



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Online ISSN: 2981-2097

The influence of Greek Philosophy with an emphasis on Plato in the Thought of Mulla Sadra

Leila Ghorbani¹  | Seyyed Ahmad Hosseini²  |
Mansour ImanPour³ 

1. PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran.
E-mail (Corresponding author): leilaghorbani327@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran.
E-mail: ahmadhosseinee@azaruniv.ac.ir

3. Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran.
E-mail: man3ima@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2025/09/30
Received in revised form
2025/10/05
Accepted 2025/10/13
Published online
2025/06/22

Keywords:
Greek Philosophy,
Transcendent Theosophy,
Theory of Forms,
Substantial Motion,
Origination and Eternity.

ABSTRACT

Philosophical ideas have always been shaped and evolved within specific historical and cultural contexts. The history of philosophy testifies that Muslim philosophers, especially Mulla Sadra, were not merely inheritors of Greek philosophical traditions, but through a creative reinterpretation and reconstruction of these traditions in light of Islamic philosophical and theological heritage, they produced novel ideas. Mulla Sadra considers wisdom to be exclusive to sciences that originate from the religion of the Divine Prophets and refers to certain Greek philosophers (the Eight Wise Men) who, through asceticism and piety, transcended the sensible world and adopted the ethics of the Divine. They reached ultimate truth and, regarding the issue of the origination (huduth) and eternity (qadim) of the world, are in harmony with the Prophets. In his works, Mulla Sadra, with reference to the history of Greek philosophy and particularly relying on Plato's teachings, examined topics such as the theory of forms, substantial motion, and the origination and eternity of the world. This study, employing a combination of historical, comparative, phenomenological, and analytical methods, seeks to explore the reflection of Greek ideas - especially those of Plato - in Mulla Sadra's works. To this end, it analyzes Mulla Sadra's writings and the doctrinal commonalities between him and Plato in the realms of ontology and epistemology, aiming to clarify the influence of Plato on Mulla Sadra's philosophical system.

Cite this article: Ghorbani, L; Hosseini, S.A; ImanPour, M (2026). The influence of Greek Philosophy with an emphasis on Plato in the Thought of Mulla Sadra, *History of Islamic Philosophy*, 5(2), 127-161.
doi.org/10.22034/hpi.2025.549816.1173



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.
DOI: doi.org/10.22034/hpi.2025.549816.1173

Extended Abstract

Introduction

Mulla Sadra is one of the most prominent Muslim philosophers who, by combining the philosophical heritage of predecessors and Islamic teachings, created a new system known as “Transcendent Theosophy” (Hikmat al-Muta’aliya). One of the important features of Mulla Sadra’s thought is his deep attention to Greek philosophy, especially Plato. In his works, he refers to Greek philosophers and benefits from their achievements in many discussions.

The main issue of this research is the manifestation and reflection of the history of ancient Greek philosophy, especially Plato, in the philosophy of Mulla Sadra. The questions posed in this regard are:

What is the historical background and sources of Mulla Sadra in Greek philosophy?

What is Mulla Sadra’s purpose in presenting the history of Greek philosophy?

Why does Mulla Sadra refer to the early philosophers, especially Plato, in his works?

In which discussions does Mulla Sadra refer to Plato’s ideas, and how has he shaped and developed his own theories by passing through the historical background?

Examining these questions is of special importance because it clarifies the position of Greek philosophy in the formation of Transcendent Theosophy.

Methods

This study attempts, by using historical, comparative, philosophical analysis, and phenomenological methods, based on Mulla Sadra’s works and sources, to extract and present his perspective on the ancient Greek philosophers, focusing on Plato. Phenomenology is a philosophical approach that examines phenomena as they are perceived and experienced by individuals in specific situations.

Results

1. Mulla Sadra refers in his works to Greek philosophers, especially the eight philosophers, and considers Greek wisdom a continuation of divine wisdom. He believes that they all received the light of wisdom from the lampstand of prophecy. Besides being philosophers, they were ascetics and worshippers who turned away from worldly adornments and materialities, believed in the hereafter and resurrection, and for this reason, only this group deserves the title of “Absolute Wise” while other philosophers are not considered “wise.” Accordingly, in many of his works, especially *Asfar*, he uses their achievements—both with and without direct reference—to clarify his own viewpoints.
2. With reverence and praise for earlier philosophers, especially Plato, Mulla

Sadra regards their statements not only as compatible with the teachings of divine prophets and Islamic doctrines (Quran and Sunnah) but also interprets some apparently conflicting views of Greek philosophers as symbolic references.

3. Mulla Sadra is not merely an expositor or imitator of Plato but, through creative reinterpretation and reconstruction of their ideas in the light of the philosophical tradition and Islamic knowledge, has produced new ideas. He views the history of philosophy not merely as a historical report but as a foundation for generating new thought and establishing "Transcendent Theosophy." Like other great philosophers, he begins by philosophizing and analyzing prior ideas but later presents profound innovations in his philosophical path.
4. The main reason Mulla Sadra cites the history of Greek philosophy is to provide evidence and support for his own specific ideas. He mentions the views of predecessors to confirm and strengthen his intellectual achievements, to express gratitude to the ancients for raising fundamental issues, and to prepare the mind for thought and research as a prelude to a dialectical approach. Therefore, Mulla Sadra, in confronting this intellectual current and to prove his scientific credibility, uses Greek thinkers as witnesses.
5. Plato holds a distinguished position among Greek philosophers and is mentioned with special respect in Mulla Sadra's works. Mulla Sadra considers him not only a great thinker but also a "divine and celestial sage" and one of the main pillars of wisdom in philosophy.

In various discussions, including the theory of forms, the origination of the soul, and the reality of knowledge, he refers to Plato's views and sometimes introduces him as a fellow speaker with the teachings of the prophets.

Conclusion

An examination of Mulla Sadra's works shows that in the formation of Transcendent Wisdom (Hikmat al-Muta'aliya), he benefited from the heritage of Greek philosophy, especially the ideas of Plato. Mulla Sadra, while honoring and praising earlier philosophers—particularly Plato—not only considers their teachings compatible with the doctrines of the Divine Prophets and Islamic teachings (Qur'an and Sunnah), but also interprets some seemingly contradictory views of the Greek philosophers as symbolic allusions. The central concepts of Greek philosophy, including the theory of forms, discussions related to motion and change, and the origination and eternality of the world, are reflected within Mulla Sadra's thought and integrated with his Islamic foundations. However, Mulla Sadra is not merely a commentator or imitator of Plato; rather, with a critical, creative, and innovative approach, he transcends the boundaries of Platonic theories and attains new ideas and discussions. In other words, the ideas

of ancient Greek philosophers, especially Plato, served as an inspiration for him to establish a coherent and novel philosophical system in the history of Islamic thought by integrating them with Qur'anic, Hadith, and Islamic mystical teachings. Therefore, Transcendent Wisdom is not merely the product of imitation of Greek philosophy but represents a turning point in the history of Islamic philosophy, capable of recreating the past heritage in a new form based on rationality and revelation.



تأثیر فلسفه یونان با تأکید بر افلاطون در اندیشه‌های ملاصدرا

لیلا قربانی^۱ | سیداحمد حسینی^۲ | منصور ایمانیپور^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران (نویسنده مسئول).

E-mail: leilaghorbani327@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. E-mail: ahmadhosseinee@azaruniv.ac.ir

۳. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. E-mail: man3ima@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

واژگان کلیدی:

فلسفه یونان، حکمت متعالیه،

نظریه مَثَل، حرکت جوهری،

حدوث و قدم.

اندیشه‌های فلسفی همواره در بستر تاریخی و فرهنگی خاصی شکل گرفته و متحول شده‌اند. تاریخ فلسفه گواه آن است که فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه ملاصدرا، نه تنها وارث سنت‌های فلسفی یونان بودند، بلکه با بازخوانی و بازسازی خلاقانه آن‌ها در پرتو سنت فلسفی و معارف اسلامی، به آفرینش اندیشه‌های نوین دست زده‌اند. ملاصدرا حکمت را مختص علوم می‌داند که از دین انبیا الهی سرچشمه می‌گیرند و از حکمایی یونانی نام می‌برد (حکمای هشت‌گانه) که بر اثر زهد و تقوا از عالم محسوس فراتر رفته و به اخلاق باری تعالی متخلق شده‌اند. آنان به حقیقت رسیده و درباره حدوث و قدم عالم همسو با انبیا هستند. ملاصدرا در آثار خود با ارجاع به تاریخ فلسفه یونان، و به‌ویژه با تکیه بر آموزه‌های افلاطون، مباحثی همچون نظریه مَثَل، حرکت جوهری، حدوث و قدم را بررسی کرده است. این پژوهش با بهره‌گیری از ترکیبی از روش‌های تاریخی، تطبیقی، پدیدارشناختی و تحلیلی می‌کوشد بازتاب اندیشه‌های یونانی، به‌ویژه افلاطون را در آثار ملاصدرا بررسی کند. بدین منظور به بررسی آثار ملاصدرا پرداخته و اشتراکات آموزه‌ای میان وی و افلاطون را در حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تحلیل کرده است تا تأثیر افلاطون در منظومه فکری ملاصدرا روشن‌تر شود.

استناد: قربانی، لیلا؛ حسینی، سیداحمد؛ ایمانیپور، منصور (۱۴۰۵). تأثیر فلسفه یونان با تأکید بر افلاطون در اندیشه‌های ملاصدرا، تاریخ فلسفه

اسلامی، ۵ (۲)، ۱۶۱-۱۲۷. <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.549816.1173>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل‌طه

© نویسندگان.

DOI: doi.org/10.22034/hpi.2025.549816.1173



مقدمه و بیان مسئله

ملاصدرا (صدرالمতألهین شیرازی) از برجسته‌ترین فیلسوفان مسلمان است که با تلفیق میراث فلسفی پیشینیان و آموزه‌های اسلامی، نظامی نوین با عنوان «حکمت متعالیه» پدید آورد. او وارث سنت فلسفی اسلامی از فارابی و ابن‌سینا تا سهروردی بود، اما درعین حال با نوآوری در مباحثی چون حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس، اصالت وجود و تشکیک در مراتب هستی، مسیر تازه‌ای در فلسفه اسلامی گشود (مظفر، بی‌تا، ص ۷). یکی از ویژگی‌های مهم اندیشه ملاصدرا، توجه عمیق او به فلسفه یونان و به‌ویژه افلاطون است. او در آثار خود به فیلسوفان یونانی ارجاع می‌دهد و در بسیاری از مباحث، از دستاوردهای آنان بهره می‌گیرد. بااین حال بهره‌گیری ملاصدرا صرفاً تقلید یا نقل قول نیست، بلکه نوعی بازخوانی و تفسیر نوین است که در پرتو تعالیم قرآنی و معارف وحیانی صورت گرفته است (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۴).

مسئله اصلی این پژوهش، نمود و بازتاب تاریخ فلسفه یونان باستان به‌ویژه افلاطون در فلسفه ملاصدرا است. پرسش‌های مطرح شده در این زمینه عبارت‌اند از:

- پیشینه تاریخی و منابع ملاصدرا در فلسفه یونان چیست؟
- هدف ملاصدرا از بیان تاریخ فلسفه یونان چیست؟
- چرا ملاصدرا در آثار خود به فیلسوفان نخستین به‌ویژه افلاطون استناد کرده است؟
- ملاصدرا در چه مباحثی به اندیشه‌های افلاطون استناد کرده و چگونه با گذر از پیشینه تاریخی، نظریات خود را شکل داده و پرداخته است؟

بررسی این پرسش‌ها اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا جایگاه فلسفه یونان در شکل‌گیری حکمت متعالیه را روشن می‌سازد. ازاین‌رو در این پژوهش تلاش شده است با بهره‌گیری از روش‌های تاریخی، تطبیقی، تحلیل فلسفی و پدیدارشناسی (Phenomenology) و براساس آثار و منابع ملاصدرا، نگرش و دیدگاه وی نسبت به فیلسوفان یونان باستان، با محوریت افلاطون، استخراج و بیان شود. پدیدارشناسی، رویکردی فلسفی است که به شناخت پدیده‌ها آن‌گونه که توسط افراد در موقعیت‌های خاص درک و تجربه می‌شوند، می‌پردازد (ورنو و وال، ۱۳۸۷، ص ۱). به بیان دیگر، انسان قادر به شناخت ماهیت اشیاء نیست و تنها می‌تواند نمود آن‌ها را درک کند. بر این اساس یکی از پرسش‌های اساسی ما در این مقاله آن

است که قصد و نیت ملاصدرا از پرداختن به تاریخ فلسفه یونان چیست و او از یونانیان چه مرادی کرده است؟ این مقاله، همچنین مطالعه‌ای در فهم و صورت‌بندی افلاطون در ادبیات صدرایی است؛ یعنی چگونه ملاصدرا فیلسوفان یونان، به‌ویژه افلاطون، را می‌نمایاند و آن‌ها چگونه در ذهن و ادبیات وی پدیدار و ترسیم شده‌اند.

ملاصدرا گاهی ضمن بحث از تعریف «حکیم و حکمت»، از تاریخ فلسفه یونان می‌گوید. وی در آثار خود به‌ویژه در بحث حدوث و قدم، فلاسفه یونان را حکیم اطلاق نموده و از آرای آنان استفاده کرده است. چنان‌که در معرفی آنان، انبازقلس و فیثاغورس را شاگرد آموزه‌های معارف حکمی حضرت لقمان و اصحاب حضرت سلیمان علیهم‌السلام می‌داند و افلاطون و سقراط از شاگردان ایشان هستند و یا همگی از سلسله شاگردان هرمس که همان ادریس نبی علیه‌السلام است، می‌باشند. از جمله درباره سقراط مدعی است که وی، حکیم عارف و زاهدی است که شاگرد فیثاغورس بوده و حکمت به‌معنای جامع آن را از مکتب او فراگرفته، اگرچه اعتراف می‌کند که سقراط از علوم و معارف تنها به دو رشته الهیات نظری و حکمت عملی بسنده کرده بود (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۵۴ و ۱۷۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۹؛ همان، ج ۵، ص ۲۰۵-۲۱۳).

وی در پایان رساله حدوث خود، پس از بیان این‌که منشأ نشر و رواج حکمت، پیامبران الهی هستند، نه رومیان و یونانیان، از هشت فیلسوف که آن‌ها را استوانه‌های حکمت باستان می‌خواند، نام می‌برد^۱ (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۵۳) و بر این باور است که اینان همگی نور حکمت را از چراغدان نبوت برگرفته‌اند^۲ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۰۵). ملاصدرا همانند صاحب کتاب الملل و النحل، سه تن از آنان - یعنی تالس، آناکساگوراس (انکساگورس) و آناکسیمنس - را به‌عنوان پیشگامان فلسفه در حوزه ملطیه معرفی، و از پنج تن دیگر - یعنی امپدکلس (انبازقلس)، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و ارسطو - به‌عنوان کسانی که فلسفه یونانی به‌دست آن‌ها به اوج کمال خود رسیده، یاد می‌کند. سپس در تتمه رساله، سخنان فیلسوفان دیگری - غیر از آن حکمای هشت‌گانه - را باز می‌گوید، که

۱. شهرستانی در ملل و نحل، حکمای سبعة را نام می‌برد.

۲. تعبیر «اقتباس از مشکلات نبوت» را که ملاصدرا به‌کار می‌برد، در کتاب ملل و نحل شهرستانی نیز دیده می‌شود (شهرستانی، ۱۴۲۷ ق، ج ۲، ص ۷۲).

عبارت‌اند از زنون کبیر (الثائی)، دموکریتوس (ذیمقراطیس)، فلاسفه آکادمی، هیروکلس (هرقل)، اپیکوروس (ایقورس)، شیخ یونانی (افلوپین)، اسکندر افرودیسی، فروریوس و پروکلس (ابرکلس).

همچنین او بر این نکته تأکید می‌کند که حکمای ثمانیه، علاوه بر این‌که فیلسوف بودند، از زهاد و عابدانی بودند که از زخارف و مادیات دنیا روی‌گردان و به آخرت و معاد اعتقاد داشتند و به همین دلیل فقط این گروه را شایسته عنوان «حکیم مطلق»^۱ می‌داند و فلاسفه دیگر را «حکیم» نمی‌داند، بلکه آنان را به اشتغالات و حرفه‌ها و مشاغل دیگر منتسب می‌داند. مثلاً بقراط را «طیب»، ارشمیدس را «مهندس»، ذیمقراطیس را «طبیعی‌دان» و یوداسف را «منجم» معرفی کرده است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۵۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، م، ج ۵، ص ۲۰۷).

او نه تنها عالم طبیعی و همچنین عالم ریاضی را حکیم نمی‌نامد، بلکه اگر کسی در حکمت نظری مهارت داشته باشد، اما به دلیل نداشتن عقل عملی، به معارف حکمت نظری ایمان نیاورد و به فضایل حکمت عملی متصف و متخلق نشود، او را نیز حکیم نمی‌داند. حتی از مردمی که به افراد عنوان «حکیم» اطلاق می‌کنند، تعجب می‌کند و می‌گوید: کسانی که اقلیدس یا اصول منطق – صرف‌نظر از علوم الهی، علم‌النفس و احوال معاد – می‌دانند، به صرف دانستن این علوم، متصف به حکمت نیستند و اطلاق «حکیم» بر آنان درست نیست: والعجب من أهل زماننا أنهم متى رأوا إنساناً قرأ كتاب أقليدس أو ضبط أصول المنطق، وصفوه بالحكمة، وإن كان معراً من العلوم الإلهية و فنّ الربوبيات من الحكمة و علم مقامات النفس و أحوال المعاد. حتى أنهم ينسبون من له بضاعة في الطب إلى الحكمة و يسمونه حكيماً (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۶۱).

۱. «حکیم مطلق» در لسان صدرا به کسانی اطلاق می‌شود که دارای حکمت اشراقی از جانب انوار الهی هستند (عرفا)؛ در مقابل آن، «حکیم من حیث الطریق» در لسان ملاصدرا وجود دارد که به کسانی اطلاق می‌شود که طبق روش برهانی ارسطویی به منظور تحصیل حکمت سلوک کرده باشند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۹۳).

۱. پیشینه پژوهش

با این نگرش، تاکنون پژوهشی متمایز و مستقل درباره دیدگاه ملاصدرا نسبت به کلیت تاریخ فلسفه یونان و فیلسوفان نخستین (فلاسفه هشت‌گانه) صورت نگرفته است. تحقیقات مشابهی که در این خصوص وجود دارد، معمولاً در یک مسئله واحد، یک فیلسوف یونانی را با ملاصدرا مقایسه کرده‌اند. برای نمونه می‌توان از تحقیقاتی در خصوص مسئله وجود از نظر پارمنیدس و ملاصدرا (حجازی، ۱۳۸۸)، وحدت وجود از نظر هراکلیت و ملاصدرا (علمی سولا و مصحفی، ۱۴۰۰)، رابطه میان فضیلت، معرفت و خیر از نظر افلاطون و ملاصدرا (محمدی محمدیه، مسعودی و آقایی‌زاده ترابی، ۱۳۹۸) و حرکت جوهری از دیدگاه هراکلیت، زنون و ملاصدرا نام برد (خوشدل روحانی، ۱۳۹۱). همچنین گاهی دیدگاه ملاصدرا در خصوص برخی فیلسوفان یونانی به صورت موردی بررسی شده است؛ مانند مسئله دومین فیلسوف یونانی از منظر ملاصدرا (عسگری، ۱۳۸۹) و رواقیان در فلسفه ملاصدرا (بهارنژاد، ۱۳۹۱)، اما هیچ‌یک از این تحقیقات، کلیت پدیدار تاریخ فلسفه یونان نزد ملاصدرا را مورد مطالعه قرار نداده‌اند؛ بنابراین یکی از مهم‌ترین جنبه‌های نوآوری این پژوهش آن است که چستی کلیت تاریخ فلسفه یونان با محوریت افلاطون را از منظر ملاصدرا معرفی می‌کند.

۲. منابع ملاصدرا در خصوص فلسفه یونان

بحث درباره خاستگاه فلسفه و حکمت، از دیرباز میان اندیشمندان محل اختلاف بوده است. در این میان، گروهی ریشه‌های نخستین فلسفه را در تعالیم پیامبران الهی می‌دانند و معتقدند که حکمت اصیل، پرتوی از وحی (بقره، ۳۱) است که از طریق پیامبران به بشر منتقل شده است. براساس این دیدگاه، شخصیت‌هایی همچون حضرت آدم و ادریس پیامبر (هرمس) نخستین آموزگاران حکمت‌اند و فیلسوفان یونانی نیز در حقیقت، بهره‌مند از انوار نبوت بوده‌اند. ملاصدرا در آثار خود گرایش به این دیدگاه داشته و حکمت یونانی را تداوم حکمت الهی معرفی می‌کند. وی معتقد است حکمت در روم و یونان، قدیمی نیست، بلکه برگرفته از انوار حکمت انبیای پیشین است؛ زیرا دانش ابتدایی آنان محدود به خطابه، نویسندگی و نجوم بود و به پرستش بتها می‌پرداختند تا این که حضرت ابراهیم علیه السلام مبعوث

گردید: «اعلم انّ الحکمة نشأت أولاً من آدم صفي الله وعن ذريته شيث وهرمس... وأما الروم ويونان، فلم يكن الحکمة فيهم قديمة وإنّما كانت علومهم أولاً الخطب والرسائل والنجوم والأشعار...» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۵۳).

در مقابل، برخی دیگر فلسفه را دانشی مستقل می‌دانند که در بستر تمدن یونان پدید آمده است. در این رویکرد، یونان مهد تفکر فلسفی به‌شمار می‌رود و فیلسوفان با طرح پرسش‌های بنیادین درباره هستی، شناخت و اخلاق، زمینه‌ساز پیدایش شکل‌گیری مکاتب متنوع فلسفی شدند (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۲) و آنچه امروزه تحت عنوان فلسفه رایج است، عمدتاً ریشه در یونان باستان دارد. فلسفه یونانی، به‌ویژه پس از سامان یافتن به‌صورت نظام‌مند، برخلاف فلسفه‌های شرقی بیشتر جنبه نظری یافته و هستی‌شناسی را مهم‌ترین بخش خود قرار داده است، اما پیش از آن، اسطوره‌ها و افسانه‌های هومر الهام‌بخش فلسفه عملی بوده‌اند (کرد فیروزجایی، ۱۳۸۶، ص ۵۳).

ملاصدرا با این نگرش که حکمت یونانی استمرار حکمت الهی است، در آثار خویش از منابع متعدد بهره گرفته تا تاریخ فلسفه یونان را مورد بررسی قرار دهد. مهم‌ترین منابع تاریخی و فلسفی که مورد استفاده او قرار گرفته است، عبارت‌اند از: ملل و نحل شهرستانی، صوان الحکمة سجستانی، تاریخ‌الحکما قفطی و الأمد علی الأبد عامری؛ همچنین آثار فیلسوفانی چون افلاطون، ارسطو، فلوپین و شارحان آن‌ها. نکته مهم آن است که ملاصدرا در بهره‌گیری از منابع فلسفی، صرفاً به نقل اقوال فیلسوفان پیشین بسنده نکرده، بلکه با رویکردی انتقادی و تحلیلی، آراء آنان را در پرتو مبانی فلسفه اسلامی و آموزه‌های قرآنی بازخوانی کرده است. وی تاریخ فلسفه را نه صرفاً به‌عنوان گزارشی تاریخی، بلکه به‌مثابه بستری برای تولید اندیشه‌ای نو و تأسیس «حکمت متعالیه» می‌نگریست. وی همانند دیگر فیلسوفان بزرگ، با تفلسف و تحلیل اندیشه‌های پیشین آغاز می‌کند، اما در ادامه، نوآوری‌های عمیقی در مسیر فلسفی خود عرضه می‌دارد. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، حکمت متعالیه، مجموعه علوم عقلی و شهودی نیست تا اگر کسی جامع آن‌ها باشد و از هر یک به مقدار لازم آگاهی یابد، حکیم متأله باشد، بلکه حکمت متعالیه به منزل حقیقت بسیطه‌ای است که بر اثر بساطت خود، همه کمال‌های علوم یاد شده را به نحو احسن داراست (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۷). در حقیقت، تکمیل معرفت فلسفی مستلزم

تصرف عقلانی و استدلالی در مبانی پیشین است که ملاصدرا این روند را به‌نحو شایسته‌ای دنبال کرده است.

مروری بر آثار ملاصدرا، به‌ویژه اسفار، نشان می‌دهد که او به منابع متعددی در خصوص تاریخ فلسفه یونان دسترسی داشته و با بهره‌گیری از آن‌ها - با ارجاع و بدون ارجاع - در جهت تبیین دیدگاه‌های خود کوشیده است. از این حیث، ملاصدرا را می‌توان در شمار فیلسوفانی دانست که در آثارشان تنوع و کثرت منابع، یکی از ویژگی‌های برجسته محسوب می‌شود. در میان این منابع تاریخی و فلسفی، کتاب الأمد علی الأبد اثر ابوالحسن عامری نیشابوری جایگاهی ویژه دارد، به‌طوری که ملاصدرا بیشترین استفاده را در خصوص فیلسوفان یونان باستان از این کتاب به‌عمل آورده است. همچنین خود ملاصدرا به‌طور مستقیم به آن ارجاع می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۵۲، ۱۸۷، ۱۸۸ و ۱۹۱). عامری از جمله متفکرانی است که ضمن تأثیرپذیری از منابع یونانی، نوافلاطونی، اسلامی و ایرانی، اندیشه‌هایی نو در حوزه فلسفه، فقه و کلام ارائه داده است. او نخستین فیلسوف اسلامی است که مسئله اتحاد عاقل و معقول را در رساله الفصول فی المعالم الإلهیه مطرح و پس از تحلیل، آن را تأیید کرده است (عامری، ۱۳۷۵، ص ۳۷۲). در کتاب السعادة و الاسعاد، عامری مطالب زیادی را از اثر معروف افلاطون، جمهوری اقتباس کرده و به کتاب قوانین (نوامیس) او نیز اشاره می‌کند (عامری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۴).

همچنین، عامری از آثار تیمائوس بهره برده و به دیدگاه‌های متنوع افلاطون درباره حدوث یا قدم عالم اشاره کرده است. به‌ویژه بر این نکته تأکید دارد که افلاطون در آثار مختلف نظرات متفاوتی ارائه داده؛ برای مثال در تیمائوس جهان را حادث می‌داند، درحالی که در کتاب سیاست آن را ازلی معرفی می‌کند (عامری، ۱۳۳۶، ص ۸۳). از میان آثار افلاطون، فیدون تأثیر عمیقی بر اندیشه‌های عامری گذاشته، به‌گونه‌ای که بسیاری از مفاهیم و جملات آن در الأمد علی الأبد بازتاب یافته است. به‌طور کلی، عامری تسلط و وقوف کاملی بر آرای فلاسفه پیش و پس از ارسطو داشته است (عامری، ۱۹۷۹، ص ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۱۵۱).

براساس تصریحات خود ارسطو در خصوص منابعی که از آن‌ها بهره برده است و نیز با تحلیل آثار او می‌توان بدین نتیجه رسید که ملاصدرا در نظام فکری خویش، از تأثیرات

مستقیم و غیرمستقیم آموزه‌های فیلسوفان یونان باستان، علی‌الخصوص افلاطون، بهره‌مند شده است. دسترسی مستقیم او به این میراث فلسفی، از طریق ترجمه‌های عربی متون یونانی و آثاری که به جهان اسلام راه یافته بود، میسر گردید (دآنکونا، ۲۰۲۲؛ خواجه‌وی، ۱۴۰۸ ق، ص ۱۶۱-۱۶۰). علاوه بر این، در تبیین تأثیرپذیری غیرمستقیم افلاطون بر حکمت صدرایی، مکتب اشراق جایگاه محوری دارد. سهروردی نیز برخلاف جریان غالب فیلسوفان پیشین، که توجه ویژه به آموزه‌های ارسطو داشتند، رویکردی متمایز اتخاذ کرد. وی با تعمیق در سنت فلسفی یونان، به‌ویژه اندیشه‌های افلاطون، او را به‌عنوان «پیشوای حکیمان» معرفی کرد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۱) و نظریهٔ مُثُل افلاطونی را مورد تأکید قرار داد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۰). با توجه به عنایتی که ملاصدرا به سهروردی و آثارش دارد می‌توان سهروردی را پل معرفتی دانست که حکمت افلاطونی را با فلسفهٔ ملاصدرا پیوند زده است.

۳. هدف ملاصدرا از بیان تاریخ فلسفهٔ یونان

ملاصدرا در حوزهٔ برهان و استدلال عقلی، ریشه‌های محکمی در سنت فلسفی یونان، به‌ویژه مکتب مشاء (پیروان ارسطو) دارد. ویژگی اصلی و مهم فلسفهٔ یونان، تکیه بر عقلانیت و استدلال قیاسی است که منطق ارسطویی عالی‌ترین نمونه و ابزار صوری آن محسوب می‌شود. این رویکرد عقلی نه‌تنها مورد پذیرش اسلام است، بلکه دین همواره بر اهمیت تفکر، تعقل و تدبر تأکید کرده است؛ به‌گونه‌ای که شواهد فراوانی از آیات قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم‌السلام)، عقل را به‌عنوان حجت باطنی معرفی می‌کنند. همچنین تأکیدهای عارفان و حکما بر لزوم به‌کارگیری عقل جهت رسیدن به حقایق هستی، جایگاه عقل را در حوزه‌های نظری و عملی تقویت کرده است. نبوغ ملاصدرا در این است که مکتبی را بنیان نهاد که با استفاده از عقلانیت یونانی، عقل (برهان) را با دل (شهود و عرفان) و قرآن (وحی و شریعت) جمع کرد. از سوی دیگر، فلسفهٔ یونان، الهی^۱ است و الاهیات نیز با اسلام آغاز نشده است، بلکه با دیگر موحدان و متألّهان همچون سقراط و افلاطون شروع شده و در

۱. منظور از الهی بودن فلسفهٔ یونان، اهمیت وجود خداوند و صفات او در نظام آفرینش و نیز تبیین نظام طبیعت و نظام وجودی انسان بر این اساس می‌باشد (غفاری، ۱۳۷۹، ص ۷۴).

دامن اسلام رشد کرده است؛ بنابراین فلسفه یونان خاستگاه عقلانی و الهی دارد که تفاوت تشکیکی - از حیث علو و دنو و مرتبه و درجه - با تعلیمات قرآن کریم و تعالیم ائمه اطهار (علیهم‌السلام) دارد (علی‌پور، ۱۳۸۹، ص ۲۵۲-۲۴۸؛ غفاری، ۱۳۸۱، ص ۵۸-۵۲؛ غفاری، ۱۳۷۹، ص ۷۴). از این رو ملاصدرا در فلسفه‌اش که مبتنی بر الهیات و عقلانیت است، از فلسفه یونان استفاده می‌کند.

ملاصدرا به سبب در پیش گرفتن رویکرد تاریخی و جدلی-تحلیلی، مسائل فلسفی را همواره در بستر تاریخی آن مطرح می‌کند و در آن‌ها باورهای متعارض و استدلال‌های همه دیدگاه‌ها بررسی و تأیید یا رد می‌شود. به طوری که در آخر عرشیه با بیان آیه قرآن (لقمان، ۲۰)، پیروان مکتب خود را از عادت نفوس پست، که مقلد محض‌اند و محصور در اقوال پیشینیان هستند، مذمت کرده و آنان را مبتلا به جمود فکری می‌داند: «شما را به خدا و ملکوت او و پیامبرانش قسم می‌دهم که از عادت نفوس پست، که پیروی از آنچه در میان عوام رایج و مشهور است، دست بردارید. ... مقاصد شریعت الهی و حقایق دین حنیف را تنها به آنچه از معلمان و بزرگان خود شنیده‌ای، محدود مکن، که در این صورت همیشه در جایگاه خود منجمد خواهی ماند و به سوی پروردگارت هجرت نخواهی کرد» (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۸۶).

علت نقل قول ملاصدرا از فلاسفه یونان به ویژه افلاطون، سقراط و فیثاغورث و استشهاد به کلام آن‌ها بعد از افعال انبیا و شریعت، معیت تفلسف و تقوا در آنان است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۱۵)؛ یعنی آنان علاوه بر حکمت نظری به حکمت عملی هم ملتزم بودند؛ چرا که افرادی از اهل فلسفه هستند که از شریعت جز اسم و رسم آن چیزی نمی‌دانند و فلسفه و شریعت را در نزاع و بینونت با یکدیگر می‌دانند و در شک و گمراهی افتاده‌اند در حالی که اقوال و وصایای بزرگان فلسفه یونان موید و همسو با کلام انبیا و شریعت است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۱۵).

صدرا در کتب مختلف، فیلسوفان هشت گانه یونان را خدامحور دانسته و آنان را بهره‌مند از آموزه‌های انبیا می‌داند. او محور کلام این فیلسوفان را بر وحدانیت باری تعالی، علم او به کائنات در آفرینش و تکوین عالم و معاد قرار می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، م، ج ۵، ص ۲۰۶-۲۱۳؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۵۴ و ۱۷۱). همچنین با نگاهی ستایش‌آمیز به فیلسوفان پیشین،

آنان را به ویژگی‌هایی چون حکمت، فضل و تعلیم توصیف کرده و معتقد است که تلاش این حکما موجب گسترش انوار حکمت در دوران کهن شده است. به باور او، همه این فلاسفه بر اصولی همچون توحید، حدوث زمانی عالم و معاد جسمانی و روحانی انسان‌ها اتفاق نظر داشته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۶۱).

ملاصدرا، بزرگان حکما نخستین را از سالکان طریق حق و واصلان به حقیقت می‌داند؛ زیرا از دیدگاه وی، اهل حق کسی است که به قواعد عقلی التزام داشته باشد و از توحید باری تعالی محافظت کند و او را از صفات تغییر و تکثر، که از بالاترین مراتب قوه نظری و هم‌ردیف قوه قدسی است، منزّه بداند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۵۱).

همچنین او در رساله حدوث عالم، فیلسوفان یونان را اهل حکمت و صاحبان علم و معرفت، معرفی و آنان را تمجید کرده و خطاب به ارواح آنان می‌گوید: «شما جهان را شگفت و الهی توصیف نمودید و نعمت‌های خدایی را شریف و برهانی آموختید و آسمان و زمین را نظم عقلی دادید و حقایق را الهامی و حقیقی ترتیب دادید...». سپس از خداوند، بهترین پاداش را برایشان طلب کرده و آنان را به خاطر نیروی عقلی تحسین می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۲).

همچنین یکی از شرایط پژوهش روشمند و قوف محقق بر پیشینه تحقیق و برخورداری از آن‌ها است، پس صرف بهره‌مندی از آثار پیشینیان امر نکوهیده و نشان التقاط نیست، بلکه نکته مهم و تعیین‌کننده، نحوه بهره‌مندی از آراء پیشینیان است (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۴۵). ملاصدرا طریق عقلا را طریق انبیا و اولیا می‌داند و بعد از شریعت بدان‌ها استشهاد می‌کند؛ زیرا آنان به خاطر زهد، تقوا، اعراض از دنیا و اقبال به سوی آخرت، شریف، بزرگوار و مصداق باقیات الصالحات هستند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۲۴)؛ لذا به کسانی که طالب فضیلت و بزرگی هستند، توصیه مؤکد به مطالعه شرح احوال و طریق آن‌ها به‌ویژه افلاطون، سقراط و فیثاغورس می‌کند: «ومن أراد ذلك فليطالع الكتب المشتملة على شرح أحوالهم و طريقتهم، سيما طريقة أفلاطون و سقراط و فيثاغورث» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۲)؛ بنابراین علت اهمیت و جایگاه برخی فیلسوفان یونانی در اندیشه ملاصدرا، برخاسته از جهان‌بینی الهی، حیات عقلی، زیست زاهدانه و اعراض آنان از دنیا است.

اما مهم‌ترین دلیل ملاصدرا برای ذکر تاریخ فلسفه یونان، ارائه شاهد و تأیید برای

اندیشه‌های خاص خود است. او دیدگاه‌های پیشینیان را برای تأیید و تحکیم دستاوردهای فکری خویش، سپاسگزاری از اسلاف به سبب طرح مسائل بنیادین و همچنین آماده‌سازی ذهن برای اندیشه و پژوهش، به عنوان مقدمه‌ای برای رویکردی جدلی ذکر می‌کند. ملاصدرا در مواجهه با این جریان فکری و در راستای اثبات اعتبار علمی خود، از اندیشمندان یونانی به عنوان شاهد استفاده می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۲۳). همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، در آثار ملاصدرا، تمرکز نقل قول از فیلسوفان یونان باستان در مسئله حدوث و قدم عالم است. این از آن روست که ملاصدرا در این خصوص دیدگاه ویژه‌ای دارد و برخلاف همه اسلافش در سنت فلسفه اسلامی، از خوانشی خاص از حدوث زمانی عالم دفاع می‌کند. از این رو برای آن‌که برای نظریه خود شواهد بیشتری ارائه کند، می‌کوشد تا از فیلسوفان یونان هم که مورد وثوق فلاسفه اسلامی هستند، در حمایت از این دیدگاه شاهد ذکر کند. البته او این نگاه را، که برای اثبات مدعا نیاز به شاهد از یونانیان است، نقد می‌کند. بدین معنا که برخی از متأخران گمراه، صرفاً به دلیل یونانی بودن نام برخی اندیشمندان، آنان را برحق پنداشته‌اند.

۴. عناصر افلاطونی حکمت متعالیه

۴-۱. علت استناد ملاصدرا در آثار خود به افلاطون

افلاطون در میان فیلسوفان یونان جایگاهی ممتاز دارد و در آثار ملاصدرا با احترام و ویژه‌ای از او یاد می‌شود. صدر المتألهین او را نه تنها یک متفکر بزرگ، بلکه «حکیم الهی و ربّانی» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۰۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۷۱) و از ستون‌های اصلی خرد در فلسفه (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۳۶) می‌داند. ملاصدرا در موارد مختلف، از جمله در مباحث مربوط به نظریه مُثُل، حدوث نفس و حقیقت معرفت، به آرای افلاطون استناد می‌کند و گاه او را هم‌سخن با تعالیم پیامبران معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۰۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۸۸).

بررسی نظریه افلاطون درباره خدا، انسان و نسبت میان خدا با انسان نشان می‌دهد که تفاوت چندانی با نظریه‌های که در اسلام مطرح است، ندارد (علی‌پور، ۱۳۸۹، ص ۲۴۹). در همین راستا، ملاصدرا نیز تصریح دارد که افلاطون در پی کشف حقیقتی فراتر از جهان

محسوس بوده و آموزه‌های وی در بسیاری از موارد با مفاهیمی نظیر توحید و معاد - که در دین اسلام مطرح است - هم‌خوانی دارد. براساس این همسویی و با استناد به آیات قرآن کریم (لقمان، ۲۰ و ۲۱) و کلام امیرالمؤمنین حضرت علی (علیه السلام) مبنی بر این‌که حق را نباید براساس اشخاص شناخت، بلکه باید با معیارهای خود حق سنجیده شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۸۶)، ملاصدرا مطالعه و پیروی از «راه و روش افلاطون، سقراط و فیثاغورس» را توصیه می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۶۲).

در واقع جایگاه افلاطون در تاریخ فلسفه یونان، نظام ارزشی و اعتقادی وی، مرجعیت او در مباحثات دینی - چه در میان مسیحیان و چه در میان مسلمانان - شیوه تفکر، سبک زندگی و نفوذ گسترده شخصیت او بر اندیشمندان و صاحب‌نظران در طول قرون متمادی، همگی از عواملی هستند که پذیرش و توجه به افلاطون را نه تنها در سنت فلسفی غرب - مسیحی، بلکه در میان متفکران اسلامی، از جمله ملاصدرا، تسهیل نموده‌اند (مجتهدی، ۱۳۷۹، ص ۹-۲۸؛ مگی، ۱۴۰۱، ص ۲۴؛ فروغی، ۱۳۱۶، ص ۷۹؛ هنری، ۱۳۷۹، ص ۴۹). به بیان دیگر افلاطون برای ملاصدرا صرفاً یک مرجع تاریخی یا فیلسوفی متعلق به گذشته نبود، بلکه الگویی الهام‌بخش محسوب می‌شد که زمینه بازخوانی و نوآوری در چارچوب فلسفه اسلامی را فراهم می‌کرد. بدین ترتیب جایگاه افلاطون در حکمت متعالیه به گونه‌ای تثبیت شد که هم به عنوان منبعی الهام‌بخش و هم به عنوان نقطه عزیمت برای طرح دیدگاه‌های نوین و بومی شده در بستر فرهنگ اسلامی مورد توجه قرار گرفت.

۴-۲. بازتاب نظریات افلاطون در فلسفه ملاصدرا

یکی از محورهای اصلی در بررسی نمود تاریخ فلسفه یونان به‌ویژه افلاطون نزد ملاصدرا، شناسایی آموزه‌هایی است که از دل اندیشه افلاطونی وارد دستگاه فکری صدر المتألهین شده و در پرتو مبانی اسلامی بازسازی شده است. وی همسو با آموزه‌های مکاتب افلاطونی و نوافلاطونی تلاش می‌کند تا افکار فلسفی بشر را بهره‌مند از یافته‌های انبیای الهی نشان دهد. تفکر فلسفی برخاسته از قرآن، حدیث، فرهنگ قرآنی و اسلامی در محتوای خود هیچ‌گاه نیازی به فکر فلسفی بیگانه نداشته، ولی به سبب آموزه عقلانیت اسلام و اهتمام و دستور قرآن به لزوم «شنیدن سخنان دیگران و قبول بهترین آن‌ها» (زمر، ۱۸) مسلمانان کوشیده‌اند

از تفکر یونانی بهترین‌ها را گزینش کنند و از تجربه آن‌ها به تکامل اندیشه اسلامی خود بپردازند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص ۲۰۰). در ادامه به اهم اندیشه‌های افلاطونی که در اندیشه ملاصدرا منعکس شده‌اند، اشاره می‌کنیم:

۴-۲-۱. نظریه مُثُل (ایده‌ها)

یکی از مهم‌ترین عناصر مشترک میان افلاطون و ملاصدرا، نظریه مُثُل است. در تاریخ فلسفه یونان، افلاطون را به‌عنوان بنیان‌گذار بحث کلیات یا همان مُثُل شناخته می‌شود. این نظریه، بنیان متافیزیک و هستی‌شناسی افلاطون را شکل می‌دهد و با وجود آن‌که به‌نام وی شهرت یافته است، پیشینه‌ای بسیار کهن دارد^۱ (ارسطو، ۱۳۹۴، فصل ششم از آلفای کبیر؛ جمال‌پور، ۱۳۹۶، ص ۱۴-۱۸؛ راس، ۱۴۰۲، ص ۲۴-۳۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ص ۳۱۰)؛ ملاصدرا در مواضع مختلف، این نظریه را به فیلسوفانی چون انبازقلس و فیثاغورس و هرمس نسبت می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، م، ج ۵، ص ۱۶۳). او همچنین در آثار دیگر خود، آن را به حکمای رواقی و فلاسفه ایرانی (فارس) نیز نسبت داده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۳۶؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۴۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۷۱).

افلاطون لوازم نظریه مُثُل را نه فقط در ساحت هستی‌شناسی، بلکه در سیاست، اخلاق، معرفت و زیبایی‌شناسی نیز گسترش می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که این نظریه را می‌توان جوهر اندیشه افلاطون دانست. او معتقد بود اگر کسی بخواهد در یک لحظه، اصول اساسی عالم را دریابد، باید به ادراک و تمایز میان مُثُل نائل شود (دیوگنس، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷)؛ چنان‌که وجود و اصالت آن، زیربنای حکمت صدرایی می‌باشد. افلاطون در ادامه مسیر سقراط و به

۱. افلاطون خود این نظریه را به سقراط نسبت می‌دهد. چنان‌که در جملاتی که منسوب به سقراط است و در هنگام گفت‌وگوی وی با آدئیمانوس و گلاوکن مطرح شده، حاکی از نظر وی درباره‌ی صور مفارقة است و بعدها به‌نام مثل افلاطونی مشهور شده است: «گفتم: ما از طرفی قائل به کثرت هستیم، یعنی می‌گوییم بسیاری چیزهای زیبا و بسیاری چیزهای نیکو و همچنین چیزهای دیگر، از هر قبیل هست، که هر کدام حد و تعریفی دارد. گفت: البته. گفتم: از طرف دیگر، در هر یک از این انواع کثرات، یک وجود مجرد قائلیم، یعنی مجرد زیبا و مجرد نیکو و مجرد هر چیز دیگر که در عالم کثرات یافت می‌شود. این‌ها صور واحد و وجود مطلق آن کثرات‌اند. گفت: همین‌طور است. گفتم: این را هم علاوه می‌کنیم که کثرات مرئی هستند، نه معقول و حال آن‌که صور علمیه معقول‌اند، نه مرئی» (افلاطون، ۱۳۸۴، ص ۳۸۰).

منظور دفاع از اخلاق و معرفت، نظریهٔ مُثُل را مطرح کرد تا مبنایی کلی، ثابت و جاودانه برای شناخت و اخلاق فراهم سازد. این نظریه تلفیقی از دیدگاه‌های پارمنیدس و هراکلیتوس بود و پاسخی به چالش‌های زمان خود محسوب می‌شد (اکرمی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۴). او به حقایق ازل، ابدی و قائم به ذات معتقد بود که جهان مادی صرفاً بازتابی از آن‌هاست (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۳۳۲؛ اکرمی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۱). در واقع مُثُل به عنوان الگوهایی هستند که صانع، جهان محسوس را براساس آن‌ها خلق کرده است.

در تاریخ فلسفه اسلامی، اندیشمندان زیادی به نظریهٔ مُثُل پرداخته‌اند که می‌توان آنان را به دو گروه عمده تقسیم کرد: الف) فیلسوفان مؤسس مانند بوعلی، سهروردی و ملاصدرا؛ ب) فیلسوفان شارح مانند میرداماد، محقق دوانی و علامه طباطبائی. این اندیشمندان، نظریهٔ مُثُل را از جنبه‌های مختلف عقلی، نقلی، تاریخی و فلسفی مورد تحلیل قرار داده‌اند و اهمیت آن را در ابعاد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نشان داده‌اند. نظریهٔ مُثُل توسط برخی از فیلسوفان مسلمان مورد مناقشه قرار گرفته است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۰۵؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۱۰). ملاصدرا معتقد است هیچ‌یک از فلاسفهٔ مسلمان نتوانسته‌اند حقیقت ایدهٔ افلاطون را به طور کامل بیان کنند و پس از رد آن برداشت‌ها، نظریهٔ مُثُل را با برهانی مانند حرکت جوهری به اثبات رسانده است. ملاصدرا در دوره‌ای به نظریهٔ مُثُل پرداخت که نظرات متضاد و گوناگونی دربارهٔ آن مطرح بود. او با استفاده از مبانی خاص فلسفی خود، به اثبات نظریهٔ مُثُل پرداخت و آن را در قالب حکمت متعالیه تبیین کرد، به‌طوری که در تفسیر قرآن، به‌ویژه در تبیین آیات مرتبط با خلق و مراتب وجود، نیز از آن بهره برد.

ملاصدرا در بسیاری از آثار خود به‌ویژه در فنّ خامس جواهر، اعراض اسفار، رسالهٔ حدوث و مفتاح دوازدهم مفاتیح‌الغیب به عالم مُثُل اشاره کرده است. او کلمات افلاطون را در بیان مُثُل نقل می‌کند و معتقد است که افلاطون به پیروی از استادش سقراط، بر این باور بوده که حقایق مجرد و عقلانی، صور مثالی‌اند که در عالم الهی وجود دارند. موجودات طبیعی متأصله، در عالم اعلی دارای صور نوری و عقلی‌اند که به عنوان ارباب انواع، صور و امهات شناخته می‌شوند و برخلاف موجودات مادی این جهان، دچار زوال نمی‌گردند. موجودات طبیعی، در حقیقت، ظلّ و صورت‌های آن صور عقلی‌اند و همانند جسمی برای جان مثالی خود محسوب می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۵۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، م، ج ۲،

ص ۷۷ و ۱۶۵؛ همان، ج ۵، ص ۲۲۲ و ۲۶۶؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۷۷ و ۱۸۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۱۱ و ۴۴۶ و ۵۳۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۶۴).

در جلد اول اسفار، رابطهٔ مُثُل با سایه‌ها را این‌گونه توضیح می‌دهد: «حکیمان متقدم، مانند امپدکلس و افلاطون و حکیمان بعد از آنان گفته‌اند که جواهر این جهان پایین، سایه‌هایی برای جواهر عالم بالا است و مقصودشان این است که جواهر عالم پایین، معلول جواهر عالم بالا است؛ زیرا معلول مانند سایه‌ای برای علتش است ...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، م، ج ۱، ص ۴۴۰). روشن است که مبنای ملاصدرا بر اصالت وجود استوار است، به‌طوری که مُثُل افلاطونی علت و باطن موجودات مادی است و رابطهٔ میان آن‌ها، مانند رابطهٔ سایه و صاحب سایه یا اصل و فرع است.

ملاصدرا تأکید می‌کند که مُثُل مورد نظر افلاطون، حقایقی غیرمادی است که کاملاً هم‌نوع با اشیاء خارجی بوده و ماهیتی جدا از آن‌ها ندارد. از این‌رو باید مُثُل افلاطونی را یکی از افراد هر نوع دانست که بر دیگر افراد آن نوع برتری دارد؛ چرا که نیازمند ماده و محل نیست و از هر جهت کامل و تمام است. این مُثُل، مخلوق اصلی، اولی و سرسلسلهٔ هر نوع است و اشیاء مادی این جهان، افرادی دیگر از آن نوع‌اند که به علت تقید به ماده و نقص‌های آن، موجوداتی ضعیف‌تر و ناقص‌تر هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، م، ج ۲، ص ۴۶). براساس دیدگاه اصالت وجود و مشکک بودن آن، مانعی ندارد که برخی از افراد یک نوع، قوی‌تر و کامل‌تر از دیگر افراد همان نوع باشند. ملاصدرا برای اثبات این نظریه چند برهان فلسفی و شواهد نقلی از قرآن و روایات آورده است.

او همچنین اثبات می‌کند که مثال هر چیز بیش از یکی نیست و نتیجه می‌گیرد: «پس، از این بیان، برهانی ظاهر شد که برای هر نوع طبیعی در این جهان خواه دارای افراد متعدد باشد یا تنها یک فرد داشته باشد صورت عقلی قائم به ذات در عالم عقلی ربانی وجود دارد، همان‌طور که رأی افلاطون الهی نیز همین است» (همان، ج ۳، ص ۵۰۴).

به‌طور کلی، ملاصدرا نظریهٔ مُثُل افلاطونی را پذیرفته و در آثار متعدد خود ضمن نقد دیدگاه‌های مخالف، دلایلی برای اثبات آن ارائه کرده است. او در مباحثی همچون علم، حرکت و معاد از این نظریه بهره برده و آن را تبیین کرده است. ملاصدرا علت رد این نظریه از سوی برخی را ناشی از توجه جمهور به ظاهر کلام افلاطون می‌داند؛ زیرا عادت حکمای

نخستین بر این است که کلام را بر مبنای نشانه‌ها و استعارات بنا می‌سازند، به‌ویژه در مبحث مُثُل که حتی فصحا نیز در برابر آن عاجز بوده و درک آن برای عقل‌ها دشوار است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ص ۶۵).

همچنین ملاصدرا در تفسیرالقرآن ضمن تکریم و ستایش فیلسوفان پیشین، به‌ویژه افلاطون، سخنان آنان را رموزی می‌داند که درهای دانش را بر روی بسیاری از حکمای بزرگ بسته بود. به‌گونه‌ای که برخی از فیلسوفان بر افلاطون در اثبات مُثُل‌های نورانی الهی اعتراض می‌کردند یا تأویل‌هایی ارائه می‌دادند که باعث انحراف از مقصود اصلی او و دیگر بزرگان می‌شد. ازاین‌رو ملاصدرا به کشف رموز سخنان حکمای بزرگ پرداخته و مقاصد و علوم آنان را، به‌ویژه در زمینه اثبات مُثُل‌های الهی و صور مفارقه، روشن و تبیین کرده است. او همچنین از آموزه‌های قرآن و حدیث بهره گرفته و در این تبیین‌ها به‌کار برده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۶۱).

ملاصدرا اشکالات مطرح شده در باب ارتباط مُثُل و محسوسات را ناشی از نگاه استقلالی به آن‌ها می‌داند. درحالی‌که به عقیده او، تحقق محسوسات عین ارتباط و وابستگی به مُثُل است. وی با تأکید بر اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن، واقعیت را وجود واحد و دارای مراتب متکثر می‌داند که عالم محسوس و معقول هر دو از مراتب آن هستند، نه دو واقعیت مستقل. بر این اساس، عالم معقول علت و حقیقت، و عالم محسوس معلول و رقیقه عالم معقول می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۶۲). این تبیین با مبنای وحدت شخصی وجود نیز قابل توجیه است، که طبق آن، ماسوی‌الله جلوه و شأن وجود مطلق به‌شمار می‌آیند و تشکیک در شئون و مظاهر مطرح است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۳۰۱؛ امری، کهنوجی و واسعی، ۱۴۰۳، ص ۱۶۶). با این بیان، مُثُل تمام حقیقت و اصل عالم هستند و محسوسات صرفاً سایه و فرع آن محسوب می‌شوند: «أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية فردا كاملا في عالم الإبداع وأنه هو الأصل والمبدأ لسائر الأفراد للنوع وهي فروعها ومعاليه وآثاره وذلك الفرد لتمامه وكماله» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۶۳) و «هی حقائق متأصلة، نسبتها إلى هذه الصور الحسية الدائرة نسبة الأصل إلى المثال والشبح وإنما هي تكون أصول هذه الأشباح الكائنة المتجددة لأنها فاعلها وغايتها وصورتها أيضا بوجه لأن تلك الأصول الأعلى هي عقلیات بالفعل وهذه لا يخلو عن القوة والإمكان» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م،

ج ۵، ص ۲۰۲)؛ بنابراین اسناد وجود به محسوسات، اسنادی مجازی و مصداق بالعرض است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۵۶).

یکی از مواردی که نظریهٔ مُثُل افلاطون در نگرش ملاصدرا تأثیرگذار بوده است، به مسئلهٔ نفس و معرفت مربوط می‌شود. افلاطون نفس انسانی را قدیم دانسته و معتقد است روح انسان پیش از حلول در بدن، حقایق را درک کرده، اما با ورود به عالم ماده آن‌ها را فراموش کرده است. کسب علم و معرفت در واقع تذکر است و بدون وجود نفس قدیم، علم ممکن نیست (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۱۷۳ و ۲۰۱). بنابر باور افلاطون حیات دنیوی به منزلهٔ هبوط و سقوط نفس از محل اعلای خود به زندان عالم محسوس است که انسان‌ها تنها در این حیات با مشاهدهٔ سایه‌ها، معرفت پیشین خود را یادآوری می‌کنند. ازاین‌رو افلاطون معرفت را از سنخ تذکر می‌داند.

ملاصدرا بر این باور است که مُثُل، فی نفسه آشکار و ظاهر و نورانی‌اند، اما برای ما پوشیده و محجوب است و برای رسیدن به آن باید سعهٔ وجودی پیدا کنیم که با تزکیهٔ نفس و قطع تعلقات مادی حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۰۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۴۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۵۱). این در حالی است که اغلب فیلسوفان و حتی عرفا و متکلمین، نفس انسانی را امری حادث می‌دانند نه قدیم؛ بنابراین علم پیشین نفوس به حقایق عقلی را نیز نمی‌پذیرند. ملاصدرا نیز از این قاعده مستثنی نبوده و در عین پذیرش جنبهٔ متعالی نفس، نفس انسانی را امری جسمانیة الحدوث می‌داند که در قوس صعود و در اثر حرکت جوهری می‌تواند به درک حقایق معقول نایل شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۰-۳۳۸)؛ بنابراین از نظر وی معرفت نه یادآوری، بلکه فرایند وجودی تکامل نفس و از سنخ تأسیس است: «أَنَّ التَّعْلَمَ لَيْسَ بِتَذَكُّرٍ» (همان، ج ۳، ص ۴۹۱-۴۹۲).

نظریهٔ مُثُل در حکمت متعالیه غالباً ماهیت عرفانی به خود گرفته است؛ به گونه‌ای که برخی آن را با نظریهٔ اعیان ثابته یا اسمای حسنای الهی در عرفان یکی می‌دانند. در نظر اهل عرفان، مُثُل نوریه مراتب نفس رحمانی جامع و فیض گستردهٔ الهی است که تحت تدبیر واحد حقیقی یعنی ذات اقدس خداوند است. ملاصدرا معتقد است ذات الهی همان‌طور که به ذات و صفات خود به نفسه علم دارد، به ماهیات مانند اعیان ثابته نیز عیناً علم دارد. وی مُثُل افلاطونی را معیار علم تفصیلی واجب تعالی به موجودات می‌داند؛ لذا بحث مُثُل را

می‌توان در تبیین و توجیه علم تفصیلی خداوند به ماسوی نیز مؤثر دانست (همان، ج ۶، ص ۱۴۹). ملاصدرا در آخر فصل دوم فن پنجم جواهر و اعراض اسفار در جمع اقوال عارف و حکیم و متکلم تصریح کرده است که مراد جمهور فلاسفه از عقول فعّاله و مشاء از صور علمیه قائم به ذات حق تعالی، افلاطونیون به مُثُل نوریه و صور إلهیه، متکلمین به صفات قدیمه، معتزله به احوال و عرفا به اعیان ثابت‌ه همه یک حقیقت‌اند (همان، ج ۲، ص ۱۶۲).

۴-۲-۲. حرکت و سیورورت

تبیین عالم طبیعت، همواره یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه‌اولی بوده و در نظام‌های فلسفی و عرفانی، جایگاه ویژه‌ای داشته است. ملاصدرا با تکیه بر اصل «حرکت جوهری»، کل عالم طبیعت را در حال سیورورت دانسته و آن را ذاتی عالم ماده می‌داند که در مسیر تکاملی خود به‌سوی عالم ثبات است. او با پذیرش حرکت در جوهر، به نظام افلاطونی نزدیک می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۷۰؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۳۵) و آن را در قالبی نوین بازخوانی می‌کند. ملاصدرا در تحلیل حرکت جوهری دو بیان اساسی ارائه می‌دهد:

الف) تحول مستمر جوهر مادی: در این دیدگاه، جوهر موجودات مادی همانند اعراض، دچار دگرگونی مستمر است. بدین معنا که حقیقت و ذات اشیاء مادی، پیوسته در حال تغییرند. این تحول برخاسته از ذات آن‌هاست و عامل خارجی در آن دخالت ندارد؛ به عبارت دیگر تغییرات ذاتی موجودات مادی، ناشی از اقتضائات درونی آن‌هاست نه امری بیرونی؛ بنابراین علت این موجودات امری ثابت و عقلانی است، نه متغیر و مادی (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۷۰؛ نصری و یوسف‌زاده، ۱۴۰۳، ص ۴۰).

ب) وجود یک جوهر ثابت عقلی در کنار جوهر متحرک مادی: ملاصدرا تأکید می‌کند که در هر حرکتی باید امری ثابت وجود داشته باشد تا وحدت حرکت حفظ شود؛ چون هیولی و طبایع مادی خود دچار تغییرند، نمی‌توان آن‌ها را موضوع ثابت حرکت دانست. پس جوهر ثابت عقلانی، موضوع حقیقی حرکت است که طبیعت به آن وابسته است. در این صورت، ذات طبیعت ترکیبی است از جوهر مادی متجدد و جوهر عقلانی ثابت (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۳۵). به عبارت دیگر مثل افلاطونی اموری عقلانی، ثابت و مقوم طبیعت‌های متغیر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۴۶).

دیدگاه ملاصدرا در باب حرکت جوهری، سابقه‌ای دیرینه در فلسفه یونان دارد؛ چنان‌که بررسی آثار فیلسوفان پیشاسقراطی در یونان باستان نشان می‌دهد، دغدغه اصلی آنان تبیین واقعیت و ساختار عالم محسوس از منظر عقلانی، جست‌وجوی سرمنشأ (آرخبه) و چیز واحد در لابه‌لای انواع چیزها و تغییرات و پاسخ به این پرسش که آیا در ورای این کثرت ظاهری، وحدتی هست تا این کثرت بدان ارجاع شود یا نه؟ (ایمانپور، ۱۴۰۲، ص ۲۳). فیلسوفانی چون هراکلیتوس، به سیلان و تغییر دائمی جهان مادی باور داشتند، درحالی‌که پارمنیدس، تغییر را نفی کرده و وجود را امری ثابت و ازلی می‌دانست. افلاطون با درک عمق این دو نگاه، فلسفه‌ای ساخت که هم سیلان را در عالم محسوس پذیرفت و هم برای شناخت حقیقی، به عالم مثل ثابت و مجرد قائل شد (گاتری، ۱۳۸۸، ص ۷۲-۷۵). افلاطون با تأثیر از هراکلیتوس معتقد بود که جهان محسوس، همواره در حال تغییر است، اما برای حفظ امکان شناخت، به عالم مثل متوسل شد؛ عالمی که در آن حقایق ثابت و مطلق وجود دارند. او برای مفاهیم اخلاقی و علمی نیز نمونه‌هایی ابدی در عالم مثل در نظر گرفت (گاتری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱-۱۲۶؛ افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۵۱۸ و ۵۳۱).

ملاصدرا در آثار خود به‌وضوح از آرای افلاطون و نوافلاطونیان، به‌ویژه فلوطین، تأثیر پذیرفته است. وی در مواضعی افلاطون را هم‌عقیده با خود در پذیرش حرکت جوهری می‌داند، به‌ویژه آنجا که افلاطون در تیمائوس، به حدوث زمانی و تحول عالم اشاره دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۱ ق، ص ۵۹۶). ملاصدرا در مسئله «بقاء موضوع در حرکت» که از اشکالات مهم نظریه حرکت جوهری است، معتقد است با تمسک به مثل افلاطونی وحدت حرکت حفظ می‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۳۲۸؛ همان، ج ۳، ص ۲۸، ۱۰۴، ۱۳۷، ۱۹۶؛ همان، ج ۵، ص ۲۱۶؛ همان، ج ۷، ص ۲۹۲-۲۶۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۸۶). همچنین یکی از شواهد وی برای تأیید حرکت جوهری، کتاب اثولوجیا است که می‌گوید: «اگر نیرویی روحانی در اجسام نباشد، بقای آن‌ها ممکن نیست؛ چراکه طبیعت جسم، فنا و سیلان است؛ بنابراین اگر عالم، جسم بی‌روح و بدون حیات باشد، به‌طور حتم، همه اشیا نابود می‌گردند» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۶۱).

به‌طور کلی، هرچند افلاطون در برخی آثار خود تحت تأثیر آموزه‌های هراکلیتوس به تغییر و صیوررت عالم اذعان داشت، اما به‌دلیل پذیرش مُثل، به‌نوعی ثبات نیز معتقد بود.

ملاصدرا این ایده را بسط داد و با طرح نظریه حرکت جوهری، نشان داد که نه تنها عوارض، بلکه ذات موجودات مادی نیز پیوسته در حال تغییر و تکامل است. این نظریه، نقطه تمایز اساسی ملاصدرا از افلاطون بود و راه را برای تبیین معاد جسمانی و تکامل تدریجی انسان هموار ساخت.

نظریه حرکت جوهری در دستگاه فلسفی ملاصدرا بدون اصل «اصالت وجود» و «تشکیک وجود» معنا نمی‌یابد. ملاصدرا با اتکا بر این اصول، حرکت را نه فقط در اعراض، بلکه در خود وجود اشیاء جاری می‌داند. بدین گونه حرکت به صورت لبس بعد از لبس و نه صرف کون و فساد تفسیر می‌شود. در نظام افلاطونی نیز با این که مراتب هستی در عالم مثل متکثرند، اما وحدتی وجودی بر آنها حاکم است. این همان اصلی است که ملاصدرا با زبان خاص خود از آن یاد می‌کند و می‌گوید مُثُل در ذات الهی مستهلک‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۵، ص ۲۱۶؛ همان، ج ۶، ص ۱۸۸؛ همان، ج ۷، ص ۲۶۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۶۹، ۵۷۹، ۵۹۴ و ۶۰۳) و «اگر در کثرت، وحدت را می‌بینی و در وحدت، کثرت را مستهلک، به مقام حسنین دست یافته‌ای» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۳۶۷)؛ بنابراین حرکت جوهری ملاصدرا، اگرچه ریشه‌هایی در فلسفه یونان دارد، اما دستاوردی نوآورانه و بنیادین در سنت فلسفه اسلامی به‌شمار می‌رود. این نظریه، با تکیه بر اصول اصالت وجود و تشکیک، نظامی یکپارچه از هستی‌شناسی را بنا نهاده است؛ بنابراین نظریه حرکت جوهری صرفاً بازگویی از افلاطون نیست، بلکه فلسفه یونان و اندیشه‌های افلاطون، بستری برای نگاهی نوین ملاصدرا به حرکت و صیوروت فراهم آورده‌اند.

۴-۲-۳. حدوث و قدم

یکی از مهم‌ترین پدیده‌های فلسفه یونان به خصوص افلاطون، در آثار ملاصدرا در مسئله حدوث و قدم عالم نمود یافته است. مسئله «حدوث و قدم» از مباحث بنیادین در فلسفه وجود و هستی‌شناسی است که همواره محل مناقشه میان متکلمان، فیلسوفان و عرفا بوده است. ملاصدرا مسئله حدوث عالم را از ارکان مهم معارف ایمانی می‌داند و تقلید بدون برهان در این زمینه را جایز نمی‌شمارد (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۰). او علاوه بر بیان دیدگاه خود در آثارش، رساله‌ای مستقل درباره حدوث تألیف کرده است. وی در این رساله ابتدا

مبادی عقلی و اصول حکمی لازم را تبیین کرده، سپس با نقل و تحلیل دیدگاه‌های فیلسوفان نخستین، در جهت تأیید نظریه خود به استنتاج می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۴). از نظر ملاصدرا، مسئله حدوث کاملاً روشن و آشکار است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۴) و بسیاری از آراء فیلسوفان یونانی درباره حدوث که در ظاهر با دیدگاه او ناسازگارند، در واقع سخنانی رمزی‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۶)؛ از آن‌رو که حکمت الهی در میان اقوامی چون یونانیان، مصریان و ایرانیان پیش از ارسطو غالباً مبتنی بر کشف و شهود بوده و به صورت رمزی و اشاره‌ای بیان می‌شده است.

ملاصدرا باور به قدم عالم را نوعی فلسفه عامیانه و تخمینی قلمداد می‌کند که در آن آمیزش میان حق و باطل رخ داده است؛ به این معنا که به دور از تفکر فلسفی و مبتنی بر برداشت‌های نادرست است. وی تأکید می‌کند که چنین نگرشی نمی‌تواند تبیینی مستدل و فلسفی از واقعیت عالم ارائه دهد (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۴)؛ لذا نظر مشهور را که افلاطون قائل به قدیم بودن عالم است، خلاف واقع می‌داند. او معتقد است که دانش پیشینیان، از طریق انبیا و سفیران الهی منتقل شده و براساس این دانش، در مسئله حدوث عالم و دیگر اصول عرفانی و حکمی، پیرو اهل یقین‌اند. تفاوت تنها در الفاظ، تعبیر و شیوه بیان است؛ به طوری که اگر متأخران به جنبه رمزی سخنان آنان توجه می‌کردند، تفاوتی در مشرب و مسلکشان نمی‌یافتند (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۴۲). دیدگاه‌ها و روش حکمای بزرگ یونان در این مسئله، کاملاً منطبق بر شیوه اهل شهود و یقین است؛ چنان‌که افلاطون در آثار برجسته‌ای نظیر فاذا و طیمائوس بدان تصریح کرده است. وی معتقد است که جهان توسط پدیدآورنده‌ای ازلی، واجب‌الوجود به ذات و دانا به تمامی معلومات خلق شده است و هستی جلوه و مثالی از اوست که گاه به «عنصر نخستین» تعبیر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۹). از این‌رو ملاصدرا با تبیین عنصر نخستین در سخن افلاطون، تأکید می‌کند که ریشه پیدایش نظریه قدم عالم، در بی‌توجهی به اختلاف تعبیر و ناآگاهی از رمزی بودن سخنان حکما نهفته است. از نگاه او، همه آن حکیمان در مسئله حدوث عالم اتفاق نظر داشته‌اند، اما پس از ایشان، نظریه قدم عالم به دلیل تحریف مسیر حکمت، عدول از سنت آنان و نیز کم‌توجهی و ناتوانی در فهم دقیق مقصودشان پدید آمده است: «وإنما نشأ القول بقدم العالم بعدهم لأجل تحريف الحكمة والعدول عن سيرتهم وقلة التدبر في كلامهم وقصور الفهم عن

نیل مرامهم» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۵۷) و بسیار بعید است که افلاطون، چنین مسئله بنیادین و مهمی را که از ارکان حکمت است و جهل بدان موجب زیان انسان می‌شود، نادیده گرفته یا در آموزش خود نسبت به آن کوتاهی کرده باشد؛ چنان‌که سخنان افلاطون در این باب، دقت و تحقیق فراوان او را نشان می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۲). همچنین ملاصدرا با استناد به کتاب ملل و نحل شهرستانی، معتقد است نظریه قدم عالم پس از معلم اول مطرح شده، چرا که ارسطو صریحاً با دیدگاه پیشینیان مخالفت کرده است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۰). ملاصدرا بر این اصل معتقد است که نظریه حدوث عالم ماده، مبتنی بر تعالیم انبیا الهی است که در دین اسلام از طریق آیات و روایات متعددی مورد تأیید و تبیین قرار گرفته است. همچنین این نظریه بر پایه مبانی فلسفی مستحکم و استدلال‌های برهانی بنا شده است. بر این اساس وی انتساب نظریه قدم عالم جسمانی به بزرگان فلسفه را مردود می‌داند و با تحلیل دقیق سخنان آنان و تبیین مقاصد آن‌ها، اثبات می‌کند که برخلاف برخی از فلاسفه متأخر مشاء که قائل به قدم کل عالم جسمانی هستند، بزرگان فلسفه به حدوث عالم جسمانی معتقد بوده‌اند.

ملاصدرا با تبیین دوام فیض الهی و ازلی بودن آن، بر این نکته تأکید می‌ورزد که عوالم جسمانی به صورت پی‌درپی حادث شده و سپس معدوم می‌گردند و پس از پایان هر عالم، عالمی نو پدید می‌آید. وی برخلاف نظر متکلمان و برخی فلاسفه متأخر مشاء، معتقد است که عالم جسمانی یگانه و ثابت نیست، بلکه عوالم جسمانی به صورت سلسله‌وار وجود یافته و از میان می‌روند، هرچند این سلسله از ازل تاکنون ادامه داشته است؛ زیرا فیض خداوند متعال ازلی و قدیم است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۱۹۴-۲۴۸). ملاصدرا با این دیدگاه که هر جزء از جهان مادی در حال حرکت و تغییر مستمر از حالت بالقوه به بالفعل است و این‌که هستی چیزی جز مجموع همین اجزا نیست و همچنین کل وجودی مستقل و منفک از اجزای خود ندارد، بر حدوث عالم تصریح کرده و مباحث فلسفی خود را مبتنی بر آیات و روایات به تفصیل تبیین کرده است (همان).

ملاصدرا با نگرشی نوآورانه و مبتنی بر «حرکت جوهری» و «تشکیک در وجود»، دیدگاهی متفاوت درباره نسبت حدوث و قدم ارائه کرده است. با این بیان که عالم در ذات خود متحرک است و این حرکت، نشان‌دهنده حدوث پیوسته و تدریجی در باطن عالم

است. در واقع عالم هر لحظه در حال شدن و دگرگونی (حدوث) است. به بیان دقیق‌تر، حدوث، صفت ذاتی و تحلیلی برای موجود حادث است نه صفتی عارضی و لاحق و از آن رو که ذاتی است، قابل جعل نخواهد بود. علاوه بر این، تحقق هر گونه‌ای از وجود در یک برهه زمانی خاص، جزئی از مقومات آن وجود به‌شمار می‌رود، به گونه‌ای که با فرض حذف حدوث، اصل هویت وجودی‌اش نیز منتفی می‌گردد (خواجوی، ۱۳۶۶، ص دوازده).

ملاصدرا تلاش دارد تصویری متعالی از حدوث عالم عرضه کند که هم هماهنگ با آموزه‌های اساطین فلسفه و متون وحیانی باشد و هم از تأویل‌گرایی افراطی فیلسوفان متأخر فاصله گیرد؛ لذا تصریح می‌کند که همه ادیان الهی و حکمای پیشین بر حدوث عالم اجماع دارند و منظور از حدوث، حدوث زمانی است. از نظر وی، حدوث جدا از زمان معنا ندارد؛ لذا با تکیه بر دوام فیض الهی و ازلی بودن آن، بر این باور است که عوالم جسمانی یکی پس از دیگری حادث و سپس معدوم می‌شوند و پس از عدم یکی، عالم دیگری حادث می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۵، ص ۱۹۴-۲۴۸).

نتیجه

بررسی آثار ملاصدرا نشان می‌دهد که وی در شکل‌گیری حکمت متعالیه، از میراث فلسفه یونان، به‌ویژه اندیشه‌های افلاطون، بهره‌مند شده است. ملاصدرا با تکریم و ستایش فیلسوفان پیشین، به‌ویژه افلاطون، سخنان آنان را نه تنها سازگار با تعالیم انبیا الهی و آموزه‌های اسلامی (قرآن و سنت) می‌داند، بلکه برخی آرای ظاهراً متعارض فیلسوفان یونانی را نیز اشارات رمزی قلمداد می‌کند. مفاهیم محوری فلسفه یونانی، از جمله نظریهٔ مُثُل، مباحث مربوط به حرکت و سیورورت و حدوث و قدم عالم در چارچوب اندیشهٔ ملاصدرا بازتاب یافته و با مبانی اسلامی او تلفیق شده است. باین حال ملاصدرا صرفاً شارح یا مقلد افلاطون نیست، بلکه با رویکردی نقادانه، خلاقانه و نوآورانه از محدودهٔ نظریات افلاطونی فراتر رفته و به اندیشه‌ها و مباحث نو دست یافته است. به بیان دیگر اندیشه‌های فیلسوفان یونان باستان به‌ویژه افلاطون برای او جنبهٔ الهام‌بخشی داشته‌اند تا با ادغام آن‌ها با آموزه‌های قرآنی، حدیثی و عرفان اسلامی، نظام فلسفی منسجم و بدیع را در تاریخ اندیشهٔ اسلامی بنیان نهد؛ لذا حکمت متعالیه نه حاصل تقلید صرف از فلسفه یونان، بلکه نقطهٔ عطفی در

تاریخ فلسفه اسلامی محسوب می‌شود که توانسته است میراث گذشته را در قالبی نوین و مبتنی بر عقلانیت و وحی بازآفرینی کند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

ابوعلی سینا (۱۳۶۰). الشفاء (الإلهیات)، قم: کتابخانه آیه الله نجفی مرعشی.

ارسطو (۱۳۹۴). متافیزیک (مابعدالطبیعه) ارسطو، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: انتشارات حکمت.

افلاطون (۱۳۱۶). حکمت سقراط و افلاطون، ترجمه و نگارش محمدعلی فروغی، تهران: چاپخانه مجلس.

افلاطون (۱۳۵۷). دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

افلاطون (۱۳۸۴). جمهور، ترجمه فواد روحانی، تهران: انتشارات عطار.

اکرمی، موسی (۱۳۸۰). کیهان‌شناسی افلاطون، تهران: نشر دشتستان.

امری، مرضیه؛ کهنوجی، مهدی؛ واسعی، هادی (۱۴۰۳). «تحلیل مفهومی «پرسش از مراتب نظام هستی» در هستی‌شناسی صدرالمتألهین شیرازی و صدرالادین قونوی»، تاریخ فلسفه اسلامی، ۳ (۳)، ۱۵۳-۱۷۲.

ایمانپور، منصور (۱۴۰۲). «ریشه‌های تاریخی نظریه حرکت جوهری»، فصلنامه علمی تاریخ فلسفه، ۱۴ (۳)، ۲۱-۴۰.

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۰). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

بهارنژاد، ذکریا (۱۳۹۱). «روایان در فلسفه ملاصدرا»، تاریخ فلسفه، ۳ (۱۰)، ۷-۳۶.

جمال‌پور، میکائیل (۱۳۹۶). نظریه مثل افلاطونی از منظر حکمت متعالیه ملاصدرا، تبریز: انتشارات پژوهش‌های دانشگاه.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). فلسفه صدرا. قم: اسراء.

حجازی، ناهید (۱۳۸۸). «هستی در ملاصدرا و پارمینیدس»، خردنامه صدرا، ۵۵، ۸۷-۹۴.

خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۹۷). تاریخ جامع فلسفه (مقدمه)، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

خواجه‌ای، محمد (۱۳۶۶). ترجمه و متن رساله حدوث العالم یا کتاب آفرینش جهان، تهران: انتشارات مولی.

خواجه‌ای، محمد (۱۴۰۸ ق). لوازم‌العارفین، تهران: انتشارات مولی.

- خوشدل روحانی، مریم (۱۳۹۱). بررسی دعوی تاثیرپذیری حکمت صدرایی در بحث حرکت جوهری از آراء هراکلیتوس و زنون الیایی، جستارهایی در فلسفه و کلام، ۸۹، ۹۹-۱۲۴.
- دیوگنس لائرتیوس (۱۳۸۷). فیلسوفان یونان، ترجمه بهراد رحمانی، تهران: نشر مرکز.
- راس، ویلیام دیوید (۱۴۰۲). نظریه مثل افلاطون، ترجمه حسن فتحی، تهران: نشر نی.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد عبدالکریم (۱۴۲۷ ق). الملل و النحل، تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، بیروت-لبنان: منشورات مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- عامری نیشابوری، ابوالحسن محمدبن یوسف (۱۳۳۶). السعادة و الإسعاد فی السيرة الإنسانية، به کتابت و مباشرت مجتبی مینوی، آلمان: دانشگاه تهران.
- عامری نیشابوری، ابوالحسن محمدبن یوسف (۱۳۷۵). رسائل ابوالحسن عامری، مقدمه و تصحیح سبحان خلیفات، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- عامری نیشابوری، ابوالحسن محمدبن یوسف (۱۹۷۹ م). الأمد علی الأبد، بیروت: دارالکندی.
- عسگری، احمد (۱۳۸۹). «ملاصدرا و دومین فیلسوف یونانی؛ آناکسیمندر یا آناکساگوراس؟»، تاریخ فلسفه، ۱ (۲)، ۱۴۸-۱۳۷.
- علمی سولا، محمدکاظم؛ محمدصادق، مصحفی (۱۴۰۰). «مبانی وحدت وجود در اندیشه هراکلیتوس و ملاصدرا»، قبسات، ۹۹، ۷۴-۵۵.
- علی‌پور، علی (۱۳۸۹). درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی (گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- غفاری، حسین (۱۳۷۹). «فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان (۲) ارزیابی کیفی و کمی تأثیر فلسفه یونان در فلسفه اسلامی»، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، ۱، ۷۱-۹۶.
- غفاری، حسین (۱۳۸۱). «فلسفه افلاطون مادر همه فلسفه‌های الهی است»، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، ۱ (۲)، ۴۱-۶۰.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵). الجمع بین رأی الحکیمین، تهران: انتشارات الزهراء.
- فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۸). روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۱۶). حکمت سقراط و افلاطون، تهران: شرکت چاپخانه فرهنگ.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه، تهران: سروش.
- کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۸۶). نوآوری‌های فلسفه اسلامی: در قلمرو مابعدالطبیعه به روایت ابن‌سینا، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- گاتری، دلیو کی سی (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه یونان، ترجمه مهدی قوام صفری و حسن فتحی،

تهران: فکر روز.

مجتهدی، کریم (۱۳۷۹). فلسفه در قرون وسطی (مجموعه مقالات)، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.

محمدی محمدیه، زهرا؛ مسعودی، جهانگیر؛ آقایی‌زاده ترابی، احمد (۱۳۹۸). «بررسی تطبیقی پیوند فضیلت، معرفت و خیر در اندیشه افلاطون و ملاصدرا»، پژوهش‌های عقلی نوین، ۴ (۸)، ۹۳-۷۱.

مظفر، محمدرضا (بی‌تا). المقدمة الكاملة للأسفار، نجف: مرکز الدراسات العقائدية.

مگی، برایان (۱۴۰۱). فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۵۴). مبدأ و معاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: موسسه مطبوعات دینی.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۶۱). العرشية، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۶۳). مفاتیح‌الغیب، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۶۶). تفسیرالقرآن‌الکریم، محققان محمد خواجه‌ای و محسن بیدارفر، قم: بیدار.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۷۸). رسالة فی الحدود، به تصحیح سیدحسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۸۰). شرح حکمة‌الإشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۸۱). رسالة سه اصل، تصحیح و تحقیق سیدحسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۹۱ق). مفاتیح‌الغیب (در ضمن شرح الاصول‌الکافی)، چاپ سنگی، تهران: مکتبه‌المحمودی.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- نصری، عبدالله؛ یوسفزاده، زینب (۱۴۰۳). «تحلیل انتقادی نظریه حرکت در حرکت علامه طباطبائی»، تاریخ فلسفه اسلامی، ۴ (۲)، ۳۵-۶۶.
- ورنو، روزه؛ وال، ژان (۱۳۸۷). نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی، تهران: شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی.
- هنری، توماس (۱۳۷۹). بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- D'ancona, Cristina (2022). *Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy*, Stanford Encyclopeia of Philosophy.

Reference

The Holy Qur'an.

Akrami, Mousa (2001). *Plato's Cosmology*, Tehran: Dashtestan Publishing (in Persian).

Alipour, Ali (2010). *An Introduction to the Nature of Islamic Philosophy* (A Dialogue with a Group of Seminary and University Professors), Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture (in Persian).

Amiri Nishapuri, Abu al-Hasan Muhammad ibn Yusuf (1957). *Al-Sa'ada wa al-Is'ad fi al-Sira al-Insaniyya*, Written and supervised by Mojtaba Minavi, Germany: University of Tehran (in Arabic).

Amiri Nishapuri, Abu al-Hasan Muhammad ibn Yusuf (1979). *Al-Amad 'ala al-Abad*, Beirut: Dar al-Kindi (in Arabic).

Amiri Nishapuri, Abu al-Hasan Muhammad ibn Yusuf (1996). *The Letters of Abu al-Hasan Amiri*, Introduction and editing by Suhban Khalifat, Tehran: University Press (in Arabic).

Aristotle (2015). *Metaphysics*, Translated by Sharaf al-Din Khorasani, Tehran: Hikmat Publications (in Persian).

Asgari, Ahmad (2010). "Mulla Sadra and the Second Greek Philosopher: Anaximander or Anaxagoras?", *History of Philosophy*, 1(2), 137-148 (in Persian).

Ashtiyani, Seyyed Jalal al-Din (2001). *Biography and Philosophical Views of Mulla Sadra*. Qom: Center for Publications of the Office for Islamic Propagation, Qom Seminary (in Persian).

Avicenna (Ibn Sina) (1981). *The Healing* (Metaphysics), Qom: Ayatollah Najafi Marashi Library (in Arabic).

Baharnajad, Zakaria (2012). "The Stoics in Mulla Sadra's Philosophy", *History of Philosophy*, 3(10), 7-36 (in Persian).

Copleston, Frederick Charles (2006). *History of Philosophy*, Tehran: Soroush (in Persian).

D'ancona, Cristina (2022). *Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy*, Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Diogenes Laertius (2008). *Lives of the Greek Philosophers*, Translated by Behrad Rahmani, Tehran: Markaz Publishing.

Elmi Sola, Mohammad Kazem; Mohammadsadegh, Mosahafi (2021). "Foundations of the Unity of Existence in the Thought of Heraclitus and Mulla Sadra", *Qabasat*, 99, 55-74 (in Persian).

Farabi, Abu Nasr (2026). *Al-Jam' bayn Ra'yay al-Hakimin* [The Concordance of the Opinions of the Two Sages], Tehran: Al-Zahra Publications (in Arabic).

Faramarz Gharamaleki, Ahad (2009). *Methodology of Mulla Sadra's Philosophy*, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation (in Persian).

Foroughi, Mohammad Ali (1937). *The Wisdom of Socrates and Plato*, Tehran: Farhang Printing Company (in Persian).

Ghaffari, Hossein (2000). "Islamic Philosophy or Philosophy of Muslims (2): Qualitative and Quantitative Evaluation of the Influence of Greek Philosophy on Islamic Philosophy", *Journal of Philosophy*, University of Tehran, 1, 71-96 (in Persian).

Ghaffari, Hossein (2002). "Plato's Philosophy is the Mother of All Divine Philosophies", *Journal of Philosophy*, University of Tehran, 1(2), 41-60 (in Persian).

Guthrie, W.K.C. (2009). *History of Greek Philosophy*, Translated by Mehdi Ghavam

- Safari and Hassan Fathi, Tehran: Fekr-e Rooz (in Persian).
- Hejazi, Nahid (2009). "Being in Mulla Sadra and Parmenides", *Sadra Khordnameh*, 55, 87-94 (in Persian).
- Henry, Thomas (2000). *Great Philosopher*, Translated by Fereydoun Badreh'i, Tehran: Scientific and Cultural Publications (in Persian).
- Imanpour, Mansour (2023). "Historical Roots of the Theory of Substantial Motion", *Scientific Quarterly of History of Philosophy*, 14(3), 21-40 (in Persian).
- Jamalpour, Mika'il (2017). *Platonic Theory of Forms from the Perspective of Mulla Sadra's Transcendent Theosophy*, Tabriz: University Research Publications (in Persian).
- Javadi Amoli, Abdullah (2001). *The Philosophy of Sadra*, Qom: Israa (in Persian).
- Khajavi, Mohammad (1987). *Translation and Text of Risalat Huduth al-'Alam* [Treatise on the Creation of the World], Tehran: Mowlavi Publications (in Persian).
- Khajavi, Mohammad (2029). *Lawaem al-'Arifeen*, Tehran: Mowlavi Publications (in Persian).
- Khamenei, Seyyed Mohammad (2018). *Comprehensive History of Philosophy* (Introduction), Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation Publications (in Persian).
- Khoshdel Rouhani, Maryam (2012). "A Study of the Claim of Sadrian Wisdom's Influence in the Discussion of Substantial Motion from the Views of Heraclitus and Zeno of Elea", *Essays in Philosophy and Theology*, 89, 99-124 (in Persian).
- Kord Firouzjaji, Yar'ali (2007). *Innovations in Islamic Philosophy: In the Realm of Metaphysics According to Ibn Sina*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications (in Persian).
- Maggie, Brian (2022). *Great Philosophers*, Translated by Ezzatollah Fouladvand, Tehran: Khwarazmi Publications (in Persian).
- Mohammadi Mohammadiyeh, Zahra; Masoudi, Jahangir; Aghaei Zadeh Torabi, Ahmad (2019). "Comparative Study of the Connection between Virtue, Knowledge, and Good in the Thought of Plato and Mulla Sadra", *New Rational Research*, 4(8), 71-93 (in Persian).
- Mojtahedi, Karim (2000). *Philosophy in the Middle Ages* (Collection of Articles), Tehran: Amir Kabir Publishing (in Persian).
- Mozaffar, Mohammad Reza (n.d.). *Al-Muqaddima al-Kamila lil-Asfar* [The Complete Introduction to the Asfar], Najaf: Center for Doctrinal Studies (in Arabic).
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad Shirazi (1391 AH). *Mafatih al-Ghayb* (included in Sharh al-Usul al-Kafi), Lithographed edition, Tehran: Maktabat al-Mahmoudi (in Arabic).
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad Shirazi (1975). *Mabda' wa Ma'ad* [The Origin and Return], Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani, Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy (in Arabic).
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad Shirazi (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi (in Arabic).
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad Shirazi (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*. Edited and annotated by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani, Qom: Institute of Religious Publications (in Arabic).
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad Shirazi (1982). *Al-'Arshiyya*. Edited by Gholamhossein Ahani, Tehran: Mowlavi (in Arabic).

- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad Shirazi (1984). *Mafatih al-Ghayb*, Edited by Mohammad Khajavi, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research (in Arabic).
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad Shirazi (1987). *Tafsir al-Qur'an al-Karim* [The Holy Qur'an Commentary], Researchers: Mohammad Khajavi and Mohsen Bidarfar, Qom: Bidar (in Arabic).
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad Shirazi (1999). *Risala fi al-Huduth* [Treatise on Origination], Edited by Seyyed Hossein Mousavian, Tehran: Sadra Foundation for Islamic Wisdom (in Arabic).
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad Shirazi (2001). *Sharh Hikmat al-Ishraq* [Commentary on the Philosophy of Illumination], Tehran: Institute for Cultural Studies and Research (in Arabic).
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad Shirazi (2002). *Risalat al-Suhul 'Uṣul* [Treatise on the Three Principles], Edited and researched by Seyyed Hossein Nasr, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation (in Arabic).
- Naseri, Abdullah; Yousefzadeh, Zeinab (2024). "Critical Analysis of the Theory of Motion in Motion of Allameh Tabatabai", *History of Islamic Philosophy*, 4(2), 35-66 (in Persian).
- Omri, Marzieh; Kohnooji, Mehdi; Vasei, Hadi (2024). "Conceptual Analysis of "Questioning the Levels of the System of Being" in the Ontology of Mulla Sadra Shirazi and Sadr al-Din Qunawi", *History of Islamic Philosophy*, 3(3), 153-172 (in Persian).
- Plato (1937). *The Wisdom of Socrates and Plato*, Translated and written by Mohammad Ali Foroughi, Tehran: Majles Printing House (in Persian).
- Plato (1978). *Complete Works of Plato*, Translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Khwarazmi Publishing Company (in Persian).
- Plato (2005). *The Republic*, Translated by Fouad Rouhani, Tehran: Attar Publications (in Persian).
- Ross, William David (2023). *Plato's Theory of Forms*, Translated by Hassan Fathi, Tehran: Ney Publishing (in Persian).
- Shahrestani, Abu al-Fath Muhammad Abdul Karim (2006). *Al-Milal wa al-Nihal*. Edited by Ibrahim Shams al-Din, Beirut, Lebanon: Al-Alami Publishing Institute (in Arabic).
- Vernoo, Roger; Wall, Jean (2008). *An Introduction to Phenomenology and Ontological Philosophies*, Taken and translated by Yahya Mahdavi, Tehran: Khwarazmi Publishing Company (Private) (in Persian).

