

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۵
پاییز وزمستان ۱۳۹۴، ص ۱۳۴-۱۰۳

بازخوانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دیدگاه مثل*

دکتر محمود صیدی

استادیار دانشگاه شاهد

Email: M.saidiy@yahoo.com

دکتر عسگر دیرباز

دانشیار دانشگاه قم

Email: a.dirbaz5597@gmail.com

چکیده

نظریه مثل مهم‌ترین دیدگاه فلسفی افلاطون بوده و در ضمن تمثیل غار مطرح گردیده است. او تلاش بسیاری در تبیین این نظریه و اقامه براهینی بر اثبات آن نموده با وجود این دیدگاه او در زمینه براهین اثبات و محسوساتی که دارای مثال‌اند دچار کاستی است. در پژوهش حاضر اثبات گردیده که انتقادات ارسطو، ابن سینا و علامه طباطبایی به این نظریه صحیح نبوده و دیدگاه آگوستین، آنسلم و کانت در مورد آن ناقص بوده و با انتقادات اساسی مواجه هستند. شیخ اشراق و در پی او ملاصدرا به عقول عرضی بودن مثل معتقد بوده و هر نوعی از انواع مادی را دارای مثال می‌دانند. نظریه مثل با قواعد فلسفی متعالیه و نه اشراق قابل اثبات است. این نظریه ارتباط تنگاتنگی با هنر، زیبایی‌شناسی، سیاست، حقوق، اخلاق، تعلیم و تربیت، معماری و علوم رایانه دارد.

کلیدواژه‌ها: مثل، افلاطون، محسوسات، تمثیل غار، عقول عرضی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۰۳/۰۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۰۳/۲۸.

مقدمه

از دیدگاه افلاطون معرفت حقیقی ثابت و پایدار بوده و با کلی حاصل می‌شود. شناخت‌شناسی افلاطون به وضوح می‌رساند که کلیات دارای وجود خارجی (مثل) هستند (کاپلستون، تاریخ فلسفی یونان و روم، ۱۷۸/۱). محوری‌ترین و بنیادی‌ترین مبنای فلسفی افلاطون نظریه مثل است که نه تنها مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی افلاطون که حتی سیاست، اخلاق و سایر بخش‌های افکار و آراء او نیز تحت تأثیر این نظریه است، به گونه‌ای که رد یا قبول آن موجب اثبات یا ابطال تمام فلسفه افلاطون و یا بخش اساسی آن می‌گردد (لاوین، ۶۴).

نظریه مثل از بحث انگیزترین و اثرگذارترین نظریات تاریخ فلسفه بوده و به دلیل ابعاد متفاوت هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و اخلاقی آن، در این سه حوزه اصلی فلسفه مورد بحث و توجه قرار گرفته است. به گونه‌ای که دامنه تأثیرات آن حتی به حوزه‌های غیر فلسفی مانند سیاست، زیبایی‌شناسی و ... نیز کشیده شده است. این نظریه، از زمان خود افلاطون تا به امروز تفسیرهای گوناگونی پذیرفته و با موافقت‌ها و مخالفت‌های فیلسوفان زیادی مواجه شده است. دلیل عمده چنین اختلافی این است که افلاطون این نظریه را به صورتی منسجم و صریح بیان نکرده و هیچ رساله‌ای را به بررسی آن اختصاص نداده و در آثار مختلف خویش با تعبیرهای متفاوت در مورد آن سخن گفته است.

معانی واژه ایده

لازم است قبل از پرداختن به نظریه مثل، معنای واژه ایده بررسی شود. واژه‌های ایده و ایدوس در معانی صورت، نمود، نوع، گونه، شکل، سبک، کیفیت، طبقه، مفهوم، آن چه دیده می‌شود، الگو و طبیعت به کار رفته‌اند. معنای اولیه هر دو واژه بی‌تردید صورت محسوس بوده سپس به موازات رشد مباحث عقلانی در نظام‌های فلسفی پیش از افلاطون معانی معقول‌تر و فنی‌تر از قبیل صورت و شکل هندسی پیدا کرده‌اند (رأس، ۱۳). در همه این کاربردها معنای دیدن محفوظ مانده به گونه‌ای که معنای معقول آن به محسوسش غلبه می‌کند. هر دو واژه به مقدار زیادی در محاورات افلاطون مورد استفاده قرار گرفته‌اند. از محاورات منون، فایدون و جمهوری گرفته تا پارمنیدس، سیاست و تا آخرین اثر افلاطون (قوانین) شاهد استعمال این دو واژه وجود دارد. مسأله ایده اولین بار در رساله کراتولوس مطرح می‌شود. موضوع این رساله

این است که آیا نام‌هایی که بر اشیاء نهاده می‌شود، جنبه قراردادی دارند یا واقعی هستند؟ در این رساله افلاطون به این نتیجه می‌رسد که واضع نام‌ها نخست به ایده هر یک نگریسته، سپس نامی برای شیء مورد نظر می‌نهد (افلاطون، دوره آثار، ۳/ ۸۰۰).

اگر این طور که افلاطون می‌گوید واضع نام‌ها به ایده آن‌ها نگریسته و سپس نامی انتخاب کرده باشد، لازمه‌اش این است که هر کسی نامی را انتخاب می‌کند به شهود مثل رسیده باشد یعنی اکثریت افراد انسانی. حال آنکه افلاطون در تمثیل غار تصریح می‌کند که افراد کمی از انسان‌ها به شهود مثل نایل می‌شوند. از این رو چنین تناقضی در دیدگاه افلاطون وجود دارد.

انگیزه افلاطون در مطرح کردن نظریه مثل

در بررسی نظام‌های فلسفی پیش از افلاطون با دو نوع نگرش به هستی مواجه‌ایم: پارمنیدسی و هراکلیتوسی. از نظر پارمنیدس وجود امری واحد، ثابت و بدون تغییر بوده و هرگونه حرکت و تغییر که با تجربه حسی درک می‌شود، ناشی از توهم و خیال است. در مقابل از نظر هراکلیتوس، همه چیز عالم در حال تغییر و سیلان است. او کل عالم را به رود در حال حرکت تشبیه می‌کند (کاپلستون، تاریخ فلسفی یونان و روم، ۵۲/۱ و ۶۳). اکنون سوال این است که آیا می‌توان به امری که دائماً در حال تغییر است معرفت یقینی و دائم پیدا کرد، یا معرفت به چنین امری به مقتضای موضوع آن که خود دارای تغییر است، امری متغیر و غیر یقینی خواهد بود؟ امری که خود در حال صیوررت و تغییر است، نمی‌تواند موضوع معرفت حقیقی معرفت (یقینی و پایدار) قرار گیرد. از این رو برای داشتن مبنای ثابت و محکم معرفتی؛ بایستی آن را بر مبنای کلی و بدون تغییر (مثل) استوار کنیم. از این رو افلاطون وارث دو جهان‌بینی مختلف است؛ پارمنیدسی و هراکلیتوسی (اکبریان و زمانیا، ۱۰۵).

از سوی دیگر در زمان سقراط فضایل اخلاقی و مبنای معرفت بشری با شبهات سوفسطاییان دچار تیرگی و ابهام شده بود. در چنین شرایطی، سقراط سعی کرد تا با مبتنی کردن اخلاق و معارف بشری بر اصولی کلی و بدون تغییر، از حریم این معارف دفاع کند. افلاطون نیز در ادامه راه او سعی بر این داشت تا مبنایی استوار برای معرفت و اصول اخلاقی بنا نهد. از این رو، نظریه مثل افلاطونی بهترین راه حل برای مشکلاتی بود که وی فراروی خود می‌دید. افلاطون با قائل شدن به دو ساحت در عالم (معقولات و محسوسات)، توانست بین دو دیدگاه پارمنیدسی و هراکلیتوسی جمع نموده و نظریه‌ای میانه ارائه دهد که در عین حال که تغییر و

صیوررت موجود در عالم محسوس را امری واقعی و نه خیالی می‌داند، به ساحتی قائل شود که در آن تغییر راه ندارد. به همین دلیل اگر قرار است مثل افلاطونی پایگاهی استوار برای معرفت و فضایل اخلاقی ایجاد نماید، بایستی کلی و بدون تغییر باشد (همان، ۱۰۶). لذا معرفت‌شناسی افلاطون مبتنی بر وجودشناسی او است. زیرا که وصول به معرفت حقیقی را ممکن و البته دشوار دانسته است. از طرف دیگر معرفت‌شناسی افلاطون نیز مبتنی بر وجودشناسی وی است. زیرا هنگامی که به اثبات امکان معرفت حقیقی می‌پردازد، می‌گوید: عالم مثل داریم. لذا می‌توانیم معرفت حقیقی داشته باشیم. به بیان دیگر افلاطون برای اثبات وجود و امکان معرفت حقیقی که در عالم طبیعت قابل وصول نیست، وجود عالم مثل را مسلم می‌گیرد (کاپلستون، تاریخ فلسفی یونان و روم، ۱/ ۱۷۲).

در مورد انگیزه افلاطون در مطرح کردن نظریه مثل چند نکته دارای اهمیت است:

۱. افلاطون با قائل شدن به نظریه مثل تغییر اشیاء محسوس را امری واقعی دانسته و به وجود امور ثابت و پایدار نیز معتقد گشته است. بنابراین از دیدگاه او مرتبه‌ای از جهان دارای تغییر و مرتبه‌ای دیگر ثابت است.
۲. افلاطون با قائل شدن به این نظریه جایگاهی ثابت برای معارف و فضایل اخلاقی تدارک دیده است. معارف محسوس و جزئی از امور ثابت و پایدار بهره‌مند بوده و در پرتو آن‌ها موجوداند. با اثبات چنین دیدگاهی جایی برای شبهات سوفسطاییان باقی نمی‌ماند. زیرا که معارف بشری در پرتو نمونه‌های کلی موجود بوده و با تغییر اشیاء محسوس متفاوت نمی‌شوند.
۳. افلاطون با قائل شدن به دو ساحت در هستی و تبیین جایگاه هر یک، مراتب هستی و معارف متعلق به هر مرتبه‌ای را تبیین کرده است.

نظریه مثل

افلاطون نظریه مثل را در ضمن «تمثیل غار» شرح می‌دهد (افلاطون، ۴/ ۱۱۲۹): آدمیانی که در عالم طبیعت زندگی می‌کنند مانند زندانیانی هستند که از آغاز زندگی ناخواسته در درون غاری چنان بسته شده‌اند که قادر نیستند به بیرون غار رفته و نور خورشید را تماشا کنند. پشت سر این زندانیان بر یک بلندی آتشی روشن و بین زندانیان و آتش بیرونی راهی مرتفع و دیواری کوتاه مانند پرده وجود دارد. در سراسر این راه مرتفع آدمیانی هستند که مجسمه‌هایی

از حیوانات را با خود حمل می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که تصاویر مجسمه‌ها بر بالای دیوار کوتاه می‌افتد. اما زندانیان قادر نیستند که یکدیگر و اشیاء پشت سر خود را ببینند. بلکه آنان فقط سایه‌های خود و سایه‌های اشیاء را که بر دیوار غار می‌افتد را می‌بینند. حال اگر این زندانیان به بیرون غار برده شده و واقعیت‌هایی را که سایه‌های آن‌ها را حقیقت و واقعیت می‌پنداشتند نگاه کنند، به علت درخشندگی زیاد نور خورشید کور شده و می‌پندارند سایه‌ها واقعیت دارند. افلاطون اکثریت نوع انسان را مانند این زندانیان می‌داند که زندگی خود را در حالت خیال و پندار سپری کرده و سایه‌های واقعیات را می‌بینند. اگر یکی از زندانیان که از غار رهایی یافته، چشم خود را به روشنایی عادت دهد و بتواند خود اشیاء محسوس را در روشنایی آتش ببیند؛ در حالت عقیده به سر می‌برد. زیرا که محسوسات و نه سایه‌های آن‌ها را می‌بیند. مرحله بعد (مرحله سوم) آن است که شخص با تلاش و کوشش از غار بیرون آمده و جهان روشن به نور خورشید و اشیاء واقعی که نماینده معقولات‌اند را ببیند. در مرحله چهارم سالک می‌تواند خود خورشید را که نماینده مثال خیر و سرچشمه حقیقت و عقلانیت است را دیده و به مرحله علم برسد. این مرحله کامل‌ترین و نهایی‌ترین مراحل قبل بوده و شخص سالک با تلاش و مجاهده، خود خورشید را که نماینده خیر محض است را می‌بیند.

از دیدگاه افلاطون عالم محسوس، تصویر عالم مثل است. انسان این جهانی، صورت انسان موجود در عالم مثل است. اگر از انسان در عالم مثل، عکس و تصویر گرفته شود، «رونوشت» یا «تصویر تصویر» خواهد بود. افلاطون تصاویر اشیاء محسوس در آب و آینه، تصاویر در خواب و رؤیا و نیز آثار هنری را از این قبیل می‌داند. او مثالی از مدینه و جامعه آتن و مفهوم عدالت آورده و می‌گوید: «عدالتی که بر طبق قانون آتن به آن عمل می‌کنند از نوع اشیاء محسوس ولی کارهای ظاهراً عادلانه و در حقیقت ظالمانه عکس اشیاء محسوس و تصویر تصویر است. عدالت واقعی و حقیقی در عالم مثل است».

افلاطون معقولات و محسوسات را به کلی و جزئی تقسیم می‌کند. معقولات کلی، مثل و معقولات جزئی، صور ریاضی‌اند. محسوسات جزئی مانند اشیاء محسوس و محسوسات کلی الفاظی بی‌معنا بوده و مصداق خارجی ندارد (کاپلستون، تاریخ فلسفی یونان و روم، ۱ / ۱۷۸).

تذکر چند نکته در مورد تمثیل غار ضروری است:

۱. هنگامی که افلاطون از مثل یا صور سخن می‌گوید، به مصداق خارجی مفاهیم اشاره

می‌کند.

۲. بنابر آنچه که از لابه‌لای آثار افلاطون به دست می‌آید، جهان محسوس، سایه‌ای از حقایق غیر مادی‌اند که دست خوش تغییر و دگرگونی نیستند. در حالی که اشیاء مادی (سایه‌های مثل) در معرض تغییر، فساد و زوال هستند. به بیان دیگر جهان خارجی به دو بخش مثل و سایه‌های آن‌ها تقسیم می‌شود. رابطه سایه‌ها با مثل چنان است که گویی موجودات عالم محسوس روگرفتی از موجودات عالم معقول و مجردند که هر مثال فردکامل نوع مادی خود بوده و عهده‌دار تدبیر سایه‌ها و افراد مادی خود است.

۳. افلاطون تصاویری که در خواب و رویا دیده می‌شود را تصویر تصویر می‌داند. با توجه به اینکه قوه خیال انسان (مثال متصل) مجرد بوده و مثال منفصل واسطه عالم مثل و محسوسات است؛ خواب و رویا به ارتباط قوه خیال با مثال منفصل بوده و حاکی از واقعیات خارجی است نه اینکه تصویر تصویر باشد.

۴. اینکه افلاطون معقولات را به کلی و جزئی تقسیم می‌کند بی‌معنی است. زیرا که معقولات کلی بوده و جزئی نیستند. معقولات یا به تقشیر و پوست‌گیری از محسوسات است یا به مشاهده مثل؛ در هر دو صورت کلی بوده و جزئی نیستند.

۵. افلاطون نحوه ارتباط و صدور مثل را از خداوند بیان نکرده است. کسی به اثبات مثل افلاطونی می‌پردازد بایستی نحوه صدور آن‌ها را از خداوند نیز بیان نماید؛ همان‌گونه که شیخ اشراق صدور آن‌ها از نورالانوار را با اشراقات و شهودات انوار قاهر تبیین نموده است.

تفاوت‌های مثل با اشیاء محسوس و سایه‌ها

از کلمات افلاطون استفاده می‌شود که میان مثل و اشیاء محسوس تفاوت‌هایی وجود دارد: ۱. در عالم مثل هر موجودی یک نمونه دارد به خلاف عالم محسوس که افراد متعددی دارد. مثلاً انسان در عالم مثل یک انسان است ولی افراد متعدد انسانی در عالم محسوس وجود دارند.

۲. موجودات عالم مثل مطلق و موجودات عالم محسوس نسبی هستند.

۳. موجودات عالم مثل صرف و محض بوده و مادی نیستند ولی موجودات عالم محسوس مادی‌اند.

۴. در عالم مثل موجودات ابدی هستند ولی موجودات عالم محسوس نه ازلی و نه ابدی‌اند.

۵. موجودات عالم مثل زمان و مکان نداشته ولی موجودات عالم محسوس زمانی و مکانی‌اند.

۶. موجودات عالم مثل وابسته به چیزی نبوده ولی موجودات محسوس وابسته به مثل هستند.

این تفاوت‌ها به صورت پراکنده در رساله‌های پارمنیدس، میهمانی و جمهوری آمده است. حاصل تفاوت‌هایی که افلاطون در مورد تفاوت‌های مثل و موجودات محسوس می‌شمارد، این است که اشیاء محسوس زمانی، مکانی و متغیر بوده و مثل زمانی_ مکانی نبوده و ثابت هستند. از این رو در اشیاء محسوس جهل، سفسطه در عرصه عقل نظری و شرور مانند قتل و فساد در عرصه عقل عملی وجود دارد، ولی در عالم مثل جهل، سفسطه وجود نداشته و جهانی نورانی است.

دلایل اثبات مثل از دیدگاه افلاطون

۱. وجود وحدتی در فوق کثرت، اشیاء زیادی در امری مانند زیبایی اشتراک دارند. از آن جایی که مصداق مشترک آن‌ها در عالم محسوس نیست، نتیجه‌گیری می‌شود که این مصداق مشترک باید در عالم مثل موجود باشد (افلاطون، ۴/ ۱۱۲).

۲. دلایل مآخوذ از علوم؛ به عنوان مثال در تعریف هندسی؛ وجود شیء را که معرف با این تعریف است، لازم می‌آید. «در تیمائوس (همو، ۶/ ۱۸۳۹) صانع عالم چنین تصویر شده که اشکال هندسی را به کیفیات اولیه در ظرف زمان و مکان اعطاء می‌کند. بدین‌سان بی‌نظمی را به نظم آورده و در ساختن عالم محسوس از مثل سر مشق می‌گیرد» (کاپلستون، تاریخ فلسفی یونان و روم، ۱/ ۲۲۰).

۳. تصور شیء بعد از زوال و از بین رفتن آن. این گونه‌ی تصور، مستلزم ثبات متعلق علم و عدم تغییر از تغییر اشیاء است. مثلاً یک اسبی که مرده و بدنش پوسیده، صاحب آن بعد از سال‌ها می‌تواند اسبش را تصور کرده (اسب مثالی) و به یاد آن باشد (ارسطو، ۴۳).

۴. معقولات از دیدگاه افلاطون در خارج و نه در ذهن؛ موجود هستند. ارسطو معتقد است که کلیات مفاهیمی هستند که عقل آدمی تعقل می‌کند ولی افلاطون کلیات را در خارج موجود می‌داند. عالم محسوس دارای تغییر و سیلان است. لذا از دیدگاه افلاطون کلیات در عالم مثل موجوداند (پاپکین، ۲۸۰).

نقد دلایل اثبات مثل از دیدگاه افلاطون

اشتراک مفهومی، تعریف و تصور شیء بعد از زوال آن مستلزم این نیست که موجوداتی در عالم مثل وجود داشته باشد بلکه این امور به تصور و تعقل انسان است. همان گونه که ارسطو در مورد تعقل امور کلی می‌گوید. ولی اگر مقصود افلاطون این باشد که انسان هنگام مشاهده مثل علم به این امور پیدا می‌کند؛ لازمه‌اش این است هر شیء یک مثال داشته باشد. حال آنکه افلاطون خود معتقد به آن نبوده و اگر هر شیء مثال داشته باشد، اشیاء خسیس، جهل، قتل و ... نیز مثال خواهند داشت. حال آنکه از دیدگاه افلاطون عالم مثل نورانی است. دلیل چهارم افلاطون مبتنی بر این که کلیات به شهود مثل است. صدرالمتهلین تلاش بسیاری در اثبات این معنی نموده و یکی از دلایل او مبتنی بر این مبنا است که در ادامه پژوهش حاضر خواهد آمد.

اشیاء دارای مثال

یکی از مسائلی که در بررسی نظریه مثل، بایستی مورد توجه قرار گیرد این است که طبق دیدگاه افلاطون برای چه چیزهایی ایده و مثال وجود دارد. در آغاز پارمیندس (افلاطون، ۶/ ۱۶۳۴) این مسأله مطرح می‌شود که سقراط آماده قبول چه مثلی است؟ سقراط در جواب پارمیندس می‌پذیرد که مثل «واحد و کثیر»، «عادل، زیبا و خوب» و مانند این‌ها وجود دارند. در پاسخ به سؤال دیگری گوید مردد است مثل انسان، آتش، آب و غیره را داخل کند یا نه. سقراط در پاسخ به این سؤال که آیا مثل مو، گل، کثافت و ... را می‌پذیرد؟ جواب می‌دهد، یقیناً نه. با وجود این، گاهی آشفته شده و به این فکر می‌افتد که چیزی بدون مثال وجود ندارد، هر چند به مجرد این که چنین موضعی می‌گیرد، از ترس این که مبادا به یابوگی و تباهی افتد، از آن می‌گریزد (کاپلستون، تاریخ فلسفی یونان و روم، ۱/ ۲۱۲).

بر اساس استدلالی که افلاطون برای وجود مثل ارائه می‌دهد، باید برای هر چیزی که اندیشه به آن تعلق می‌گیرد، مثال و ایده‌ای وجود داشته باشد؛ در غیر این صورت بر طبق نظر افلاطون معرفت و شناخت نسبت به آن تحقق نمی‌یابد؛ لذا هر چیزی بایستی دارای مثال و ایده باشد. افلاطون به این مطلب تصریح کرده و می‌گوید: «خودزیبایی و خود خوبی و خودبزرگی» و هم‌چنین خود هر چیزی به راستی وجود دارد (افلاطون، ۶/ ۱۶۵۱). ولی در محاوره پارمیندس (همان، ۱۶۵۳) هنگامی که نظریه مثل از سوی پارمیندس مورد نقادی قرار می‌گیرد، وجود مثال و ایده برای هر چیزی را مورد انکار قرار داده و قبول نمی‌کند مو، گل و

فضولات مثال داشته باشند و در مورد اشیاء دیگری مانند «انسان» و «آتش» مردد است که مثال دارند یا نه؟ افلاطون برای برخی از اشیاء مانند اشکال هندسی جایگاه میانه‌ای قائل می‌شود: این اشکال با محسوسات فرق دارند؛ زیرا که جاویدان و نامتحرک هستند؛ با مثل نیز تفاوت دارند. زیرا در مورد آنها مانند و مثل یافت نمی‌شود. البته مقصود اشکال هندسی محض است نه مادی. تصویر یک دایره همیشه در ذهن انسان به یک صورت باقی مانده و در آن تغییری حاصل نمی‌شود. از این رو با محسوسات متفاوت هستند؛ ولی ما دو دایره متقاطع را تصویر می‌کنیم؛ از این رو با مثل نیز تفاوت دارند؛ زیرا برای هر دسته از اشیاء طبق نظر افلاطون، یک مثال وجود دارد.

نقد دیدگاه افلاطون در مورد اشیاء دارای مثال

۱. از بحث‌های افلاطون مشخص نشده که کدام یک از اشیاء محسوس دارای مثال‌اند. او در این مورد مردد بوده و دیدگاه قطعی ارائه نکرده است.
۲. پاره‌ای از نقل قول‌های افلاطون مویب این است که او برای همه اشیاء قائل به مثال است. در این صورت شرور و رذایل اخلاقی نیز دارای مثال خواهند بود. حال آنکه عالم مثال نورانی بوده و این‌گونه امور در آن نیست. با توجه به این نکته افلاطون شرور و رذایل اخلاقی را چگونه بهره‌مند از مثل می‌داند؟
۳. در برخی موارد افلاطون تصریح می‌کند که زیبایی، خوب دارای مثال‌اند. ولی اشکال این است که این امور ماهیت نوعی ندارند تا اینکه دارای مثال باشند. اگر شیء دارای ماهیت نوعی باشد دارای مثال است. حال آنکه این امور چنین نیستند.
۴. اینکه افلاطون برای برخی از اشیاء جایگاه میانه‌ای قائل می‌شود، بی‌معنی است. زیرا که نظام هستی از دیدگاه افلاطون منحصر در عالم مثل و محسوسات است. لذا جایگاه میانه‌ای بین این دو وجود ندارد.

رابطه مثل با افراد محسوس

مسأله دیگری که در رابطه با نظریه مثل مطرح است این‌که، رابطه مثل با اشیاء محسوس و سابه‌ها چگونه است؟ افلاطون در لابه‌لای سخنان خود به سه توصیف اشاره می‌کند که هر سه به یک معنی باز می‌گردند:

۱. بهره‌مندی

هر شی از مثال خود بهره‌ای دارد که در اثر آن به مثال خود شبیه است. شی زیبا از ایده و مثال زیبایی و انسان عادل از مثال عدالت بهره دارند. با وجود این، بهره‌مندی مفهوم روشنی نیست. از این رو افلاطون در پارمیندس توضیح می‌دهد که بهره‌مندی اشیاء از ایده باید به این گونه است که ایده‌ها نمونه‌هایی در عالم هستی‌اند که چیزهای دیگر شبیه آن‌ها بوده و تصویرهای آن‌ها می‌باشند. ولی پارمیندس به این تبیین اشکال می‌کند که اگر مراد از بهره‌مندی شباهت باشد، معنای شباهت این است که وقتی چیزی به ایده شبیه است، خود ایده نیز به همان اندازه به همان چیز شبیه است. زیرا ممکن نیست چیزی به چیزی شبیه باشد، ولی آن چیز به چیز نخست شبیه نباشد. بنابراین باید هر دو از ایده مشترک بهره‌مند باشند و این روند همین گونه ادامه خواهد یافت. از این رو بهره‌مندی نمی‌تواند از راه شباهت باشد. افلاطون اشکال را پذیرفته و مسأله بدون حل پایان می‌پذیرد (همان، ۳/۱۶۵۳).

۲. تقلید

توصیف دیگری که افلاطون در مورد رابطه اشیاء با مثال خود به کار می‌برد، تقلید است. یعنی اشیاء در تقلید از مثال خود، موجود می‌شوند. یک نجار وقتی تختخوابی می‌سازد، با توجه به ایده تختخواب‌ها، تخت خوابی به نحو تخت خواب مثالی می‌سازد که حاصل کار او یک شی تقلید شده است (همان).

۳. رابطه علی و معلولی

در این توصیف بین مثال هر شی و خود آن رابطه علی و معلولی برقرار بوده و هر مثال و ایده‌ای علت افراد طبیعی خود است. زیبایی هر چیزی معلول ایده زیبایی است. این توصیف را افلاطون در رساله فایدون به کار می‌برد. افلاطون در این رساله داستانی (همان، ۱/۵۳۴) را به سقراط نسبت می‌دهد که در جوانی علاقه زیادی به علم طبیعت داشته و در این فکر بود که اشیاء به چه علت پدید آمده و به چه علت نابود می‌شوند. او در راه کسب این دانش از هیچ کوششی دریغ نمی‌ورزد. از آن جایی که افکار فلاسفه‌ای که علت وجود را در ماده جست و جو می‌کردند وی را قانع نمی‌کرد، به حکمت انکساغورس روی آورد. در این آیین فلسفی، علت حقیقی عقل بوده و سقراط این نتیجه را از آن گرفت که عقل بهترین نظام را به وجود آورده است. آنگاه افلاطون چنین ادامه می‌دهد که علت حقیقی اشیاء، بهترین و کامل‌ترین نظام است و اگر آن را در عناصر مادی سازنده آن جست و جو کنیم، راه خطایی پیموده‌ایم. اما

مقصود از کمال یاد شده، نمونه کامل هر شیء بوده و اشیاء با بهره‌وری خود را به آن، شبیه می‌سازند (همان، ۱۳۵۲/۲).

گر چه تعبیرات افلاطون در این زمینه متفاوت ولی مقصود وی یک چیز است. تذکر این نکته ضروری است که افلاطون در رابطه تقلید به نجار و تخت خواب مثال زده و می‌گوید نجار تخت خواب را با توجه به ایده (مثال) آن می‌سازد. لازمه این دیدگاه این است که هر فردی که کاری شبیه نجاری می‌کند در تقلید از مثل باشد. به بیان دیگر با شهود مثل به تقلید از آن پردازد. ولی افلاطون تأکید می‌کند افراد کمی به شهود مثل نایل می‌گردند. از این رو این تناقض در دیدگاه افلاطون وجود دارد.

چگونگی نائل شدن به مثل

بنابر دیدگاه‌های افلاطون انسان چگونه به درک مثل نائل می‌شود؟ با توجه به روش دیالکتیک و تمثیل غار، افلاطون راه دینی و عرفانی را به واحد یا خیر در نظر داشته است؟ در نگاه اول، میهمانی شامل عناصر عرفانی بوده و آنچه را که سقراط وصف می‌کند، همان سفر روحانی است. تمثیل غار و مراحل‌لی که افلاطون در آن ذکر می‌کند به وضوح نشان دهنده این است که او تنها راه رسیدن به مثل را گذر از عالم محسوس می‌داند. به بیان دیگر کسی که به مثل نایل گشته از جهل و سفسطه گذر نموده و وارد معقولات و عالم نورانی مثل گشته است.

جایگاه عالم محسوس در نظریه مثل افلاطونی

آیا افلاطون با مطرح کردن نظریه مثل، عالم محسوس را در برابر آن قرار داده و قربانی آن کرده است؟ آیا افلاطون هر آنچه که حواس نشان می‌دهند، نمودی غیر واقعی تلقی کرده و اموری نامحسوس را واقعی شمرده است؟ در آثار افلاطون به شواهد زیادی بر می‌خوریم که می‌تواند پشتیبان چنین دیدگاهی باشد. او در محاورات اولیه سقراطی که به دنبال تعریف است، امور محسوس و جزئی را شایسته نمی‌داند که در جواب سؤال واقع شوند. وقتی ائوئو فورون در پاسخ «دینداری چیست؟» می‌گوید: «دینداری کاری است که من هم اکنون انجام می‌دهم؛» با این انتقاد سقراط مواجه می‌شود که «چیزهای زیاد دیگری نیز هستند که تو آن‌ها را دیندارانه خواهی خواند و باید امری یکسان یعنی صورت ذاتی دینداری بیان شود» (افلاطون، ۵۷۷).

وقتی هیپپاس در جواب «زیبا چیست؟» می‌گوید: «دختر زیبا زیباست» باز هم با این اعتراض

مواجه می‌شود که چیزهای دیگر مثلاً مادیان، دیگ سفالی و... نیز زیبا هستند. او باید چیزی را بیان کند که شامل همه این‌ها باشد، چیزی که همیشه و در هر حالتی زیبا بوده و زیبایی هر چیزی از اوست. با توجه به تغییر اشیاء جزئی صلاحیت گنجانده شدن در تعریف را ندارند. وقتی به محاورات میانی می‌رسیم گذر از جزئیات محسوس به کلیات معقول صریح‌تر می‌شود. در فایدون (همو، ۲/ ۵۰۸) بیان شده که اشیاء محسوس می‌خواهند به ایده‌ها برسند اما همیشه فروتر و ناقص‌تر از آن می‌مانند.

تمثیل خط در کتاب ششم جمهوری و تمثیل غار در کتاب هفتم آن به صراحت از نقص عالم محسوس در قیاس با عالم مثل حکایت کرده و افلاطون تصریح می‌کند که زندانیان درون غار، انسان‌های عالم محسوس هستند. با توجه به این‌که هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی افلاطون دارای پیوندی گسست‌ناپذیر با یکدیگراند، هر دیدگاهی در مورد شأن عالم محسوس به افلاطون نسبت داده شود، بی‌تردید مشابه آن را در خصوص جایگاه ادراک حسی به او نسبت می‌شود. تمثیل خط در کتاب ششم جمهوری عالم محسوس را در مرتبه‌ای پایین‌تر از ادراک استدلالی و معرفت‌شهودی جای داده است. در محاوره تئوتیتوس به تفصیل استدلال می‌کند که ادراک حسی را نمی‌توان معرفت حقیقی تلقی کرد (همان، ۵/ ۱۳۷۶).

بنابراین افلاطون عالم محسوس را در مرتبه‌ای پایین‌تر از عالم معقول و ادراک حسی را پایین‌تر از ادراک عقلی قرار می‌دهد، آیا او با این کار خویش درصدد طرد عالم محسوس بوده یا قصد حفظ و تثبیت آن را داشته است؟ برای این‌که سهم افلاطون را در پایین دانستن مرتبه عالم محسوس و ارزش ادراک حسی نشان دهیم لازم است توجه کنیم که کسان دیگری در این خصوص گوی سبقت را از او ربوده و او وارث بحثی شده که به صورت جدی مطرح بوده و تبعات مهم خود را نشان می‌دهد. پارمیندس (کاپلستون، تاریخ فلسفی یونان و روم، ۱/ ۶۳) پیش از افلاطون اعلام کرد عالم محسوس، عالمی غیر واقعی است (گاتری، ۶۲). پیش‌تر از او هراکلیتوس با تکیه بر عقل اعلام کرده بود که چشم‌ها و گوش‌ها برای آدمیان گواهان خوبی نیستند. او از حرکت فراگیری طرفداری کرده و اعلام نموده بود که «نمی‌توان دو بار در یک رود خانه گام نهاد» (افلاطون، ۳/ ۸۰۳). از آن‌جا که از دیدگاه هراکلیتوس در ورای حرکت و تغییر، لوگوس (موجود ثابت و ازلی) موجود است؛ معرفت را در گوش کردن به لوگوس و پذیرفتن وحدت اشیاء می‌دانست. در نظام فلسفی او در عین عقیده به سیلان محسوسات و داده‌های حسی، امکان سخن گفتن و فکر کردن نیز فراهم بود. اما پیروان افراطی او در زمان

افلاطون که این لوگوس را نداشتند، نمی‌توانستند لحظه‌ای درنگ کنند تا نامی را برای چیزی به کار برند، یا استدلالی را برای مدعایی ترتیب دهند؛ بدین ترتیب امکان هرگونه سخن و اندیشه‌ای منتفی شد.

به دنبال این تعارض آراء و اختلاف نظر فیلسوفان، سوفسطائیان پیروزی در بحث و استدلال را هدف خود قرار داده بودند. چهره برجسته این جماعت پروتاگوراس بود که می‌گفت: «انسان معیار همه چیز است، معیار هستی چیزهایی که هستند و معیار نیستی چیزهایی که نیستند» (کاپلستون، تاریخ فلسفی یونان و روم، ۱/ ۱۰۶). دومین چهره سرشناس این گروه گرگیاس بود که در صدد بر آمد اثبات کند: ۱. چیزی وجود ندارد. ۲. اگر چیزی هم وجود داشته باشد انسان نمی‌تواند آن را درک کند. ۳. اگر هم کسی بتواند آن را ادراک کند، نمی‌تواند ادراک خود را به دیگران منتقل سازد (همان، ۱۱۲). به این ترتیب او از شکاکیت دفاع کرد، چیزی که نتیجه سخن پروتاگوراس نیز بود. از این رو پیش از افلاطون، هراکلیتوس و پارمیندس معقولات را از محسوسات جدا کرده و قائل به بی‌اعتباری محسوسات شدند و سوفسطائیان نیز با کنار گذاشتن معقولات، و منحصر کردن تفکر خویش در محسوسات، به سوی شکاکیت رهنمون شدند. این چنین بود که راه برای آشفتگی‌های عملی در عرصه اخلاق و سیاست فراهم شد. چیزی که برای افلاطون و سقراط پذیرفتنی نبود.

نظریه مثل افلاطونی که در چنین آشفتگی فکری مطرح شد، عالم محسوس را پایین‌تر از عالم مثل قرار داده و هدف آن بیرون رفتن از عرصه شکاکیت نظری و هرج و مرج عملی بود. دیدگاه‌های افلاطون همگی مبتنی بر این پیش‌فرض‌اند که معرفت ممکن است و ما نباید در رسیدن به آن دچار یأس شویم. افلاطون پس از بحث‌های طولانی در مورد حرکت و سیلان برای اثبات متعلقات ثابت معرفت چنین استدلال می‌کند: اگر هر چیزی حالتی از گذر باشد و امر ثابتی وجود نداشته باشد؛ کسی نمی‌تواند بگوید معرفتی وجود دارد. عقیده افلاطون این است که همیشه کسی هست که می‌شناسد و چیزی هست که شناخته می‌شود (مثل). وقتی افلاطون از هراکلیتوس بپذیرد که همه چیز در حال سیلان است و علمی به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد و با این عقیده موافق باشد که عقل ما را به حقیقت می‌رساند و با شکاکیت حس‌گرایان عصر خویش موافق نباشد و بخواهد که به معیارهای ثابت معرفت دست یابد؛ بایستی عالم مثل را به عنوان واقعیتی متعالی در نظر گرفته و جهان محسوس را در پیوند با آن عالم و با بهره‌مندی از آن قابل شناخت و معرفت بدانند. در چنین فضایی بدبینی که به اصل

امکان جهان محسوس حاکم بود افلاطون با مطرح کردن نظریه مثل در حق جهان محسوس لطف کرده و آن را از ورطه نیستی و ناشناختگی نجات داده است. به تعبیر دیگر چنین کسی باعث شده است جهان محسوس اعتبارش را باز یابد (ورنر، ۹۸). به همین دلیل وقتی افلاطون نظریه مثل را در پارمیندس به نحو انتقادی بررسی می‌کند ابتداء به نظر یساوه می‌رسد که چیزهایی چون «مو»، «گل»، «کثافت» و سایر اشیاء پست و بی‌ارزش را دارای مثال بدانند. اما سرانجام به این نتیجه می‌رسد که مقتضای پختگی فلسفه او این است که همه این‌ها را دارای مثال بدانند (افلاطون، ۲/۴۶۳).

از نظر معرفت‌شناسی، افلاطون شروع از ادراک حسی را شرط ضروری رسیدن به معرفت یقینی می‌داند. او برای کسی که قرار است به عالی‌ترین مراتب عشق صعود کند، لازم می‌داند که ابتداء به چهره‌ای زیبا دل بندد و سپس بقیه راه را ادامه دهد. در مواردی که افلاطون معرفت را یادآوری می‌داند باز هم ادراک حسی است که ما را به یاد حقایق جاویدان و مطلق می‌اندازد. اما از منظر هستی‌شناسی افلاطون چنین تقدیمی را برای عالم محسوس قائل نیست. او همه جا از استقلال مثل نسبت به نمونه‌های حسی آن سخن می‌گوید. اگر همه افراد محسوس یا جزئی نبود شوند باز هم مثال آن‌ها به وجود ثابت و دائمی خویش ادامه خواهد داد. مثل، مبادی و علل عالم محسوس بوده و هرگونه تغییر در آن‌ها تأثیری در احوال مثل به جای نمی‌گذارد. اشیاء محسوس در پرتو نمونه‌های معقول به ثبات و قرار نسبی نایل می‌شوند. گوئی بر شأن آن افزوده می‌شود نه این‌که کاسته شود.

افلاطون اجازه نمی‌دهد عالم محسوس در برابر عالم معقول قربانی شود. در تمثیل خط از هر دو عالم سخن رفته، هر دو وجود داشته و مرتبه‌ای از واقعیت را تشکیل می‌دهند. وابستگی عالم محسوس به معقول به نفع آن است نه به ضرر آن. در تمثیل غار هم فیلسوف رهیده از غار به عالی‌ترین مراتب واقعیت علم پیدا می‌کند و هرگز به این نتیجه نمی‌رسد که غاری و زندانیانی وجود نداشته است، بلکه هر یک از عالم معقول و محسوس را در جایگاه خود دیده؛ وظیفه خویش می‌داند که به عالم محسوس بازگشته و اهل غار را به عالم مثل هدایت کند. نتیجه آن‌که افلاطون با ارائه نظریه مثل می‌خواست پشتیبان‌های معقول برای عالم محسوس ارائه دهد. او به هیچ وجه درصدد کاستن از شأن و منزلت عالم محسوس نبوده، بلکه خواستار حفظ مرتبه و جایگاه آن بود.

رابطه مثل افلاطونی و اخلاق

دیدگاه اخلاقی افلاطون سعادت گرایانه (شهود مثال خیر) است. بالاترین خیر انسان از جهت عقل نظری رشد و پرورش صحیح نفس او است. لذت به خودی خود نمی‌تواند خیر حقیقی انسان دانسته شود؛ زیرا لذت بخشی که در آن ذهن، حافظه، معرفت و عقیده درست سهمی ندارند، نه تنها زندگی انسانی؛ بلکه زندگی یک نوع جانور دریایی یا یک صدف خواهد بود. از سوی دیگر، زندگی «روحانی محض» که عاری از لذت باشد نیز نمی‌تواند به عنوان یگانه خیر حقیقی برای انسان تلقی شود. هر چند عقل بالاترین مرتبه انسان و فعالیت عقلانی عالی‌ترین کارکرد انسان از جهت عقل نظری است. اما انسان عقل محض نیست و دارای قوه عقل عملی نیز می‌باشد. بنابراین، زندگی سعادت‌مندانه برای انسان یک زندگی آمیخته و مرکب از مجموعه لذات بدنی مربوط به عقل عملی و فعالیت‌های عقلانی مربوط به عقل نظری است. زندگی سعادت‌مندانه محصول ترکیب درست لذات بدنی و فعالیت‌های عقلانی برای رسیدن به مثال خیر است (کاپلستون، تاریخ فلسفی یونان و روم، ۱/ ۲۴۹-۲۵۰).

سعادت و کمال عقل نظری در مشاهده مثل افلاطونی و نایل شدن به خیر اعلی (مثال نیک) است. اما سعادت و کمال عقل عملی در این است که با توجه به مدرکاتی که عقل نظری از مشاهده مثل به دست آورده و به آن‌ها نایل شده، به کمال مطلوب اخلاقی خویش دست یازد. از سوی دیگر انجام کارهای نیک و شایسته و داشتن فضایل اخلاقی عقل نظری را مهیا می‌کند که هر بیشتر شبیه مثل شود. لذا بین عقل نظری و عملی پیوندی وثیق و تنگاتنگ برقرار است. اخلاق مربوط به اعمالی است که انسان را با مثال خیر آشنا می‌کند. اگر انسان بخواهد به مثال خیر نائل شود، باید حقایق را بشناسد. از سوی دیگر آموختن حکمت شرط توانایی بر انجام اعمال نیک، وصول به مثال خیر و دارا بودن فضایل اخلاقی است. اگر انسان چیزی را بداند که خوب است حتماً انجام خواهد داد. زیرا که میان عقل نظری که مشاهده مثل است و عقل عملی که انجام کارهای نیک برای رسیدن به مشاهده مثل است، تلازم برقرار است.

رابطه نظریه مثل افلاطونی با فلسفه‌ی سیاسی - حقوقی افلاطون

افلاطون قسمت زیادی از تلاش خود را معطوف حل مسایلی مانند حق و عدالت کرد. او در جمهوری گفت و گوی سقراط و شخص جدلی را به تصویر می‌کشد که در باره معنای عدالت بحث می‌کنند (افلاطون، ۵/ ۳۳۱). افلاطون به این شکل حل مسئله اخلاق و عدالت را

به اجتماع و به تبع آن مسایل سیاسی - حقوقی آن مربوط می‌کند. در اینجا است که کم کم با فلسفه سیاسی - حقوقی افلاطون با نظریه مثل او پیوند می‌یابد. او به طرح مسایلی مانند اینکه حرص و طمع یا برتری جویی سبب می‌شود که افراد و جوامع انسانی مدام با هم در کشمکش باشند می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که ابتداء باید انسان را از لحاظ روانشناختی مورد بررسی قرار داد تا به وسیله آن به پی ریزی جامعه‌ای ایده آل از نظر سیاسی و حقوقی پرداخته شود (همان، ۳۳۲).

افلاطون نابسامانی‌ها و بحران‌های سیاسی را معلول فقدان مبنای استوار هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در اندیشه و اخلاق رهبران و مردم جامعه و در نتیجه فقدان معیارهای شایسته حقوقی می‌داند. او به این نتیجه می‌رسد که در جهان فقط چیزهایی دگرگونی و تغییر می‌پذیرند که از کمال بی‌بهره باشند. لذا اگر نظام سیاسی - حقوقی شایسته برای اداره جامعه بنیاد نهمیم که از عیب و نقص (ردایل اخلاقی) خالی باشد، فساد و تباهی به سختی به آن راه خواهد یافت. نظریه مثل در واقع مبنای طرح ریزی متافیزیکی چنین جامعه‌ای است. افلاطون با اثبات به نظریه مثل می‌کوشد مبنایی استوار برای سیاست و حقوق فراهم آورد (همان، ۵۰۲). افلاطون سیاست سوفسطائیان را مبتنی بر ظن و گمان دانسته و معتقد است آنان بدون در نظر داشتن حقیقت به دنبال اهداف سیاسی خود از جمله توجیه سلطه ستمگران هستند (همو، ۱/ ۵۰۲). در مقابل چنین نگرشی افلاطون با تأکید بر معرفت حقیقی و مطلق وظیفه مرد سیاسی را این می‌داند که به مثال عدالت دست یافته و بر طبق آن به اداره جامعه و وضع قوانین آن بپردازد (همان، ۵۱۳).

در خصوص استواری مدینه فاضله افلاطون بر نظریه مثل چند نکته شایان توجه است:

۱. ثبات دولت، منوط به پی‌روی از صورت یا مثال دولت است. فیلسوف پادشاه کسی است که توانسته است به مشاهده مثل نایل آید. در فلسفه سیاسی افلاطون مقام فیلسوف پادشاه در برخی موارد از قانون هم فراتر می‌رود. زیرا که او تجسم یافته قانون بوده و در عقل نظری و عملی به کمال مطلوب انسانی دست یافته است.

۲. مدینه فاضله بر پایه ایده (مثل) عدالت است. از نظر افلاطون خود عدالت صرف نظر از فواید آن، برای نفس آدمی بهترین چیز است. لذا آدمی بایستی همواره از روی عدالت عمل کند (همان، ۶۱۲).

۳. مطرح شدن آرمان شهر از سوی افلاطون بر اساس نظریه مثل و دیدگاه‌های حقوقی

اوست. مدینه فاضله همان نظام اخلاق سیاسی - حقوقی افلاطون است که با طرح ریزی آن در صدد به وجود آوردن جامعه بر طبق فضایل مطلق اخلاقی و مثل است.

۴. مبنای تقسیم‌بندی افلاطون در مورد انواع حکومت و ارزش‌گذاری حقوقی آن‌ها بر اساس نظریه مثل بوده است. بر این اساس او به بررسی انواع حکومت‌ها و طبقه‌بندی آن‌ها می‌پردازد. همچنین او حکومت الیگارشسی را با وجود واحد نبودن و تقسیم آن به دو جامعه فقیر و ثروتمند بر حکومت دموکراسی که منشأ تغییر و دگرگونی است، برتری می‌دهد. حکومت تیموکراسی را به دلیل برخورداری از وحدت در اولویت قرار می‌دهد و در نهایت حکومت استبدادی را به عنوان بدترین نوع حکومت از نظر اخلاقی و حقوقی مطرح می‌کند. او معتقد است دموکراسی به سبب سست بودن مبادی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و اخلاقی آن از یک سو و رسوخ شکاکیت در اصول آن از سوی دیگر، جامعه ای لگام گسیخته است (همان، ۵۴۳).

رابطه مثل افلاطونی و تعلیم و تربیت

تعلیم و تربیت از نظر افلاطون به پرورش جسم و نفس می‌پردازد. تربیت بدنی با بازی شروع می‌شود (افلاطون، ص ۱۳۶۷). بازی سرگرمی نبوده بلکه نقش تربیتی - اخلاقی دارد. او می‌خواهد کودکان از طریق بازی به زندگی جمعی عادت کنند. دومین مرحله تربیت جسمانی در نظام تربیتی و اخلاقی افلاطون، دوره آموزش نظامی است که برای توانمندسازی جوانان و آمادگی آن‌ها برای رزم است و در سنین ۱۸-۲۰ سالگی انجام می‌گیرد. وی این دوره را به ویژه برای گروه نگهبانان ضروری می‌داند تا آنان بتوانند در مقابل دشمنان به دفاع بپردازند (همان، ص ۱۳۵۱). سومین مرحله تربیت روح آدمی است که از طریق هنر صورت می‌گیرد. بخش عمده تربیت هنری در نزد افلاطون موسیقی است. بخش‌های دیگر آن شامل ادبیات است که خود به شعر، قصه و داستان و سرود تقسیم می‌شود. وی معتقد است که موسیقی موجب زیبایی و هماهنگی روح گشته و انسان را به زیبایی مشتاق و از زشتی بیزار می‌کند. البته افلاطون هر نوع موسیقی را برای رسیدن به اهداف فوق مناسب نمی‌دانست. بنابراین به نقادی گام‌های موسیقی یونان و نیز داستان‌های رایج آن روز که مربوط به شاعرانی چون هومر و هزیود می‌پردازد و بیشتر آنان را از نظر تربیتی زیان‌آور می‌داند (یاسپرس، ص ۱۳۳۵). هدف تعلیم و تربیت افلاطون پرورش شهروندانی است که توانایی انجام وظایف اجتماعی خود را

به بهترین نحو به دست آورند. به بیان دیگر نظریه تربیتی افلاطون با نظریه مثل او همبستگی کامل دارد. زیرا که افلاطون در بحث اخلاق فردی و تربیت افراد شایسته، نظامی تربیتی پیشنهاد می‌کند که در جهت عقل نظری به مشاهده مثال نیک انجامیده و عقل عملی طبق فضایل مطلق او عمل کند. چنین شخصی شایستگی حاکم بودن را داراست. با توجه به معلوماتی که او از مثل دریافته به تربیت و هدایت جامعه به سوی مثل همت گمارده و جامعه را از رذایل اخلاقی می‌رهاند. محور تعلیم و تربیت اجتماعی افلاطون، تربیت زمامداران شایسته است تا بتوانند مردم شهر را به سوی ایده و مثل هدایت کنند. همان طور که در جنبه فردی آن تربیت فردی است که به مشاهده مثل نایل آمده و طبق فضایل اخلاقی مطلق آن عمل نماید. در نظام تربیتی افلاطون مرحله آخر تربیت، سنین بین ۳۵ تا ۵۰ سالگی؛ تمرین و کارآموزی زمامداران است. اما افلاطون تربیت را منحصر به زمامداران نکرده و برای هر طبقه‌ای آموزش و پرورش خاص خودشان پیشنهاد می‌کند تا هر یک بتوانند در شهر کاری بر عهده گرفته و به خوبی آن را انجام دهند. عدالت به نظر افلاطون از این طریق حاصل می‌شود. آموزش و پرورش وظیفه دولت (مظهر مثل) است. به این ترتیب وی می‌خواهد کودکان را هر چه زودتر از خانواده جدا کرده و به مدرسه بفرستد تا طبق ایده مثال نیک پرورش یابند. افلاطون معتقد است والدین توانایی کافی برای تربیت صحیح اخلاقی کودکان را ندارند. زیرا که ممکن است در دام سوفسطایی‌گری بوده و کودکان را از ایده‌های کلی مثل دور نمایند.

رابطه مثل افلاطونی و هنر

افلاطون در رساله جمهوری از دو نوع هنر یاد می‌کند (افلاطون، ۴۴۹). اول هنرهایی که موضوعشان زیبایی ظاهری است مانند خطوط و نقش‌هایی که بر پارچه‌ها یا طرح‌های تزئینی که در معماری‌ها دیده می‌شود. وی نسبت به این نوع هنر مخالفتی ندارد. زیرا آن‌ها را وسیله آشنایی با مثل می‌داند. به اعتقاد افلاطون، روح انسان از طریق این هنرها با زیبایی مطلق (ایده زیبایی) آشنا می‌گردد. نفس انسان به کمک این نوع زیبایی مدارج عالی را طی می‌کند و به مرحله کمال انسانی، یعنی به مقام شهود مثل می‌رسد. در حالی که نوع دوم هنرها، یعنی هنرهای توصیفی مانند ادبیات، نقاشی، نمایش نامه، شعر و نوعی از موسیقی را مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد. زیرا وظیفه این دسته از هنرهای توصیفی را بیان و تجسم احساسات و عواطف درونی انسان‌ها می‌داند. به زعم او هر دو نوع هنر در صورتی که واجد موضوعات

اخلاقی باشند، برای تعلیم و تربیت جوانان مفید هستند. اما به طور کلی برای هنرهای زیبا ارزشی قائل نیست، بلکه آن‌ها را مخرب دانسته و از مدینه فاضله طرد می‌کند. زیرا عقیده دارد نقاشی، شعر و نمایش نامه بیان حقیقت نیست، بلکه تصویرسازی و تقلید از محسوسات پست است. به اعتقاد وی محسوسات تقلید از ایده و مثل هستند. به همین جهت محسوسات یک درجه از حقیقت یا اصل دور اند. بنابراین به لحاظ دور بودن از حقایق ثابت (مثل) از مدینه فاضله طرد می‌شوند. به بیان دیگر شعر، نقاشی و موسیقی احساسات و عواطف را بر می‌انگیزند و هر چیزی که احساسات انسان را تحریک کند از مثل دور بوده و موجب پستی نفس می‌گردد.

حاصل دیدگاه افلاطون در مورد هنر این است که هنرهایی که موجب نزدیکی انسان به مثل و شباهت به آن گردد، برای تربیت و تقویت نفس ضروری بوده و در نظام تربیتی مدینه فاضله گنجانده می‌شوند. ولی اگر هنری موجب دوری و عدم شباهت به مثل گردد نسبت به نفس انسان مضر و مخرب بوده و از مدینه فاضله طرد می‌گردد.

رابطه مثل افلاطونی و زیبایی‌شناسی

افلاطون در مورد زیبایی می‌گوید (افلاطون، ۲/ ۵۸۳): اگر چیزی وجود داشته باشد که زندگی به جهت آن دارای ارزش باشد، زیبایی است. افلاطون در هیپاس بزرگ تلاش کرد این مفهوم را تعریف کند. شخصیت‌های اصلی این رساله سقراط و هیپاس سوفسطائی هستند که هر دو تلاش می‌کنند ماهیت زیبایی را روشن سازند. نخستین مثال‌هایی که آن‌ها مطرح کردند، (دختران زیبا، اسب‌ها، سازهای موسیقی و گلدان‌ها) تلقی محدودی از زیبایی‌شناسی بود. در قسمت‌های بعدی محاوره هیپاس بزرگ به اشخاص زیبا، طرح‌های رنگی، تصاویر، ملودی‌ها و مجسمه‌سازی می‌پردازد. سقراط و هیپاس سرگرمی‌ها، قوانین، زیبایی در سیاست و دولت را نیز جزء موضوعات زیبا به شمار می‌آورند. آن‌ها قوانین زیبا را در کنار بدن‌های زیبا ذکر می‌کنند. هیپاس معتقد است زیباترین چیز، کسب خوشبختی، لذت بردن از سلامتی، داشتن شهرت در میان هلنی‌ها و زندگی تا کهنسالی است، در حالی که سقراط اعتقاد دارد حکمت و دانائی زیباترین چیز است. در گفتگوهای دیگر نیز افلاطون تلقی مشابهی را از مفهوم زیبایی بیان می‌کند. او نه تنها زنان و زیبایی آفرودیت، بلکه زیبایی عدالت، خردمندی، آئین‌های خوب، آموزش فضیلت و زیبایی روح را ذکر می‌کند.

زیبایی حقیقی از دیدگاه افلاطون در صورت‌های ازلی و مثل است. اشیاء ساخت انسان مثال‌ها و تقلیدهایی از آن صورت‌های ازلی (مثل) هستند. هنرمند، اشیاء را از مثل تقلید کرده و آن‌ها را به عنوان مدلی برای به کار می‌برد. بنابراین، کار هنرمند تقلیدی است. افلاطون در کتاب دهم جمهوری در این زمینه مثالی ذکر می‌کند. تختخواب ساخت نجار نه تنها پایین‌تر از مثال آن، بلکه روگرفت و سایه‌ای از آن است.

اشکالات ارسطو به نظریه مثل

۱. نظریه افلاطون ثابت می‌کند که کلی واقعی بوده و ذهنی محض نیست ولی اثبات نمی‌کند که جدا از اشیاء محسوس وجود دارد (ارسطو، ۵۵ - ۶۷).
 نقد: تمثیل غار افلاطون نشان دهنده مقصود اوست. وقتی که افلاطون انسان‌های عالم ماده را به زندانیان غار تشبیه می‌کند. کلیات به شهود مثل افلاطونی است.
 ۲. بی‌فایده بودن نظریه مثل. الف. مثل فقط مضاعف کردن بی‌نتیجه اشیاء محسوس است. ب. صور برای معرفت درباره اشیاء بی‌فایده است. ج. صور در تبیین حرکت اشیاء بی‌فایده‌اند (همان).

نقد: الف. نظریه مثل بیان مراتب کلی نظام هستی است. مثل افلاطونی برای توجیه کثرت افراد محسوس نیست بلکه افراد مادی وجود دارند، زیرا که رب‌النوع آن‌ها را ایجاد کرده است. ب. اگر علم به مثل افلاطونی حاصل شود و با حصول این علم به اثبات افراد مادی و کیفیت صدور انواع مادی پرداخته شود، کامل‌ترین علم خواهد بود (برهان لمّی). ج. فاعل انواع مادی، مثل بوده و فاعل حرکت (محرک) و خارج کننده آن‌ها از قوه به فعلیت، مثل افلاطونی است.
 ۳. محال بودن نظریه مثل. محال است که جوهر و چیزی که جوهر، جوهر آن است جدا از یک دیگر موجود باشند (همان).

نقد: الف. مثل افلاطونی علت افراد مادی و جوهراند. زیرا که عرض علت جوهر (اشیاء محسوس جوهری) نیست.

نظریه مثل در فلسفه اسلامی

دیدگاه ابن سینا

از دیدگاه ابن سینا افراد یک ماهیت در مجرد و مادی بودن، معقولیت و محسوسیت متفاوت نمی‌شوند. لذا اینکه افلاطون قائل شده هر نوعی از انواع فردی مجرد در عالم اله دارد، باطل

است (ابن‌سینا، ۳۱۷). ابن‌سینا دلیل قائل شدن افلاطون به نظریه مثل را ناشی از خلط ماهیت لا بشرط با به شرط لا می‌داند.

نقد دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا در نقادی نظریه مثل متأثر از ارسطو است. دیدگاه او در ماهیات متواطی و نه مشکک صحیح است. زیرا که ماهیت متواطی یک نحوه وجودی دارد. اما ماهیات مشکک نحوه‌های متعدد وجود مادی، مثالی و عقلی دارد.

دیدگاه شیخ اشراق

شیخ اشراق با ارائه چهار برهان به اثبات مثل افلاطونی می‌پردازد:

۱. علت آثار و کمالات وجودی انواع مادی، رب‌النوع و مثل افلاطونی هر نوعی است که افراد هر نوعی را ایجاد کرده و آن‌ها را به سوی غایاتشان هدایت می‌کند (سهروردی، ۱/ ۴۵۴).
 ۲. انواع طبیعی دارای نظام دائمی بوده و اتفاقی موجود نشده‌اند. علت انواع مادی مثال افلاطونی و رب‌النوع می‌باشد که افراد مادی را ایجاد کرده و به تدبیر آن‌ها می‌پردازد (همان، ۱۴۳).

۳. طبق قاعده امکان اشرف. از آن جهت که افراد مادی هر ماهیت نوعیه ای موجود شده‌اند؛ قبل از آن رب‌النوع و مثل افلاطونی آن موجود شده است (همان).

۴. شیخ اشراق از جهت اشراقات و شهودات انوار قاهر نیز به اثبات علیت عقول عرضی و مثل افلاطونی می‌پردازد. به این بیان که: نورالانوار طبق قاعده الواحد، عقل اول را ایجاد کرده، اشراقی به آن داشته و عقل اول هم شهودی نسبت به او دارد. جهات شهود و شروق همین گونه ادامه پیدا کرده، از هر یک عقلی صادر شده تا ارباب انواع و مثل افلاطونی صادر گردد (همان، ۱/ ۱۰۶).

نقد دیدگاه شیخ اشراق

مثل افلاطونی با قواعد فلسفه اشراق قابل اثبات نیست. زیرا که شیخ اشراق عالم ماده به استثناء انوار حسی را ظلمانی می‌داند. از سوی دیگر ارباب انواع از دیدگاه شیخ اشراق نورانی و افراد آن ظلمانی‌اند. دیگر اینکه شیخ اشراق قائل به اعتباری بودن وجود بوده و اثر جاعل را ماهیت می‌داند. لذا سؤال این است که چه سنخیتی میان ارباب انواع نورانی و افراد مادی ظلمانی وجود دارد؟ شیخ اشراق منکر وجود صورت نوعیه است. از این رو آثار و کمالات انواع مادی را بی‌واسطه مستند به ارباب انواع می‌داند. در حالی که اثبات صورت نوعیه منافاتی

با مثل افلاطونی ندارد.

دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا براهین پنج‌گانه‌ای برای اثبات مثل افلاطونی اقامه می‌نماید:

۱. حرکت جوهری در جواهر مادی جریان دارد. از طرف دیگر هر متحرکی نیازمند محرک است. نتیجه آنکه محرک حرکات جوهری هر نوعی، رب النوع و مثل افلاطونی آن است (ملاصدرا، شواهد الربوبیه ۲۶۰).
 ۲. رب النوع نسبت علیت به افراد مادی داشته و واسطه فیض نسبت به آن‌ها می‌باشد. لذا ادراکات عقلی به شهود و حضور نسبت به آن‌ها است. از این رو نحوه ادراک از دیدگاه صدرا مفید اثبات ارباب انواع است (همان، ۲۶۱).
 ۳. آثار خاصی در هر یک از طبایع مادی ظاهر شده که با آثار طبیعت دیگر متفاوت است. لذا هر نوعی فاعلی دارد که با فاعل نوع دیگر متفاوت است. نتیجه اینکه فاعل هر نوعی رب النوع آن است (همان).
 ۴. صورت‌های معقول و کلی که را انسان تعقل می‌کند، وجود دارند. این صور یا قائم بالذات و رب النوع هر نوعی هستند (همو، الحکمة المتعالیة، ۲ / ۷۰).
 ۵. هنگام حصول ادراکات عقلی نفس با رب النوع خویش متحد (اتحاد وجود رابط با مستقل) می‌شود (الحکمة المتعالیة، ۳ / ۵۰۶).
- تذکر چند نکته در مورد دیدگاه ملاصدرا:
۱. ملاصدرا در اثبات نظریه مثل متأثر از افلاطون و سپس شیخ اشراق است.
 ۲. افاضه‌کننده وجود و صورت‌های علمی به نفس ناطقه آخرین عقل سلسله عقول طولی است. لذا صدرالمتألهین مثل را به عقول عرضی که در آخرین مرتبه سلسله عقول قرار دارند، تطبیق می‌دهد.
 ۳. از دیدگاه صدرالمتألهین ادراکات عقلی به علم حضوری و مشاهده رب النوع انسانی حاصل می‌شود (همو، الشواهد الربوبیه، ۱۵۶). از طرف دیگر کلمات افلاطون تصریح به علم حضوری و شهودی نسبت به مثل دارد، لذا بین این دو، تطبیق کامل وجود دارد.
 ۳. با توجه به مبانی حکمت متعالیه مانند اصالت وجود، تشکیک، حرکت جوهری و... اثبات نظریه مثل و ارباب انواع و حصول علم نفوس ناطقه به رب النوع انسانی، ممکن خواهد بود.

۴. ملاصدرا نحوه صدور مثل افلاطونی از واجب الوجود را بیان نکرده است. لذا این کاستی در دیدگاه‌ها و نظریات او در مورد مثل افلاطونی وجود دارد.

دیدگاه علامه طباطبایی در مورد نظریه مثل

علامه طباطبایی براهین اثبات مثل را تحت تاثیر ابن سینا و ارسطو مخدوش می‌داند. زیرا که از دیدگاه او این براهین اثبات مرتبه مجرد کرده و از اثبات مثل افلاطونی که اتحاد ماهوی با افراد مادی داشته باشند، ناتوان هستند. علامه کیفیت صدور کثرات از واحد را نیز به گونه‌ای تحلیل می‌کند که منجر به ابطال مثل افلاطونی گردد. زیرا که واجب الوجود طبق قاعده الواحد یک موجود بسیطی را صادر می‌کند. عقل اول علت عقل دوم، عقل دوم علت عقل سوم. همین‌طور سلسله عقول تنزل پیدا می‌کند تا به آخرین عقل ختم شود. طبق قاعده منحصر بودن نوع عقول در فرد عقل پایانی یک فرد داشته و وجود عقولی در عرض آن (مثل افلاطونی و ارباب انواع) محال است. این عقل علت عالم مثال بوده و عالم مثال علت عالم ماده (طباطبایی، ۳۱۸).

نقد دیدگاه علامه طباطبایی

۱. علامه با استفاده از قاعده انحصار نوع عقول در فرد، وجود داشتن عقول عرضی را ممتنع دانسته است. در مورد این قاعده دو نکته شایان توجه است: الف. منحصر بودن نوع عقول منافاتی با وجود عقول عرضی ندارد. زیرا که نوع عقول؛ عرضی یا طولی به جهت عدم وجود ماده و سبب کثرت افرادی منحصر در فرد هستند. لذا ملاک فردیت مختص عقول طولی نبوده و منافاتی به وجود ارباب انواع ندارد. ب. این قاعده بیان می‌دارد که ماهیت یا مقتضی کثرت افرادی است مانند انواع مادی و یا مقتضی کثرت افرادی نبوده و فقط یک فرد دارد. لذا این قاعده بیان اقتضا ماهیت نسبت به وجود افراد خویش می‌کند. حال آنکه طبق اصالت وجود که علامه طباطبایی نیز به آن باور دارد، ماهیت مقتضی وجود نیست بلکه وجود مقتضی ماهیت است.

۲. علامه طباطبایی عالم عقول را به آخرین عقل طولی (عقل فعال) منتهی دانسته و عقل فعال را علت عالم مثال و عالم مثال را علت انواع و افراد مادی بیان نموده است. نکته مثبت این دیدگاه این است که عالم مثال علت عالم ماده بیان شده است با وجود این، خالی از اشکال نیست. انواع مادی به جهت دارا بودن صور نوعیه متفاوت، مختلف بوده و آثار و کمالات هر یک با دیگری متمایز است. دلیل اختلاف آثار، ماده اولی و جسمیت مطلق نیست. زیرا که این دو مشترک میان اجسام هستند. بنابراین ملاک اختلاف آثار به صورت نوعیه است. از سوی

دیگر مختلف بودن خود صورت نوعیه به واسطه علل قابلی مانند ماده و هیولی نسبت. زیرا که مشترک دلیل اختلاف آثار نمی‌گردد. از این رو علت متفاوت بودن صور نوعیه به واسطه علت فاعلی است. با توجه به این مطلب چگونه صور نوعیه و انواع نامتناهی عالم ماده به آخرین موجود مثالی نسبت داده می‌شود؟ این موجود مثالی و برزخی با کدام یک از انواع سنخیت دارد؟ چگونه موجودی واحد علت اختلاف انواع نامتناهی مادی می‌گردد؟

جایگاه نظریه مثل در پانتئیسم

همه‌خدایی یا پانتئیسم به این باور است که خدا و طبیعت یکی بوده و خدای جدای از طبیعت وجود ندارد. واژه خدا مترادف با قانون‌مندی حاکم بر امور جهان است. طبق این نظریه، خدا موجودی جدا از عالم نیست؛ بلکه نظام طبیعی یا جهان به طور کلی یا قوه و قدرتی که در تمام جهان انتشار و نفوذ دارد، خداست. اسپینوزا مشهورترین فیلسوف معتقد به این نظریه است. از نظر او، در ذره ذره هر چه که در جهان هست، این «هست»، دلیلی بر اظهار خداوند است. وی «طبیعت» را در دو ویژگی خالق و مخلوق می‌داند. مقصود از «طبیعت خالق» چیزی است که در خودش و به وسیله خود متصور است (ذات سرمدی و نامتناهی خدا). مقصود از «طبیعت مخلوق»، همه اشیا است که از ضرورت طبیعت خدا، یا صفتی از صفات او ناشی می‌شوند و امکان ندارد بدون خدا وجود و یا به تصور آیند. از نظر اسپینوزا خداوند جوهر منحصر به فردی است که دارای صفات نامتناهی و قائم به ذات خویش است. به جهت اینکه خداوند نامتناهی است، چیزی در عالم نیست که خدا آن چیز نباشد؛ در غیر این صورت عدم تناهی او به چالش کشیده می‌شود (اسپینوزا، ۵۱).

طبق نظریه پانتئیسم همه اشیا از جمله مثل صفات و ظهورات طبیعت خالق است. از سوی دیگر اشیا محسوس نیز در پرتو مثل موجوداند. لذا نتیجه این می‌شود که اشیا محسوس صفات و ویژگی‌های مثل بوده و هر کمالی که دارند به واسطه مثل است. از این رو تفاوت اشیا در کمال و نقص وابسته به مثل آنها است. مثلاً اشرف بودن نوع انسان به جهت شرافت مثال انسان است.

جایگاه مثل در وحدت وجود

معلول در وجودش نیازمند به علت بوده و حقیقت هر شی وجود آن است. لذا معلول که

در وجودش نیازمند به علت است، استقلالی نداشته و وجود رابط نسبت به علت است (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۲/ ۲۸۶). صدرالمتألهین تصریح می‌کند که این همان مسأله‌ای است که عرفا نظام وجود ظهورات خداوند دانسته و به وحدت وجود قائل شده‌اند (همان).

در رابطه با جایگاه نظریه مثل در وحدت وجود تذکر چند نکته ضروری است:

۱. انواع مادی، سایه‌های (وجود رابط) عالم مثل و عالم مثل افلاطونی نیز سایه‌های عقول بالاتر تا به واجب‌الوجود برسد. شرافت و پستی هر نوعی بستگی به شرافت و پستی مثال آن دارد. از این رو شرافت نوع انسان، حاکی از شرافت رب‌النوع انسانی است.

۲. مثل افلاطونی و ارباب انواع، علم تفصیلی خداوند در مقام فعل و ظهورات علمی (وجود رابط و شئون علم فعلی) او هستند.

۳. مثل اسماء الهی‌اند. نفَس رحمانی مظهر اسم الله بوده و جامع تمامی اسماء است. هر مرتبه‌ای نیز اسمی از اسماء الهی است. ارباب انواع علت هر نوعی از انواع مادی بوده و احاطه وجودی به آن‌ها دارند. اسماء حاکم به مظاهر خویش‌اند و مرتبه کون همان مظاهر اسمائی است. نتیجه اینکه مثل افلاطونی اسماء الهی هستند.

دیدگاه آگوستین در مورد نظریه مثل

آگوستین^۱ شناخت را سه مرحله می‌داند: ۱. ادراک حسی. حس دریچه‌ای است که نفس از طریق آن جهان خارج را می‌شناسد. ۲. شناخت عقلی که معطوف به عمل است (معرفت). ۳. شناخت عقلی که در امور ازلی تدبیر می‌کند (حکمت). حکمت کاملاً نظری است و نفس از این راه به سعادت که همان تقرب و رویت خداوند است، دست می‌یابد. این امور ازلی (مثل افلاطونی) در خود عقل نیست چون عقل مانند محسوسات محدود و متغیر است. مثل تصورات ذهنی نیستند که از طریق انتزاع کلیت یافته و در قالب الفاظ قرار دادی بیان شوند بلکه ماهیات واقعی و عینی هستند که خود مقوم هر نوع شناخت می‌باشند. ذهن آدمی فقط این حقایق را کشف می‌کند بدون اینکه بتواند تغییری در آن بدهد (کاپلستون، از آگوستین تا اسکوتوس، ۲/ ۷۸).

نقد دیدگاه آگوستین

۱. آگوستین در مراحل شناخت، نامی از شناخت و ادراک خیالی نبرده است. لذا دیدگاه او ناقص است.

^۱.Augustinus.

۲. او نحوه صدور مثل افلاطونی را از خداوند تبیین ننموده است. به بیان دیگر او قائل به تثلیث (پدر، پسر و روح القدس) است. لذا بایستی جایگاه وجودی مثل را در نظریه تثلیث توضیح دهد. هر چند که تثلیث نظریه باطلی است.
۳. او بیان نکرده که کدام یک از اشیاء محسوس دارای مثال است.

دیدگاه آنسلم در مورد نظریه مثل

آنسلم^۱ معتقد بود هر آنچه نیکوست، بهره ای از نیکویی دارد. او قائل به وجود یک نیکویی مطلق (مثل) بود که از تمامی موجودات نیکو والاتر و برتر است. وجود به طور مطلق و کلی دارای یک یا چند علت می‌باشد. اگر دارای یک علت باشد؛ مبدأ غایی آفرینش است. اگر دارای چند علت باشند، تمامی آن‌ها تأثیری در هستی مشترک آن وجود دارند. او این قوه را مبدأ وجود نام نهاده است (ایلخانی، ۲۰۸).

نقد دیدگاه آنسلم

۱. آنسلم نحوه صدور مثل افلاطونی را از خداوند تبیین ننموده است. به بیان دیگر او قائل به تثلیث (پدر، پسر و روح القدس) است. لذا بایستی جایگاه وجودی مثل را در نظریه تثلیث توضیح دهد.
۲. آنسلم بیان نکرده که کدام یک از اشیاء محسوس دارای مثال است.

دیدگاه کانت در مورد نظریه مثل

کانت^۲ قضایا را به تحلیل و ترکیبی و سپس پسینی و پیشینی از تجربه تقسیم می‌کند. به این بیان که: منشأ احکام و قضایا یا توضیحی است (قضایای تحلیلی) یا آنکه توسیعی بوده و شناسایی با آن بسط پیدا می‌کند (قضایای ترکیبی). قضایای تحلیلی احکامی مقدم بر تجربه‌اند. ولی احکام تألیفی یا ترکیبی به ما تقدم از تجربه و ما تأخر از آن تقسیم می‌شوند. همه فلسفه نظری کانت معطوف به اثبات قضایای ترکیبی ما تقدم است (کانت، ۱۰۷).

از دیدگاه کانت علت اینکه افلاطون به اثبات نظریه مثل پرداخته، عدم شناخت او از قضایای ترکیبی ما تقدم است. اگر افلاطون به احکام و لوازم این گونه قضایا توجه می‌کرد، هرگز به اثبات نظریه مثل نمی‌پرداخت (کانت، ۱۹۹۸، ص ۱۴۰).^۳

^۱. Anselm.

^۲. Kant.

^۳. Immanuel Kant, Critique of pure reason, page: ۱۴۰.

نقد دیدگاه کانت

با توجه به نظریات افلاطون مانند تمثیل غار و تشبیه خط مقصود افلاطون از نظریه مثل این گونه قضایا نیست. افلاطون انسان‌های عالم ماده را شبیه زندانی دانسته و می‌گوید اگر یکی از این زندانیان که از غار بیرون رود، نور حقیقی را مشاهده می‌کند. بنابراین اینکه افلاطون به اثبات این گونه قضایا نپرداخته دلیل قائل شدن او به نظریه مثل نیست.

ارتباط نظریه مثل و معماری

معماری هنر طراحی و ساختن بناها، فضاهای شهری و دیگر فضاهای درونی و بیرونی بوده و کارکردی زیباشناسانه دارد. معماری یک هنر اجتماعی است. معماران گاه بناهایی را با ایده‌های شخصی طراحی می‌کنند و حتی می‌سازند، ولی بیشتر ساختمان‌ها با توجه به نیازهای اجتماعی طراحی می‌شوند. معمولا از معماران انتظار می‌رود که یک ساختمان مشخص را در یک مکان مشخص طراحی کنند. همچنین قوانین و آیین‌نامه‌های ساختمانی تصمیم‌گیری‌های معمار را محدود می‌کنند. در طراحی یک ساختمان معمار تصمیم‌گیرنده نهایی است؛ ولی خواست جامعه، قوانین و درخواست‌های کارفرما بر تصمیم‌های او اثر می‌گذارند. اتفاقی مشابه نیز در مورد ظاهر و نمای ساختمان‌ها می‌افتد (سایت: ویکی پدیا، معماری).^۱

در رابطه با ارتباط نظریه مثل و معماری تذکر چند نکته ضروری است:

۱. از دیدگاه افلاطون کسی که ساختمانی زیبا می‌سازد با توجه به ایده و مثال آن بوده و هر یک دارای مثال جداگانه‌ای است. البته این انتقاد به دیدگاه افلاطون هست که قبل از ساختن، ساختمانی وجود نداشته تا اینکه مثالی داشته باشد. ولی از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا که هر ماهیت نوعی دارای مثال است، معماری‌ها دارای ایده جداگانه نبوده بلکه هر یک از اجزاء آنها که ماهیت نوعی دارد دارای مثال است.

۲. معماری‌های زیبا نشان دهنده زیبایی مثل، تصویر محسوس آن و نشان دهنده ایده‌های آن است.

۳. معماری‌ها و ساختمانی‌هایی در مدینه فاضله افلاطون پذیرفته‌اند که انعکاس دهنده مثل بوده و سبب نزدیکی روح انسان به آنها گردد. ولی اگر بنایی موجب دوری و عدم نزدیکی به مثل گردد از مدینه فاضله طرد خواهد شد. بنابراین ساختن معماری‌های مدینه فاضله بایستی

^۱. <http://en.wikipedia.org/wiki/Architecture>.

طبق مثل بوده و قوانین حقوقی، سیاسی، اخلاقی، هنری و زیبایی شناسی مدینه فاضله کاملاً در آن‌ها رعایت گردد.

ارتباط نظریه مثل و زیست شناسی

زیست‌شناسی دانش مربوط به مطالعه جانداران زنده است. این دانش به بررسی ویژگی‌ها و چگونگی پیدایش گونه‌ها و افراد، و نیز به بررسی کنش جانداران با یکدیگر و محیط پیرامونشان می‌پردازد. زیست‌شناسی شامل موضوعات وسیعی است که دارای تقسیم‌بندی بسیاری از مباحث و رشته‌های مختلف است. از جمله مهم‌ترین موضوعات آن عبارت از پنج اصل به‌هم‌وابسته است که می‌توان آن‌ها را اساس زیست‌شناسی مدرن نامید: ۱. سلول‌ها به عنوان واحد اصلی حیات هستند. ۲. گونه‌های جدید و صفات موروثی، محصول تکامل هستند. ۳. ژن‌ها واحد اصلی وراثت هستند. ۴. ارگانیسم‌ها محیط داخلی خود را برای حفظ یک وضعیت پایدار و ثابت، حفظ می‌کنند. ۵. موجودات زنده انرژی مصرف می‌کنند و آن را به صورت دیگری تبدیل می‌کنند (سایت: ویکی‌پدیا، زیست‌شناسی).^۱

نکاتی چند در مورد ارتباط نظریه مثل و زیست‌شناسی

۱. علت به وجود آمدن هر موجود زنده و ویژگی‌های مختص آن مثال و ایده آن است. البته هر موجود زنده‌ای از دیدگاه افلاطون و هر نوعی از موجودات زنده از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا دارای مثال هستند. بنابراین مشابهت گونه‌های جانوری یک نوع از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا به دلیل داشتن مثال مشترک است.

۲. مثل افلاطونی ایجادکننده سلول‌ها و سلول‌ها واحد اصلی حیات هستند. لذا مثل افلاطونی عامل اساسی حیات در موجودات طبیعی‌اند. از این رو اینکه زیست‌شناسی علت اصلی حیات را سلول می‌داند، منافاتی با نظریه مثل افلاطونی ندارد. زیرا که علت سلول‌ها مثل هستند.

۳. مثل افلاطونی علت اصلی حفظ گونه‌های جانوری است. زیرا که هر گونه‌ای مثال جداگانه داشته، آنرا ایجاد کرده و به سوی کمالات و فعلیت هدایت می‌کند. لذا مثل، علت حرکت (به سوی فعلیت) گونه‌های جانوری نیز هستند.

۴. برخی از انواع طبیعی مانند دایناسورها منقرض شده‌اند. لذا این انتقاد به نظریه مثل وارد

^۱. <http://en.wikipedia.org/wiki/Biology>.

می‌شود که با وجود داشتن مثل، چرا افراد محسوس یک گونه منقرض گشته‌اند؟ در عالم مثل انقراض و مرگ وجود ندارد. از این رو چگونه یک مثال افراد محسوس نداشته و محسوسات آن منقرض گشته‌اند؟

جایگاه رایانه در نظریه مثل و مدینه فاضله

فناوری رایانه به طور وسیع در جوامع گسترش پیدا کرده و با تمامی جنبه‌های زندگی از مدرسه تا محل کار، خدمات بانکی، خرید و فروش و ... تلفیق شده است. مهم‌ترین تغییراتی که این فن آوری بوجود آورده تبدیل شدن به یک دهکده جهانی است. به این معنا که مردم نقاط مختلف در کشورهای سراسر کره زمین مانند یک دهکده امکان برقراری ارتباط با یکدیگر و اطلاع از اخبار و رویدادهای جهانی را دارند. امروزه این فناوری نقش مهمی در زندگی کودکان و سایر طبقات جامعه ایفاء می‌کند و این نقش سرعت در حال افزایش است. حال سؤال این است که جایگاه رایانه در نظریه مثل چیست؟ به بیان دیگر آیا در مدینه فاضله جایگاهی دارد یا باید از آن طرد و رانده شود؟ که در نکات ذیل بررسی آن پرداخته می‌شود:

۱. بازی‌های رایانه‌ای همانند بسیاری دیگر از پدیده‌های عصر فناوری اطلاعات به زندگی کودکان راه پیدا کرده است. اگر آن را نادیده گرفته و کودکان از این بازی‌ها محروم شوند، اشتیاق آنان برای دسترسی به این بازی‌ها بیشتر می‌شود. از سوی دیگر، اگر کودکان را در این زمینه آزاد گذارده شوند، خطرهای روحی و جسمی زیادی آنان را تهدید می‌کنند. در هر دو صورت آموزش کودکان طبق قوانین مدینه فاضله نگاشته و سبب دوری هر چه بیشتر آنان از مثل افلاطونی و مبتلا شدن به رذایل اخلاقی می‌گردد. لذا مسئولان و معلمان مدینه فاضله باید با برنامه‌ریزی صحیح راه را برای استفاده صحیح کودکان و نوجوانان از این بازی‌ها هموار کنند. به گونه‌ای که با توجه به قوانین اخلاقی و حقوقی آرمان شهر که برگرفته از مثل است، شیوه صحیح استفاده را در برنامه تربیتی کودکان مندرج کنند.

۳. استفاده از یارانه و اینترنت در صورتی در مدینه فاضله پذیرفته است که با اهداف تربیتی و اخلاقی آن که وابسته به مثل است؛ تضاد نداشته باشد. استفاده صحیح از این امور می‌تواند کمک بسیاری به اهداف مدینه فاضله در خصوص آموزش و تربیت کودکان، برقراری ارتباطات سریع و ارائه برنامه‌های مفید برای همه سنین داشته باشد.

۴. طبق دیدگاه افلاطون که هر چیزی دارای مثال است رایانه نیز دارای مثال خواهد بود. اما

سؤال این است که قبل از اختراع رایانه مثال آن فرد محسوس نداشته است؟ به بیان دیگر قبل از اختراع فرد محسوسی نبوده تا مثالی داشته باشد. ولی طبق دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا این امور مثال ندارند. زیرا که دارای ماهیت نوعی نیستند. هر چند که اجزاء آنها ممکن است دارای ماهیت نوعی و در نتیجه مثال باشند.

نتیجه‌گیری

نظریه مثل مهم‌ترین دیدگاه فلسفی افلاطون است که به همه نظریات او را تاثیر زیادی گذاشته است. افلاطون این نظریه را در ضمن تمثیل غار بیان نموده و براهینی از طریق تعریف هندسی، تصور شیء بعد از زوال آن و نحوه وجود کلیات بر اثبات آن اقامه نموده است. او ادراک کلیات را به شهود مثل دانسته و سیر و سلوک عرفانی را برای رسیدن به مثل و شهود آنها بیان نموده است. این نظریه تاثیر شگرفی بر سایر دیدگاه‌های افلاطون در اخلاق، سیاست، حقوق و تعلیم و تربیت گذارده است. به گونه‌ای که سعادت اخلاقی را در مشاهده مثل و عمل نمودن طبق اخلاقیات مطلق آن می‌داند. هم چنین از دیدگاه او حاکم مدینه فاضله کسی است که به مشاهده مثل نایل آمده (فیلسوف/ پادشاه) و با وضع قوانین حقوقی و شیوه‌های تربیتی بر یک یک اقشار جامعه به هدایت جامعه به سوی مثل می‌پردازد. با وجود این دیدگاه افلاطون از جهت براهین اثبات مثل و محسوسات دارای مثال دچار کاستی‌های اساسی است. ارسطو نظریه مثل را بی فایده و محال دانسته و ابن سینا تحت تاثیر او این نظریه را به دلیل اینکه یک ماهیت نمی‌تواند افراد مادی و مجرد داشته باشد، باطل تلقی نموده است. ولی نظریه مثل بی فایده و محال نبوده بلکه بیان مراتب متفاوت هستی است. از سوی دیگر یک ماهیت انحاء متفاوت وجودی دارد. شیخ اشراق تحت تاثیر افلاطون و هم گام با او به اثبات این نظریه پرداخته و مثل را ارباب انواع و عقول عرضی دانسته و انواع مادی را دارای مثال می‌داند. این نظریه با مبانی اشراقی قابل اثبات نیست. زیرا که او عالم ماده را ظلمانی و ارباب انواع را نورانی می‌داند. لذا سنخیتی بین این دو وجود ندارد. ملاصدرا تحت تاثیر افلاطون و شیخ اشراق قائل به نظریه مثل بوده و در عقول عرضی بودن مثل و مثال داشتن انواع با سهروردی هم گام است. با توجه به قواعد فلسفی حکمت متعالیه مانند اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری این نظریه اثبات شده و انتقادات علامه طباطبایی به آن وارد نیست. زیرا که دلیل اختلاف صورت‌های نوعی فاعل و نه قابل است. حال آنکه علامه همه

صورت‌های نوعی را به یک فاعل نسبت داده است. انتقادات علامه متأثر از ارسطو و ابن سینا است. آگوستین، آنسلم و کانت به دلیل عدم توجه به مبانی کانت تفسیر و توضیح جامعی از این نظریه ارائه نداده‌اند. نظریه مثل ارتباط تنگاتنگی با زیست‌شناسی، معماری و علوم رایانه دارد. زیرا که زیست‌شناسی عامل اصلی حیات را سلول‌ها می‌داند و از دیدگاه نظریه مثل ایجاد کننده سلول‌ها مثل افلاطونی هستند. معماری‌های زیبا نشان دهنده زیبایی مثل و بهره‌مند از آن‌ها هستند. چگونگی استفاده از رایانه را در مدینه فاضله؛ قوانین و اخلاقیاتی تعیین می‌کنند که مطابق مثل تدوین گشته‌اند.

منابع

- ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.
- اسپینوزا، بندیکتوس دو، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۸.
- افلاطون، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۶۷.
- اکبریان، رضا؛ زمانیا، حسین، *بررسی و تحلیل نظریه مثل و جایگاه آن از دیدگاه افلاطون و ملا صدرا*، نامه مفید، ۱۳۸۶، شماره ۵۹.
- ایلخانی، محمد، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت، چاپ پنجم، ۱۳۹۱.
- پاپکین، ریچارد هنری و آروم استرول، *کلیات فلسفه*، ترجمه: دکتر سید جلال الدین مجتبیوی، انتشارات حکمت، تهران، چاپ ششم، ۱۳۶۹.
- سهروردی، یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات*، هنری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، منشورات مصطفوی، قم: ۱۳۸۳ ق.
- _____، *شواهد الربوبیه*، سید جلال آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم، ۱۳۸۲.
- طباطبائی، محمد حسین، *نهایة الحکمة*، تصحیح: عباس علی زارعی سبزواری، مؤسسة النشر الاسلامی، قم: ۱۴۲۳ ق.
- کاپلستون، فردریک، *از آگوستین تا اسکوتوس*، ترجمه: ابراهیم دادجو، نشر: علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۹۱.
- _____، *تاریخ فلسفی یونان و روم*، ترجمه: سید جلال الدین مجتبیوی، تهران: نشر سروش، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
- کانت، ایمانوئل، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۷.

گاتری، ویلیام کیت چیمبرز، *فلاسفه یونان از افلاطون تا ارسطو*، ترجمه: حسن فتحی، تهران: فکر روز، ۱۳۷۵.

لاوین، *از سقراط تا سارتر*، ترجمه: پرویز بابائی، تهران: نشر نگاه، چاپ دوم، ۱۳۸۴.

یاسپرس، کارل، *افلاطون*، انتشارات خوارزمی، محمدحسن لطفی، ۱۳۵۷.

Kant, Immanuel, *Critique of pure reason*, Translated by Paul Guyer, London, Cambridge, ۱۹۹۸.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Architecture..>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Biology..>