کسب علم بپردازد: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ».^{۶۰}

بر این اساس، دو تفسیر از نظریه تذکر ارائه گردید: برخی معتقدند بشر از آغاز وجود، همه علوم را بالفعل داراست و فطری اوست (ذاتی بودن علم) و برخی دیگر قائلند انسان پیش از عالم طبیعت واجد علوم (غیرذاتی) بوده که تعلق به بدن، عامل فراموشی است ولی با تهذیب نفس و انصراف از شواغل مادی میتوان به کشف حقایق نائل آمد. دیدگاه مذکور با این توجیه معقولتر بنظر میرسد

که مقصود از این سخن آن نیست که انسان بالفعل واجد این علوم بوده بلکه در آغاز وجودش درک آن حقایق را بالقوه داراست و فعلیت آن در باطن نفس انسانی است.

۵- ۲- ۱- توجیه صدرالمتألهین در باب نظریه افلاطون درباره قدم نفس

چنانکه ملاحظه شد، نظریه قدم نفس و تذکر افلاطون بنوعی مستلزم تصدیق وجود عالم ذر است. لیکن ملاصدرا در جای خود به ابطال قدم نفس و اثبات حدوث جسمانی آن پرداخته است، زیرا نفسیت نفس تعلق یافتن به بدن است و این علاقه ذاتی آن میباشد، بنابراین، نفس به این معنا قدیم نخواهد بود. ولی چون ملاصدرا روایات ناظر به قدم نفس را براساس مبانی خود (اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری) موجه ساخت، با تکیه بر همان مبنا کلام افلاطون را نیز توجیه نموده؛ آنچه درباره حدوث یا قدم نفس و جسمانیة الحدوث گفتیم مربوط به نفوس جزئی انسانهاست. اما یک ماهیت بدلیل وحدت و تشکیک وجود میتواند از مراتب مختلف وجودی برخوردار باشد بگونه‌یی که مرتبه‌یی از وجود آن ماهیت مجرد تام و مرتبه دیگری جسمانی باشد.

آنچه از افلاطون درباره قدم نفوس نقل شده است و آن را حدیث مشهور «كنت نبياً و آدم بين الماء والطين» نیز تأیید میکند، منظور این نیست که نفوس بشری بحسب تعینات جزئی قبل از بدن موجود بوده‌اند، چون محالات عدیده‌یی بهمراه دارد، از جمله تعطیل بودن قوا از افعال؛ چون نفس بماهی نفس چیزی نیست جز
 ۵۷. حسن زاده آملی، دروس اتحاد عاقل و معقول، ص ۳۴۹.
 ۵۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۳۱۵-۳۱۴.
 ۵۹. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۴۴.
 ۶۰. نحل، ۷۸.

صورت متعلق به بدن و از این جهت دارای قوا و ادراکاتی میباشد که بعضی حیوانی است و برخی نباتی. لذا منظور از قدم نفس اینست که نفس دارای کینونت دیگری برای مبادی وجود خود در عالم علم خداوند نزد صور مفارقه عقلیه میباشد (که همان مثل الهیة افلاطون است). عبارت دیگر، مقصود از قدم نشئه عقلی نفس، وجود عقلی و مجرد تام آن است.^{۶۱}

۵-۳- وجوه اشتراک و افتراق عالم ذر و مثل افلاطونی

با توجه به مطالب ارائه شده، میتوان با بررسی وجوه اشتراک و افتراق عالم ذر و عالم مثل، به کیفیت ارتباط آن دو از منظر صدرالمتألهین پی برد. از جمله نقاط مشترک عالم ذر و مثل افلاطونی میتوان به این موارد اشاره کرد: ۱. هر دو عالمی و رای عالم محسوسات، مجرد و نورانی هستند. ۲. چون تزاحم و حجابی در آنجا نیست، پس هر دو، عالمی سراسر حضور و شهودند. ۳. غفلت و فراموشی در هر دو عالم جلوه گر است. حجاب ظلمانی بودن طبیعت، هم مورد اعتقاد افلاطون است هم قائلان موطن میثاق. افلاطون اشاره میکند که ارواح پس از تعلق به ابدان، حقایق مشاهده شده در مثل را فراموش میکنند، همانطور که انسانها پس از عهدسپاری و هبوط به ناسوت و جسم خاکی، آن عالم و وقایعش را به فراموشی کرده اند.

اما وجه افتراقشان اینست: نظریه مثل یک نظریه کاملاً فلسفی و مفادش بیان تمایز وجود حقیقی از وجود غیر حقیقی است. لذا، از مسائل مربوط به وجود (یا موجود بماهو موجود) است، در حالیکه جریان عهد الست و موقف میثاق یک بحث کلامی و مربوط به مسائل خداشناسی اسلامی است. از سوی دیگر، نص قرآن کریم و روایاتی که در اینباره از ائمه معصومین (ع) وارد شده

مهر تأییدی است بر وجود این عالم. بنابراین، مثل یک نظریه فلسفی است ولیکن استحکام بنای آن قابل مقایسه با اعتقادی که برگرفته از وحی و کلام معصوم باشد نیست. اعتقاد به عالم ذر مأخوذ از قرآن و روایت است. بنابراین، گرچه میتوان در کیفیت آن بحث کرد اما در اساس آن جای هیچگونه بحث یا شک و تردیدی نیست.^{۶۲}

در توجیه این وجه افتراق و اشکال ضمنی بی که در آن وجود دارد میتوان گفت: مثل شباهتهای بسیاری با موطن میثاق دارد، کشف و شهودی که در آنجا صورت گرفته، حقیقتی که بر انسان مکشوف گشته، غفلتی که در اثر تعلق به بدن بر انسان عارض شده است تداعی کننده ماجرای عهد الست و عالم ذر است. هر چند نظریه افلاطون یک نظریه کاملاً فلسفی است و در زمان حیاتش آیات وحی به او نرسیده است، با اینهمه تبیین معقول و منقول سخن وی امری نامعقول جلوه نمیکند.

مستشکل بصرف تفاوت قائل شدن میان نگاه دینی و عقلی به موضوع، این دو نظریه را بی ارتباط با یکدیگر تلقی کرده است در صورتیکه هر چند بین این دو نگاه فرق است اما این به معنای تباین و تنافی کامل آنها با یکدیگر نیست. به اعتبار آموزه های دینی که شامل کلام وحی و نیز ائمه معصومین (ع) است، وجود عالم ذر را قبول کرده و به این باور رسیدیم که عقل نیز قادر به تبیین آموزه فوق هست، چنانکه ملاصدرا و علامه طباطبایی برآند.^{۶۳} درباره افلاطون نیز این قضیه صدق میکند، با

۶۱. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، ص ۳۵۶-۳۸۵؛ همو، شرح اصول الکافی، ص ۴۱۶.

۶۲. پزشکی، «رابطه مثل با عالم ذر»، ص ۱۵-۱۴.

۶۳. نگارندگان در مقاله بی به این موضوع پرداخته و آراء فلسفی و عقلی این دو فیلسوف حکمت متعالیه درباره وجود عالم ذر را بررسی کرده اند (ساجدی و سلیمانی، «مفهوم و مصداق عالم ذر از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی و علامه طباطبایی»).

این تفاوت که حقایقی که برای ما بواسطه آموزه‌های دینی روشن گشته، چه بسا، بر افلاطون بواسطه سیر و سلوک و مکاشفه و شهود مبرهن شده، سپس به تبیین عقلانی آن برخاسته است.

با عنایت به اینکه آیه میثاق از آیات متشابه است، از میان تاویلها و تبیینهای گوناگون، تبیینی بیشتر مورد قبول واقع میشود که جامع بین عقل و دین بوده، مؤید هم باشند. لذا، با توجه به شواهدی که ذکر آن گذشت، نظریه افلاطون با تفسیر صدرایی منافاتی با آنچه در دین آمده ندارد. از سوی دیگر، زمانیکه معتقدیم در موقفی حقیقت باری تعالی بر ما مکشوف بوده — و چه معرفتی بالاتر از این — ولی بواسطه حضور در عالم طبیعت، همه آن حقایق را فراموش نموده و عامل غفلت را جسم خاکی میدانیم، آیا نمیتوان گفت طبق نظر افلاطون حقایق دیگری نیز ادراک کرده‌ایم که بسبب حجاب جسمانیات آن حقایق بدست فراموشی سپرده شده‌اند؟

توضیح آنکه، عالم قبل از طبیعت، عالمی است نورانی و روحانی، لذا آنجا تراحمی وجود ندارد و چون نفس از سنخ ملکوت است، ادراکاتش نیز از همان سنخ یعنی علم حضوری است. از سوی دیگر، ظرفیت وجودی نفس بگونه‌یی است که میتواند شاهد حقایق بسیاری در آن موطن باشد؛ یعنی انسان واجد قابلیت‌های علمی بسیاری است، چنانکه خداوند در آیه «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^{۶۴} ظرفیت وجودی و علمی انسان را برای ادراک حقایق بسی بالاتر از فرشتگان معرفی میکند. به این اعتبار آیا نمیتوان گفت نفس شاهد حقایق بسیاری بوده است اما چون به بدن تعلق گرفت مانع از مشاهده آن حقایق شد. ولی آیا کسب علم باعث یادآوری همان حقایق پیشین میشود؟ در اینصورت مراد از تذکر بودن علم جز این نیست که این علم فعلیت همان حقایقی است که قبلاً بتناسب قابلیت‌های وجودی مشاهده کرده

است.

مخلص کلام اینکه: از لابلای سخنان ملاصدرا چنین استنتاج شده است که در علم خداوند سبحان حقیقت وجودی انسان بتناسب قابلیتش، مورد خطاب واقع شده، متعهد به ربوبیت و وحدانیت پروردگار خویش گشته، پیمان سپرده است (بصورت جمعی و بسیط). و چون موقف اخذ میثاق مجرد است و انسانها نیز با وجود بسیط حضور دارند و با علم حضوری ربوبیت پروردگار را ادراک میکنند، بنابراین اتمام حجت بر فرد انسانها صورت گرفته است.

عالم ذرا از نظر ملاصدرا همان «عالم علم الهی» است و مقامی که عهد الست در آن اخذ شده، مقام تفصیلی عقلی است که مربوط به علم فعلی خداوند میباشد. و چون مثل افلاطون عالم معقول و مفارقی است که شباهتهایی با عالم علم الهی دارد موطن میثاق را با آن یکی میداند و بدین ترتیب رابطه‌یی میان مثل افلاطون و موطن میثاق یافته است.

جمع‌بندی

دغدغه اصلی افلاطون از طرح اندیشه مثل، تبیین مسئله معرفت است. این مسئله ارتباط تنگاتنگ و مستقیمی با نظریه قدم نفس و «تذکر» دارد. براساس نظریه تذکر، نفس ناطقه مجرد و بسیط پیش از حدوث بدن در عالم مفارقات شاهد حقایقی بوده که با حدوث بدن از عالم مجردات تنزل یافت و با تعلق به بدن همه حقایق را فراموش کرد. این مسئله تداعی کننده وقایع موطن میثاق (عالم ذر) است. لازم بذکر است که هدف قرآن از طرح عالم ذر، علاوه بر معرفتشناسی، پیامدهای اخلاقی، تربیتی و عملی است. بعبارت دیگر، معرفتبخشی در کلام الهی نیز از ثمره تربیتی و اخلاقی

۶۴. بقره، ۳۱.

برخودار بوده و دارای ابعاد هدایتی است.

افلاطون معتقد است نفوس انسانی با وجود عینی و فردی به مشاهده حقیقت محسوسات در عالم عقول و علم حضوری بدانها نائل آمده ولی در عالم ماده فراموششان کرده است. پس آگاهیهای انسان در عالم دنیا چیزی جز تذکر نیست. اما ملاصدرا گرچه پیدایش نفوس ناطقه را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» دانسته، لیکن چون نفوس آدمیان را دارای نشئات سه گانه قبل از دنیا، بعد از دنیا و در دنیا میداند، حضور نفس در مرتبه وجود عقلی - عالم علم الهی - را با عالم مثل یکی دانسته و تعارضی در این دو نظریه نیست. علم او در نشئه پیشین، حضوری و شهودی بوده است و در نشئه مادی، حصولی است که میتواند زمینه ساز کسب کمالات و تعالی انسان برای نیل به مقام درک شهودی و عقلی باشد. البته، تفسیر این دو اندیشمند از فراگیری علم در مرتبه وجودی - در دنیا - با یکدیگر متفاوت است.

از منظر صدرالمتهلین نحوه حضور اولاد آدم در موقف میثاق به وجود جمعی و بسیط (وجود عقلی) قبل از ورود به عالم طبیعت است. او نص قرآن و روایات ائمه معصومین (ع) که حاکی از حضور ارواح قبل از عالم دنیاست، را از منظر عقل مورد مذاقه قرار داده و بیان فلسفی خود را با روایات مربوطه جمع نموده است. ملاصدرا آن موطن را «عالم علم الهی» معرفی کرده، و آن را با مثل افلاطونی یکی میداند.

مثل افلاطونی مبتنی بر تشکیک ماهوی است ولی ملاصدرا آن را بر اساس اصالت و تشکیک وجود بنا نهاده و بخوبی از عهده تأویل و توجیه آن برآمده است. بعقیده وی با توجه به بساطت حقیقت وجود و ذومراتب بودن آن، هر نوع از موجودات عالم محسوس که متقوم به ماده حسی باشد، از یک وجود مجرد کامل و تام در عالم عقل

برخوردار است. همانطور که عالم هستی دارای مراتب است و میان آنها رابطه علی و معلولی است، میان افراد حسی و فرد مجرد نیز رابطه علی و معلولی برقرار است. ملاصدرا از این رابطه تعبیر به «حقیقت و رقیقت» نموده است. این مطلب بیانگر دوگانگی میان آنها نیست بلکه حقیقت همان رقیقت است با وجودی کاملتر و تامتر، و رقیقت همان حقیقت است ولی با وجودی ضعیفتر و ناقصتر.

از جمله نقاط اشتراک موطن میثاق با مثل، میتوان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. هر دو عالم مفارق عقلی و مجرد هستند. ملاصدرا آن را عالم علم الهی میخواند، زیرا مجردات تام (عقول) همان مقام علم فعلی خداوند هستند و وجودشان عین علم است، البته نه در صقع ذات ربوبی بلکه در حوزه فعل او. مقامی که عهد است در آن اخذ شد نیز مقام تفصیلی عقلی است و انسانها با هویت عقلی در محضر خداوند حاضر شدند.

۲. هر دو عالم قبل از نشئه طبیعی و عالم دنیاست.
۳. بعلت تجرد موقف، بدن مادی جایی در آن ندارد، لذا نفس مجرد به اعتبار نشئه عقلی در آنجا حضور یافته در نتیجه سراسر حضور است و شهود.

۴. با درک شهودی، شاهد حقایقی بوده اند.
۵. تعلق به بدن و عالم ناسوت علت فراموشی حقایق است.

تنها وجه افتراق این دو دیدگاه اینست که چون موطن میثاق برگرفته از آموزه های قرآنی و روایی است، معتبر است اما برای مثل بعنوان نظریه یی صرفاً فلسفی نمیتوان اعتباری قائل شد.

با عنایت به اینکه مثل مبتنی بر تشکیک ماهیت است و ملاصدرا آن را بر محور اصالت وجود تبیین نموده است، میتوان گفت این توجیه میتواند مختار

افلاطون باشد اما با مبنای تشکیک ماهوی سازگار نیست. لذا، بصرف آراء ملاصدرا نمیتوان آن را کاملاً اثبات کرد ولی از سوی دیگر با توجه به شباهتهای بسیار با موطن میثاق نمیتوان هم آن را کاملاً بی اساس و بی ارتباط با عالم ذر دانست.

منابع

قرآن کریم

آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.

ابن عربی، الفتوحات المکیه، بیروت، دارالصادر، بی‌تا. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.

پزشکی، نجمه‌السادات، «رابطه مثل با عالم ذر»، کیهان فرهنگی، شماره ۱۳۴، ۱۳۷۶.

جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، ج ۶، قم، اسراء، ۱۳۸۹. فلسفه صدر، قم، اسراء، ۱۳۸۷.

حسن‌زاده آملی، حسن، دروس اتحاد عاقل و معقول، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.

دورساله مثل و مثال، تهران، نشرطوبی، ۱۳۸۲. زمانی، محمود، «مثل افلاطون و جایگاه معرفتشناختی آن»، خردنامه صدر، شماره ۲۵، ۱۳۸۰.

زنوزی، ملا عبدالله، انوار جلیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.

ساجدی، علی‌محمد و مریم سلیمانی، «مفهوم و مصداق عالم ذر از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی و علامه طباطبایی»، مجله فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱.

سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹.

سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة‌الاشراق، تصحیح هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.

شیخ صدوق، ابی‌جعفر محمد، من لایحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.

صفارقمی، ابوجعفر، بصائر الدرجات، تصحیح میرزا حسن کوچه‌باغی تبریزی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهاية‌الحکمه، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲.

عفیفی، ابوالعلاء، تعلیقات علی فصوص‌الحکم، تهران، الزهراء، ۱۳۶۶.

فناری، محمدبن حمزه، مصباح‌الانس (شرح مفتاح‌الغیب)، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴.

کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.

گستون مر، افلاطون، ترجمه فاطمه خونساری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.

مجلسی، بحار‌الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، جزء دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۷. ملاصدرا، اسرار الآیات و انوار البینات، تصحیح محمدعلی جاودان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱: تصحیح، تحقیق و مقدمه غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۲: تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

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

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

-----، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲.

-----، تفسیر القرآن‌الکریم، ج ۳: تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن بیدارفر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.

-----، رساله فی الحدوث، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.

-----، شرح الاصول‌الکافی، ج ۱: تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا استادی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۴.

-----، مفاتیح‌الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.