

دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه

سال یازدهم - شماره پیاپی ۳۳

پاییز و زمستان ۹۰

## بازتاب مثل افلاطونی بر مثنوی مولوی\*

عائمه رسمی\*\*

### چکیده

نظریهٔ «مُثل» مبنای اصلی فلسفه افلاطون است. «مثل» افلاطون از اصطلاحات فلسفه اشراقی است، چرا که آن را تنها با تفکر می‌توان دریافت نه به وسیلهٔ حواس. از نظر افلاطون هرگاه تعداد کثیری از افراد را تحت یک نام در آوریم، همه آنها دارای «ایده» (= مثال) واحد خواهند بود. این ایده‌ها در عالم معقول جای دارند که از این عالم به دنیای «مثل»، «صور» و «کلیات» تعبیر می‌شود و گاه از روی تسامح با آنچه که عرفای اسلامی در باب «اعیان ثابتة<sup>۱</sup>»، «عالم ذرّ»، «عالم بی‌جهت»، «عالم لامکان»، «عالم بود» و «عالم اسماء و صفات الهی» اعتقاد دارند، یکی گرفته می‌شود.

این مقاله به بررسی نظریهٔ «مثل» از دیدگاه افلاطون بر اساس چهار تمثیل غار، خورشید، خط، آینه و بازتاب آن بر مثنوی می‌پردازد.

**واژگان کلیدی:** افلاطون، مولانا، مُثل، غار، خورشید، خط، آینه.

\* تاریخ دریافت: ۹۰/۶/۲۳

تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۰/۱۱

\*\* استادیار دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

rasmi-a @ hotmail.com

## مُثل افلاطونی

«اندیشهٔ «مثل» تحت تأثیر عوامل مختلفی چون شرایط اجتماعی و شخصی و دیدگاه‌های اندیشمندان پیشین، همواره افلاطون را مشغول داشته است. شواهد فراوانی وجود دارد که افلاطون در سراسر زندگی علمی، ادبی و فرهنگی خود، همیشه با مسایل و نکاتی که از نظریهٔ «مثل» - که مهمترین بخش از حکمت نظری اوست - درگیر بوده است. در نظر افلاطون متعلقاتی که ما در مفاهیم کلی درک می‌کنیم، متعلقاتی که علم با آنها سروکار دارد، متعلقاتی که مطابق حدهای کلی حمل (اسناد) هستند، «مثل» عینی یا کلیات قائم به خودند که در یک عالم متعالی، یعنی جدا از اشیاء محسوس، موجودند و مراد از «جدا از» عملاً جدایی مکانی است. اشیاء محسوس روگرفتهای واقعیات کلی یا بهره‌مند از واقعیات کلی هستند، اما واقعیات کلی در مقرر ثابت آسمانی خود جای دارند و حال آنکه اشیاء محسوس دستخوش دگرگونی‌اند و در واقع همیشه در حال شدن (صیرورت) هستند و هرگز به نحو درست نمی‌توان گفت، می‌باشند» (کاپلستون، ۱۳۶۸: ص ۱۹۶).

افلاطون با اینکه اعتقاد به وجود «مثل» را در طول عمر خود حفظ کرده، در مورد رابطه عالم محسوس با عالم مُثل اصطلاحاتی مانند «تقلید»، «بهره مندی»، «شباهت» و ... را به کار برده است.

این ارتباط به هر صورت ممکن - چه تقلیدی باشد چه بهره مندی - از نظر افلاطون «به نحو حیرت آوری صورت می‌گیرد که تشریح و بیانش دشوار است» (افلاطون، ۱۳۶۷، تیمایوس: ۵۰) (گاتری، ۱۳۷۷، ۱۷: ۱۳۴-۱۳۲) افلاطون در اسطورهٔ خلقت در تیمایوس بیان می‌کند که صانع جهان محسوس را از روی الگوهای نامتغیر و ازلی ساخته است (تیمایوس: ۲۹-۲۸) بر اساس این اسطوره اول اینکه، عالم «مثل» یا

عالم «سرمشق» جدا از عالم محسوس است، دوم اینکه به خاطر نامتغیر بودن قابل معرفت حقیقی است.

«به نظر می‌آید منظور افلاطون از جدایی عالم محسوس از عالم معقول این است که محسوسات وابسته به مثل هستند اما مثل هیچ نیاز هستی شناختی به محسوسات ندارند و رابطه میان این دو عالم مانند رابطه اشیا محسوس با سایه‌هایشان می‌باشد» (فتحی، ۱۳۸۱: ۲۳۷).

نظریه «مثل» اولین نظریه‌ای است که مسئله کلیات را طرح کرده و از آن هنگام تاکنون این مسئله به اشکال مختلف در فلسفه مطرح بوده است. افلاطون نخستین بار جهان را به ترتیبی تقسیم کرد که میان محسوسات و معقولات و صورت‌های مجرد که با اندیشه‌ها قابل ادراک هستند فرق می‌گذاشت.<sup>۱</sup>

افلاطون معتقد بود که مثالها صرفاً مفاهیم ذهنی نیستند بلکه دارای ذوات عینی می‌باشند (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۹۴). آنها حقایق ثابتی هستند که در عالم الهی استقرار یافته‌اند. او در سوفیست از عالم معقول به عالم «باشنده» و از عالم محسوس به عالم «نباشنده» تعبیر می‌کند (سوفیست: ۲۵۴).

این مثالها از بالاترین مرتبه هستی برخوردارند و عالم محسوس، سایه این مثالها است. از نظر او عالم ظاهر، حقیقت ندارد، نه «بود» است نه «نبود»، بلکه «نمود» عالم معقول است. او دنیای محسوسات را عالم مجاز و دنیای معقولات را عالم حقیقت می‌داند.<sup>۳</sup>

### پیدایش نظریه مثل

در مورد پیدایش نظریه «مثل» ارسطو با صراحت و وضوح بسیار نوشته است که نظریه «مثل» ناشی از عقایدی است که سقراط در باب علم داشت و هم او می‌گوید که

افلاطون از طرفی به عقاید کراتیل [کراتیلوس] و هرقلیطوس [هراکلیتوس] دل بسته بود و این دو معتقد بودند که محسوسات در معرض جریان و تحرک دائم قرار دارند و به همین علت، علم نمی‌تواند بر آنها دست بیابد و آنها را بشناسد و از سوی دیگر تحت تأثیر معتقدات سقراط می‌پنداشت که موضوع علم، جوهر اشیاء است.

سقراط منحصراً به اخلاقیات نظر داشت و صرفاً در مسائل مربوط به آن غور می‌کرد و حال آنکه افلاطون، با تعمق در امور طبیعت دریافت که جوهر اشیاء به حکم ثبات می‌تواند موضوع علم قرار گیرد. موضوع علم متمایز از موضوعاتی است که صرفاً به حس درمی‌آیند و فرار و گذرا و مواجند. حقیقت شیء را افلاطون «مثال» نامید و گفت که اشیاء محسوس در جنب «مثل» قرار دارند و اسمی که به آنها داده می‌شود بر حسب مثال آنهاست چون اشیاء به اعتبار اینکه بهره‌ای از «مثل» اند وجود دارند (شارل ورنر، ۱۳۷۳: ۷۶-۷۵).

به نظر افلاطون اشیاء در مثل مشارکت دارند. وی « اصل نام مشارکت را نزد فیثاغوریان پیدا کرد زیرا فیثاغوریان معتقد بودند که اشیاء تقلید اعداد یا شبیه به آنها هستند، افلاطون لفظ را تبدیل کرده و گفته است اشیاء در «مثل» مشارکت دارند، بدون اینکه ماهیت این مشارکت را معلوم نماید. اما فیثاغوریان فرقی میان اعداد و اشیاء قائل نبودند و می‌گفتند که اشیاء همان اعداد می‌باشند از طرفی سقراط هم ماهیت اشیاء را قائم به نفس خودشان نمی‌دانست و افلاطون با هوشمندی خود دریافت که چون « کلی» مغایر با محسوسات است از این نظر که محسوسات می‌باشد، باید کلیات را فوق جزئیات قرار بدهد. از این طریق موضوعی برای علم و علل صوری یا نمونه‌هایی برای محسوسات بدست آورد» (هاشمی حائری، ۱۳۷۳: ۱۰۳).

احتمال دارد نظریه دیگری هم سبب این تقسیم بندی شده باشد. در آن زمان یونان دارای دو مذهب مشخص و متفاوت بوده است. خدایانی وجود داشتند که آسمانی به

شمار می آمدند و یونانیان آنها را از همان جایی که به یونان آمده بودند، با خود آورده بودند. خدای خدایان چون زئوس و خدایان دیگر آپولو، آتنا، هرمس و آفرودیت. ولی مردمی که از پیش در یونان می زیستند و نیز آنان که تحت سلطه یونانیان سر می کردند به دین خود بودند. اینها عبادت خود را در معابد زیر زمینی که آن را «مراسم مخفی» می نامیدند، انجام می دادند.

از آنجا که خدایان آسمانی و زمینی کاملاً از هم جدا بودند، این جدایی سبب شد افلاطون به آسانی هستی را به دو جهان تقسیم کند. خدایان آسمان، معقولات را به او عرضه کردند و خدایان زمینی، جهان ماده را. تردیدی نیست که جهان ماده، با ادراکات حسی تطبیق دارد ولی جهان دیگر، با اندیشه هایمان سازگار است. افلاطون جهان نخستین را محسوسات می نامد و جهان دوم را عالم معقولات. افلاطون نام آنها را «مثل» گذاشت، ارسطو «صور» و در قرون وسطی به «کلیات» معروف شدند (فیصل من، ۱۳۷۵: ۶۷-۶۲).

### بازتاب مثل افلاطونی بر مثنوی

به طور خلاصه نظریه «مثل» بیانگر این است که مثالها در عالمی ماورای این عالمند (عالم محسوس) و آنچه ما می بینیم در واقع سایه هایی از حقایق برتر و والاتر است. بازتاب نظریه «مثل» بر مثنوی کاملاً محسوس است و در جای جای آن دیده می شود. مولانا در تمثیل «صیاد سایه» صیاد را نمود ابلهان و غافلانی می داند که دنیای محسوسات را به جای حقیقت می گیرند و زندگی را با خیالی می گذرانند.

مرغ بر بالا پیران و سایه اش	می دود بر خاک پیران مرغ وش
ابلهی صیاد آن سایه شود	می دود چندان که بی مایه شود
بی خیر کان عکس آن مرغ هواست	بی خیر که اصل آن سایه کجاست

تیراندازد به سوی سایه او      ترکش خالی شود از جست و جو  
ترکش عمرش تهی شد عمر رفت      از دوبدن در شکار سایه تفت

(مثنوی، ۱: ۴۲۱-۴۱۷)

که منظور از مرغ، عالم معقول و منظور از سایه، عالم محسوس است. آن چنانکه افلاطون معتقد است که «خود» هر چیز مانند «خود عدالت»، «خود زیبا»، در عالم «مثل» می‌باشند و آنچه در عالم محسوسات به نامهای خوب و عادل، زیبا می‌شناسیم به دلیل بهره‌مندی از آن «خود» خوب و عادل و زیبا هستند، مولانا نیز عقیده دارد که جایگاه اصلی چیزهایی مانند «عدالت» «دادگری» عرش (عالم معقولات) می‌باشد که پرتوی از آن در عالم خاکی افتاده است تا انسانها با دیدنشان به یاد اصل آنها بیفتند.

عرش معدن گاه داد و معدلت      چارجو در زیر او پر مغفرت  
جوی شیر و جوی شهد جاودان      جوی خمر و دجله آب روان  
پس ز عرش اندر بهشتستان رود      در جهان هم چیزکی ظاهر شود  
گرچه آلودست اینجا این چهار      از چه از زهر فنا و ناگوار  
جرعه‌ای بر خاک تیره ریختند      زان چهار و فتنه‌ای انگیختند  
تا بجویند اصل آن را این خسان      خود برین قانع شدند این ناکسان  
شیر داد و پرورش اطفال را      چشمه کرده سینه هر زال را  
خمر دفع غصه و اندیشه را      چشمه کرده از عنب در اجترا  
انگبین داروی تن رنجور را      چشمه کرده باطن زنبور را  
آب دادی علم اصل و فرع را      از برای طهر و بهر کرع را  
تا از اینها پی بری سوی اصول      تو برین قانع شدی ای بوالفضول  
( مثنوی ۱۶۳۸/۵-۱۶۲۸)

علت اینکه عالم محسوس، فرعی برای رسیدن به اصل دانسته شده، اینست که افلاطون و مولانا هر دو عالم محسوس را عالم رنگ و نقش دانسته اند و رنگ و نقش هر دو فناپذیرند؛ ولی عالم معقول عالم بی رنگ و بی نقش و فناپذیر است (افلاطون، مهمانی، ۱۳۶۷: ۲۱۱).

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد      موسیقی با موسیقی در جنگ شد  
چون به بی رنگی رسی کان داشتی      موسی و فرعون دارند آشتی

( مثنوی ۱/۲۴۶۸-۲۴۶۷ )

### هست نیست نما یا عالم عدم

افلاطون در رساله پارمنیدس بخش معقول عالم را «هست نیست نما» و بخش محسوس آن را «نیست هست نما» می نامد. مولانا نیز گاهی به جای «عالم غیب»، عالم نیستی یا عدم به کار می رود «در نزد مولانا تعبیر «عدم» هم شامل عدم مضاف است هم عدم مطلق که وی آن را امری که متعلق قدرت نامحدود مبدع مطلق نباشد نمی - داند» (زرین کوب، ۱۳۶۴، ۲: ۹۵۵). از نظر مولانا برای خداوند خلقت از عدم مطلق نیز غیرممکن نمی باشد.

مبدع آمد حق و مبدع آن بود      که برآرد فرع بی اصل و سند

( مثنوی ۵/۱۰۲۵ )

البته از نظر مولانا این اصطلاح «عدم» که به جای عالم غیب به کار رفته، عدم مطلق نیست بلکه چون این عالم از نظر حس «نیست» به نظر می رسد مولانا آن را «عدم» نامیده است. او معتقد است که هستی محسوس وجود خود را از این «عدم» که کارگاه صنع حق است گرفته، پس منظور مولانا عدم نسبی است نه عدم مطلق (شیمیل، ۱۳۸۲: ۳۶۵ - ۳۴۶).

جای دخل است این عدم از وی مرم      جای خرج است این وجود بیش و کم  
کارگاه صنع حق چون نیستی است      پس برون کارگه بی قیمتی است  
(مثنوی ۲/۶۹۰-۶۸۹)

وی از این عالم معنی و غیب به گلستان عدم تعبیر می‌کند و نیز عالم محسوس را  
در قیاس با عالم معنا، شاخ گلی از باغ حقیقت می‌داند.

در گلستان عدم چون بیخودی است      مستی از سفراق لطف ایزدی است  
(مثنوی ۳/۲۹۴۲)

دل نگه دارید ای بی حاصلان      در حضور حضرت صاحب دلان  
پیش اهل تن ادب بر ظاهرست      که خدا زیشان نهان را ساترست  
پیش اهل دل ادب بر باطن است      زانکه دلشان بر سرایر فاطن است ...  
سوی شهر از باغ شاخی آورند      باغ و بستان را کجا آنجا برند  
خاصه باغی کین فلک یک‌برگ‌اوست      بلکه آن مغزست وین دیگر چوپوست

(مثنوی ۲/۳۲۱۸)

تکیه اصلی افلاطون در تبیین «مثل» بر طریق کشف و شهود بوده است؛ اما برای  
بیان این نظریه از تمثیل استفاده می‌کند. چند تمثیل مهم غار، خورشید، خط، آینه که در  
کتابهای ششم و هفتم جمهوری و الکییادس آمده‌اند؛ مهمترین تمثیلات او در ارائه  
نظریه «مثل» می‌باشند.

### تمثیل غار

در تمثیل غار از ما می‌خواهد که تصور کنیم مردمانی را که به بند کشیده شده،  
روی به دیوار و پشت به در ورودی غار نشانده‌اند. این زندانیان از کودکی در آنجا به  
زنجیر کشیده شده‌اند و نمی‌توانند از جای خود حرکت کنند. فقط می‌توانند روبروی



خود را ببینند. در بیرون، به فاصله‌ای دور آتشی روشن است که پرتو آن به درون غار می‌تابد. میان آتش و زندانیان راهی است بر بلندی و در طول راه دیوار کوتاهی است چون پرده‌ای که شعبده بازان میان خود و تماشاگران می‌کشند تا از بالای آن هنرهای خود را به معرض نمایش بگذارند. در آن سوی دیوار کسان بسیار، اشیایی گوناگون از مجسمه و پیکره‌های حیوانی و چیزهای دیگر را با خود حمل می‌کنند. بعضی از آن افراد بایکدیگر سخن می‌گویند و بعضی دیگر خاموشند، زندانیان نمی‌توانند همدیگر یا افراد پشت سر خود را ببینند، اما سایه‌های خود و اشیایی را که در روی پرده می‌افتد می‌بینند، آنان سایه‌ها را حقیقت می‌پندارند و اگر صدای بیرون در غار منعکس شود، زندانیان چنین تصور می‌کنند که سایه‌ها با همدیگر صحبت می‌کنند. حال اگر یکی از زندانیان بتواند خود را از زنجیر و بند آزاد کند، می‌تواند بعد از آنکه چشمش به روشنی عادت کرده، اشیاء محسوس را که قبل از آن فقط سایه‌هایشان را می‌دید ببیند اگر چه در اوایل تردید می‌کند و احساس می‌کند که سایه‌ها از هستی راستین واقعی‌ترند، اما بعد که چشمانش به تدریج به روشنایی خوگر شد، نخست سایه‌ها و تصاویر اشخاص و اشیاء را که در آب افتاده‌اند، سپس در مرحله دوم خود آدمیان و اشیاء و سپس آسمان و ستارگان و در مرحله چهارم خود خورشید را خواهد دید.

افلاطون یادآور می‌شود که آن زندانی آزاد شده، اگر بعد از رسیدن به خورشید و دریافت حقیقت اشیاء، اگر دوباره به غار برگردد به سبب انتقال از روشنایی به تاریکی، چشمانش تیره می‌شود و اگر در آن حال که چشمانش به تاریکی خوگر نشده است، اگر بخواهد در باره سایه‌ها صحبت بکند زندانیان او را مورد تمسخر قرار می‌دهند که به سبب بیرون رفتن از غار چشمانش تیره شده است و رفتن به بیرون کاری عبث و بیهوده است و اگر بخواهد هم‌تی کند تا دیگر زندانیان را آزاد کند تا همچون خود او

اصل روشنی را دریابند، در آن زمان، کمر به قتل او می‌بندند(افلاطون جمهوری، ۱۳۶۷: ۵۱۷-۵۱۴).

افلاطون در این تمثیل انسان را به زندانی و جهان را به زندان و علایق دنیوی را به غل و زنجیر و موجودات جهان محسوس را به سایه‌های منعکس بر دیوار تشبیه می‌کند که اصل این سایه‌ها اشیای واقعی بیرون غار (عالم محسوس) هستند که آن را «مثل» می‌نامد که در رأس این «مثل» خورشید که کنایه از خیرمطلق است قرار دارد. مولانا نیز چون افلاطون، دنیا را سایه‌ای از عالم بالا می‌داند که افراد به خاطر زندانی بودن در این عالم محسوس، آن سایه‌ها را واقعیت می‌پندارند. از نظر او جهان محسوس چون زندانی تنگ است و تنگی آن به خاطر مادی بودن آنست:

باز هستی جهان حس و رنگ	تنگ تر آمد که زندانی است تنگ
علت تنگیست ترکیب و عدد	جانب ترکیب، حس‌ها می‌کشد

(مثنوی ۳۰۹۸/۱-۳۰۹۷)

برای رهایی از خیال و پندار نادرست، آدمیان باید همتی کرده از زندان به در آیند:

این جهان زندان و ما زندانیان	حفره کن زندان و خود را وا رهان
چیست دنیا از خدا غافل بدن	نی قماش و نقره و میزان و زن

(مثنوی ۹۸۳/۱-۹۸۲)

او نیز مانند افلاطون خیرگی چشم را در اول سلوک، طبیعی می‌داند:

هرچه در پستی است آمد از علا	چشم را سوی بلندی نه هلا
روشنی بخشد نظر اندر علا	گرچه اول خیرگی آرد بلا
چشم را در روشنایی خوی کن	گرنه خفاشی نظر آن سوی کن

(مثنوی ۱۹۷۷/۲-۱۹۷۴)

اگر در سلوک سالک که دارای «سیر صعودی» است وقفه ای پیش نیاید، وجود سایه مانند سالک در حقیقت مطلق که به منزله نور است، فانی می‌شود.

سایه‌هایی که بود جویای نور      نیست گردد چون کند نورش ظهور  
عقل، کی ماند چو باشد سرده او      کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ  
هالک آید پیش وجهش هست و نیست      هستی اندر نیستی خود طرفه ای است  
( مثنوی ۴۶۶۲/۳-۴۶۶۰ )

بنابراین حقیقت مطلق که به منزله نور است، هم منشأ سایه است و هم غایت آن. این موضوع یادآور سیر دیالکتیکی افلاطون است که منشا و غایت همه چیز را «خیر مطلق» می‌داند.

### تمثیل خورشید

تمثیل دیگر خورشید است که در تبیین ماهیت «خوب» می‌آورد و می‌گوید: از یک سو معتقدیم که چیزهای زیبا به مقدار کثیر، چیزهای خوب به مقدار کثیر و همچنین چیزهایی که دارای صفاتی دیگرند، به مقادیر کثیر هستند. هر یک از آنها را نیز از راه بیان تعریف می‌کنیم. از سوی دیگر از «خود زیبا» و «خود خوب» و همچنین از خود هر چیز دیگر سخن می‌گوییم. بدین معنی که هر چیزی را یک بار به صورت کثیر قبول کرده‌ایم، این بار به صورت مفهوم واحد یا ایده‌ای واحد می‌پذیریم، چنانکه گویی کثیر در عین حال واحد است و آن واحد را ذات و ماهیت چیزهای کثیر می‌نامیم. همچنین، چیزهای کثیر دیدنی و محسوس‌اند، یعنی آنها را به وسیله حواس می‌توان درک کرد، نه به وسیله فکر، در حالی که مفهوم و ایده را تنها با تفکر می‌توان دریافت نه به وسیله حس، برای دیدن یک چیز محسوس علاوه بر چشم و آن چیز به عامل سومی که روشنایی است، نیازمند است. عامل این روشنایی یعنی خورشید با اینکه حس بینایی

نیست ولی میان همه حواس ما، حس باصره بیشتر به خورشید شبیه است، حال اگر ما به چیزهایی که روشنایی روز بر آنها می‌تابد ننگریم، بلکه به چیزهایی نگاه کنیم که در معرض نور ضعیف شبانه‌ای قرار دارد، چشمان ما نیز نابینا و عاجز از دیدن می‌شود ولی اگر به چیزهایی بنگریم که در پرتو خورشید قرار دارد، آنها را آشکار می‌بینیم و از یکدیگر تمیز می‌دهیم یعنی در آن حال چشمان از دید کامل بهره مند می‌گردند.

حال روح نیز چنین است اگر روح به چیزهایی توجه کند که در پرتو هستی راستین لایزال قرار دارند، آنها را در می‌یابد و می‌شناسد و معلوم می‌شود که دارای خرد است، ولی اگر به محیطی روی آورد که با تاریکی آمیخته است، یعنی توجه خود را به جهان کون و فساد معطوف سازد، فقط پندار و عقیده به دست می‌آورد و روشن بینی را از دست می‌دهد و در دایره پندارها سرگردان می‌شود و چون موجودی می‌گردد که از خرد بی بهره است. ایده خوب را باید چیزی تصور کنی که در پرتو آن موضوعات شناختنی دارای حقیقت می‌شوند و روح شناسنده دارای نیروی شناسایی می‌گردد. به عبارت دیگر، باید آن را هم علت شناسایی بدانی و هم علت آن حقیقتی که شناخته می‌شود. ولی همچنان که روشنایی و نیروی بینایی شبیه به خورشیدند و خود خورشید نیستند، شناسایی و حقیقت نیز به خود «خوب» شبیه‌اند؛ ولی هیچ یک از آنها خود «خوب» نیست، بلکه خود «خوب» چیزی است برتر از آن دو.

از دیگر سو خورشید نه تنها به چیزهای دیدنی قابلیت دیده شدن می‌بخشد، بلکه علت به وجود آمدن و نشو و نمای آنهاست بی‌آنکه خود به وجود آید و نشو و نما کند. موضوعات شناختنی نیز نه تنها قابلیت شناخته شدن را مدیون «خوب»‌اند، بلکه هستی خود را نیز از او دارند، در حالی که خود «خوب» هستی نیست بلکه از حیث علم و نیرو بس والاتر از هستی است (افلاطون، جمهوری) ۱۳۶۷: ۵۰۹-۵۰۷).

این تمثیل نیز در مثنوی نمود پیدا می‌کند. مولانا نیز معتقد است که خدا «بود» مطلق است و غیر او هر چه هست، تصویر و «نمودی» از اوست. به نظر او حق مانند آفتاب است و موجودات به منزله سایه آن، نور آفتاب یکی است و تعدد سایه‌ها آن را متعدد نمی‌کند پس با فرو ریختن کنگره‌های صورت، تعدد از بین می‌رود و وحدت آشکار می‌شود:

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سرو بی پا بُدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجریق	تا رود فرق از میان این فریق

( مثنوی ۱/۶۸۹-۶۸۶ )

در تفسیر «اسفل السافلین» جهان محسوسات را پرتوی از خورشید وجود می‌داند که این پرتوها دوباره به سوی خورشید بازمی‌گردند.

شاهدی کز عشق او عالم گریست	عالمش می‌راند از خود جرم چیست
جآرم آنک زیور عاریه بست	کرد دعوی، کین حلال ملک منست
واستائیم آنکه تا داند یقین	خرمن آن ماست، خوبان دانه چین
تا بداند کان حلال عاریه بود	پرتوی بود آن زخورشید وجود
آن جمال و قدرت و فضل و هنر	زآفتاب حسن کرد این سو سفر
باز می‌گردند چون استارها	نور آن خورشید زین دیوارها
پرتو خورشید شد واجایگاه	ماند هر دیوار تاریک و سیاه
آنک کرد او در رخ خوبانت رنگ	نور خورشید ست از شیشه سه رنگ
شیشه‌های رنگ رنگ آن نور را	می‌نمایند این چنین رنگین به ما
چون نماید شیشه‌های رنگ‌رنگ	نور بی‌رنگت کند آنگاه دنگ

خوی کن بی شیشه، دیدن نور را      تا چو شیشه بشکند نبود عمی  
(مثنوی ۹۹۱/۵-۹۸۱)

در حکایت «در بیان مکر خرگوش» کاملاً تحت تاثیر افلاطون و تمثیل نور اوست؛ چون از دیدگاه افلاطون اگر فرد بینا باشد و اشیاء رنگی در برابر او باشد فرد نمی تواند آنها را ببیند مگر اینکه عامل سومی به نام «نور» هم وجود داشته باشد (افلاطون، (جمهوری)، ۱۳۶۷: ۵۰۷).

کی بینی سرخ و سبز و فور را      تا نبینی پیش از این سه نور را  
لیک چون در رنگ گم شد هوش تو      شد ز نور آن رنگها روپوش تو  
چونک شب آن رنگها مستور بود      پس بدیدی دیدرنگ از نور بود  
(مثنوی ۱۱۲۳/۱-۱۱۲۱)

مولانا از این تمثیل برای مقصود عارفانه خود استفاده می کند و می گوید که همچنان که رنگهای محسوس با نور آفتاب دیده می شوند، رنگهای درون (اندیشه ها و خیالات) هم با تابش انوار غیبی دیده می شوند:

نیست دید رنگ بی نور برون      همچنین رنگ خیال اندرون  
این برون از آفتاب و از سها      و اندرون از عکس انوار علی  
نور نور چشم، خود، نور دل است      نور چشم از نور دلها حاصلست  
باز نور نور دل، نور خداست      کوز نور عقل و حس پاک وجداست

### تمثیل خط

تمثیل دیگر در نظریه «مثل» تمثیل «خط» است. در این تمثیل افلاطون عالم را به خطی تشبیه می کند و آن را به دو بخش نابرابر معقول و محسوس تقسیم می کند. تمثیل خط از دو جهت هستی شناختی و معرفت شناختی اهمیت پیدا می کند. از لحاظ هستی

شناختی در یک سیر صعودی عالم از پایین‌ترین درجه هستی (تصویر اشیاء) شروع شده به بالاترین درجه هستی یعنی «مثل» پایان می‌یابد و در حوزه معرفت‌شناسی از پایین‌ترین درجه شناخت (وهم) شروع شده به بالاترین درجه شناخت که معرفت شهودی است منتهی می‌شود و از لحاظ ارتباط معرفت با هستی هر بخش از معرفت با همان بخش از هستی که در روی خط مقابل همند ارتباط متقابل دارد (افلاطون، جمهوری)، ۱۳۶۷: ۱۱۲۸-۱۱۲۵) تطابق این تمثیل با برخی از ابیات مثنوی مولانا در خور توجه است، مانند بیت:

جسم سایه سایه سایه دل است      جسم کی اندر خور پایه دل است  
( مثنوی ۳۳۰۷/۶ )

که یادآور تمثیل خط در حوزه هستی‌شناختی است که تصویر اجسام در طی سلسله مراتبی به عالم «مثل» می‌رسد.

### تمثیل آینه

تمثیل مهم دیگری که در این مورد به کار گرفته شده و تقریباً مشابه تمثیل غار است، تمثیل آینه<sup>۵</sup> و شخص ناظر در آن است. دلالت مخلوقات بر حضرت حق، جنبه «آینگی» دارد، یعنی مخلوقات آینه ظهور ذات حق تعالی هستند.

تمثیل آینه برای نمود این حقیقت است که مخلوق در آن هیچ‌گونه استقلالی ندارد و قائم به خالق است، اگر عمل خلقت به تجلی موسوم شود و تجلی را به ظهور در آینه تشبیه کنیم، آن گاه از دیدگاه عرفا، عالم قائم به خداست و با تجلی خدا، عالم قائم خواهد بود. خداوند می‌خواست جمال و صفات خود را ظاهر سازد، بنابراین آینه و مرآت خلق کرد تا بازتاب‌کننده او باشد، هر دو عالم انعکاسی از جمال حق است، ولی سخن گفتن از حقیقت حق در توان مخلوق نیست. زیرا خداوند در هر موجودی

به اندازه توان و استعداد و استحقاق او جلوه می‌کند. خداوند در مراتب نازل در صورت مخلوق و در مراتب بالا به صورت معبود جلوه می‌کند.

این همان سخن سقراط در مکالمه الکییادس از رسائل افلاطون است آنجا که گوید: برای شناخت خویش باید خود را در آینه یا مردمک دیده شخص دیگر دید... (افلاطون، الکییادس، ۱۳۶۷: ۱۱۱۳).

مولانا در «داستان وحی آمدن موسی را (ع) در عذر آن شبان» در همین مضمون

گوید:

محرم ناسوت مالا هوت باد	آفرین بر دست و بر بازوت باد
حال من اکنون برون از گفتن است	این چه می‌گویم نه احوال من است
نقش می‌بینی که در آینه‌ایست	نقش تست آن، نقش آن آینه نیست
دم که مرد نایی اندر نای کرد	در خور نایست نه در خورد مرد

(مثنوی ۱۷۹۴/۲-۱۷۹۰)

با تأمل روشن می‌شود مولانا به نظریه «مثل» که گاه مورد انتقاد و گاه مورد تأیید واقع شده، بی‌اعتنا نبوده است. وجود اشیاء محسوس که دستخوش تغییر و تحول‌اند در حالی که اصل آن در مقر آسمانی خود مبراً از هر گونه تغییر قرار دارد، از مضامین تکراری مثنوی است. از دیدگاه هر دو اندیشمند مبداء و مقصد جهان خیر مطلق است. آنچنانکه افلاطون عالم «مثل» و در رأس آن «خیر» را منشا و غایت جهان می‌داند (جمهوری - ششم و هفتم) از نظر مولانا نیز عالم محسوس وجود خود را از عالم غیب الهی می‌گیرد و در نهایت به سوی آن باز می‌گردد.

پس عدم کردم چون ارغنون      گویدم: کانا لیه راجعون

(مثنوی ۳۹۰۶/۳)



## پی نوشتها

۱- ظاهراً نخستین بار، محی الدین ابن عربی، اصطلاح اعیان ثابته را به کار برده و بعدها به عنوان یک اصل در تبیین عرفانی دنیای محسوسات به کار گرفته شده است. اعیان ثابته، صور حقایق اسمای الهی و دیدن صورت عینی ثابته، عین مشاهده حق است، از آن روی که اعیان، شئون و اسما و صفات حق اند. (الجنیدی، ۱۳۶۱: ۴۷ - ۴۶) به اعتقاد ابن عربی نیز این اعیان از یک طرف موجودند به وجود الله و از سوی دیگر چون وجود را قبول می کنند پس معدوم اند. بنابراین، خلق از عدم یعنی خلق از اعیان ثابته. در اینجا پارادوکس وجود و عدم وجود خود را نشان می دهد. اعیان ثابته اشیایی می باشند که وجود ندارند. از شینیت برخوردارند ولی از وجود به معنای وجود عینی و ظهور در عالم شهادت برخوردار نیستند. این همان «شینیت ثبوت» است که واسطه بین موجود و معدوم می باشد یعنی هم موجود است و هم معدوم، نه موجود است و نه معدوم، بلکه ثابت است. این پارادوکس اجتماع و ارتفاع نقیضین است. (کاکایی، ۱۳۸۱: ۵۷۴) اعیانی که عدم ثابت دارند، رایحه وجود را استشمام نکرده اند. آنها در همان حال عدم باقی می مانند، هرچند صوری از آنها که در موجودات ظاهر می شود کثیر باشد (ابن عربی، ۱۳۶۶، ۱: ۷۶).

البته باید گفت که بین مثل افلاطونی و اعیان ثابته تفاوتها و تشابه های زیادی وجود دارد « برخی از محققان معتقدند که اعیان ثابته ابن عربی نیز قرابت زیادی با کلیات و مثل افلاطونی دارند. ولی به نظر می رسد که اعیان ثابته دو تفاوت عمده با مثل افلاطونی داشته باشند. اولاً کلی به معنای افلاطونی نیستند بلکه هر شیئی جزئی نیز ثبوتی در عین ثابت دارد. در عین ثابت، اشیای جزئی نیز از یکدیگر متمایزاند در حالی که مثل افلاطونی مربوط به انواع می باشند نه افراد. ثانیاً مثل افلاطونی به علت آنکه رب النوع می باشند حیثیت فاعلی دارند، در حالیکه اعیان ثابته غیر از حیثیت، قبول چیزی ندارند. این است که بعضی دیگر از محققان معتقدند که « آنچه با مثل افلاطونی در نظام ابن عربی تشابه دارند، اسمائند نه اعیان ثابته» چرا که این اسمائند که حالت فاعلی دارند نه اعیان» (کاکایی، ۱۳۸۱: ۵۸۱).

مولانا در ابیات ذیل به ظهور اعیان ثابته به صورت تعینات و جنس به صورت انواع اشاره دارد:

جزو را از کل خود پرهیز چیست؟	با مخالف این همه آمیز چیست؟
جنس را بین نوع گشته در روش	غیبهها بین عین گشته در رهش

( مثنوی ۲/۲۵۸۳-۲۵۸۱)

۲- تقابلی که در افلاطون میان جهان ایده‌ها و «مثل» و جهان محسوسات به صورت حل ناشدنی وجود دارد، در نظریات سهروردی حل می‌شود. سهروردی با فلسفه نوری خود، تقابل میان نور و ظلمت و خیر و شر را در امتداد هم حل می‌کند. «مثل افلاطون» یا «مثل نوری»، بحث مسلط حکمت اشراقیان است. «مثل» مجموعه ذواتی هستند که صورتی نامتحرک دارند، دستخوش کون و فساد نیستند، مشوب به هیچ امر خارجی نیستند، به امر دیگری تبدیل نمی‌شوند، نه به توسط چشم دیده می‌شوند و نه با هیچ حس دیگر، بلکه فقط با عقل دریافت می‌شوند (تیمائوس: ۵۲) ابداع شخصی سهروردی، تفسیر «مثل» افلاطون از دیدگاه فرشته‌شناسی زرتشتی بود: «مثل» به فرشتگان یا رب النوعی تبدیل می‌شوند که در این جهان وجود دارند و بدینسان تمامی جهان‌شناسی آیین زرتشتی ایران باستان در مکتب نوع افلاطونی ادغام می‌شود (کرین، ۱۳۶۹: ۳۵-۳۴) میرداماد آن را به اصطلاح «طبایع مرسله» و حتی «جوهر مرسله» بیان می‌کند. این امر جالب توجه است که صفت مرسله به «مثل افلاطونی» و «مثل نوری» داده شده زیرا که اصطلاح «مرسل» ویژه بحث نبوت است. بدین سان یکی از مشکلاتی که در سنت فلسفه افلاطونی غیر قابل حل به نظر آمده این است که چگونه می‌توان میان حلول و صدور «مثل» قائل به جمع شد. بایستی که مثال، حال، [در اشیا] باشد و اگر نه اشیا محسوس به گونه‌ای که هستند موجود نخواهند بود. اما در همان حال بایستی که مثال، کاملاً جدای از اشیا وجود داشته باشد. مثال، دستخوش تغییر و کون و فساد و مرگ نیست. ارتباط میان مثل عالم معقول و جهان محسوس به وسیله اصطلاح افلاطونی methexis (یا بهره) بیان می‌شود. اما در اصطلاح میرداماد این رابطه نه با واژه حلول و تجسد بلکه با اصطلاح رسالت و مرسل بیان می‌شود. میرداماد ما را برای فهمیدن «مثل» افلاطونی به صورت مرسلین در این جهان فرا می‌خواند (همان: ۳۶) حکیم سهروردی، با طرح مثل نوری، اندیشه نوافلاطونی را به ثنویت ایرانی پیوند داده است و می‌نویسد: هر نور سافلی را به عالی، شوقی و عشقی بود ... در سنخ و جبلت و اساس انوار ناقصه (یعنی نور سافل)، عشقی بود به نور عالی و در سنخ نور عالی، قهری بود به نور سافل (سهروردی، ۱۳۵۵: ۲۴۷-۲۴۶).

۳- فرق بین بود و نمود را اولین بار پارمنیدس مطرح کرده است (راسل، ۱۳۶۵: ۱۹۰).

- ۴- ابن عربی در تبیین پارادوکس حق و خلق، تمثیل نوری را به کار می برد که بی رنگ است اما چون از پشت شیشه‌های رنگی می‌تابد در چشم ناظر، دارای رنگ می‌شود. یک نور هم بی رنگ است و هم صاحب رنگ، هم واحد است و هم کثیر، نوری که واقعاً رنگی ندارد در شیشه‌های رنگی دارای رنگ می‌شود. این امر نوعی مثال برای رابطه تو با پروردگارت است. اگر بگویی نور به خاطر سبزی شیشه سبز است، درست گفته‌ای و شاهد تو حس است و اگر به خاطر آنچه از راه دلیل می‌دانی بگویی که نور نه سبز است و نه صاحب رنگ، باز هم درست گفته‌ای و شاهد تو نظر عقلی صحیح است (ابن عربی، ۱۳۶۶، ۱: ۱۰۴-۱۰۳).
- ۵- تمثیل آئینه از مهمترین رمزهای صوفیه است. انسان آئینه جمال نماي حق است و به قول شمس تبریزی. الحق مرآة العبد یا العبد مرآة الحق. (شمس الدین محمد تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۵۱) به قول عزیزالدین نسفی عالم جبروت مرآتی می‌خواست تا در آن مرآت جمال خود را ببیند و صفات خود را مشاهده کند تجلی کرد و از عالم اجمال، به عالم تفصیل آمد (نسفی، ۱۳۶۲: ۱۶۱).

## منابع

- ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی (۱۳۶۶)؛ *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، انتشارات الزهراء.
- افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون (۱۳۶۷)؛ ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی.
- الجندی، مویدالدین (۱۳۶۱)؛ *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی با همکاری دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات دانشگاه مشهد.
- راسل، برتراند (۱۳۶۵)؛ *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، نشر پرواز.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴)؛ *سرنی*، جلد اول و دوم، انتشارات علمی، تهران.
- سهروردی، شیخ شهید شهاب الدین یحیی (۱۳۵۵)؛ *حکمة الاشراق*، ترجمه و شرح از سید جعفر سجادی، مولی.
- شمس الدین محمد تبریزی (۱۳۵۶)؛ *مقالات شمس*، تصحیح محمد علی موحد، موسسه انتشارات علمی.
- شیمیل، آن ماری (۱۳۶۸)؛ *شکوه شمس*، با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، ترجمه حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فتحی، حسن (۱۳۸۱)؛ *نظریه مثل افلاطون و انتقادهای ارسطو از آن*، (پایان نامه دوره دکتری) دانشگاه تهران.
- فیبل من، جیمز کرن (۱۳۷۵)؛ *آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، حکمت.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)؛ *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۱)؛ *وحدت وجودی به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران، هرمس.
- کربن، هانری (۱۳۶۹)؛ *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه دکتر جواد طباطبائی، تهران، انتشار توس.

- گاتری، دبلیو. کی. سی (۱۳۷۷)؛ *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات فکر روز.
- مولانا جلال الدین رومی؛ (۱۳۶۵). *مجالس سبعة*، با تصحیح و توضیحات دکتر توفیق هاشم پور، سبحانی، تهران، کیهان.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۲)؛ *الانسان الکامل*، به تصحیح ماریژان موله، تهران، طهوری.
- ورنر، شارل (۱۳۷۳)؛ *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، علمی و فرهنگی.
- هاشمی حائری، الهه (۱۳۷۳)؛ *فلسفه یونان از دیدگاهی دیگر*، تهران، انتشارات مشکوه.

