

حکمت متعالیه ملاصدرا

و اثبات تکثر در عالم خیال

دکتر رضا اکبریان، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

حسن مرادی، دانشجوی دکتری فلسفه (حکمت متعالیه) دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

وجود و علامت تکثر است نه منشأ آن. در بخش سوم به دو گونه تکثر می‌پردازیم: تکثر خیال متصل هر فرد و تکثر در عالم مثال متصل که مجموعه‌ای از آن خیالهای متصل است، و به این نتیجه می‌رسیم که تکثر خیال متصل هر فرد هم بسبب تکثر ابدان دنیوی آنهاست و هم بسبب تکثر صور موجود در هر خیال متصل، صوری که منشأ آنها گاه از بالا و عالم عقول، گاه از پایین و عالم ماده، گاه از ناحیه صور موجود در خیال منفصل و بالاخره گاه ناشی از خلاقیت قوه تخیل است. وقتی هر یک از خیالهای متصل دارای تکثر باشد، خود بخود در عالم خیال متصل نیز تکثر ایجاد می‌شود. موضوع و مَحْط وحدت و کثرت در خیال متصل، یک چیز است و آن همان وجود نفس در مرتبه مثالی است، مرتبه‌یی که ملاصدرا آنرا مجرد می‌داند. اثبات این مجرد موجب اثبات تحقق تکثر نفوس جزئیه پس از مرگ می‌شود و باین ترتیب عالمی که مجموعه ابدان برزخی در قبل یا بعد از مرگ تشکیل می‌دهند، یعنی عالم خیال متصل، عالمی است با تکثر افرادی. باین ترتیب با اثبات این نحوه از مجرد نفس و این نحوه از تکثر افرادی، مشکل حکمای مشاء و اشراق در اثبات بقای نفوس متوسط پس مرگ حل می‌گردد.

این مقاله در سه بخش تنظیم شده است. در بخش اول به رابطه وحدت و کثرت پرداخته و به این سؤال جواب می‌دهیم که نظر ملاصدرا درباره موضوع و مَحْط وحدت و کثرت چیست و چه تفاوتی با آراء حکمای گذشته دارد. به نظر می‌رسد او تنها کسی است که توانسته است مَحْط وحدت و کثرت را یک چیز یعنی همان حقیقت وجود قرار دهد. در نگاه حکمت متعالیه، حقیقت وجود، چه در خارج و چه در ذهن، دارای وحدتی در عین کثرت و کثرتی در عین وحدت است. حکمای مشاء، محط و مشار کثرت را ماده و ماهیت می‌دانند و حکمای اشراقی نیز برای توجیه کثرت، مجبور می‌شوند تا پای غواسق و هیئات ظلمانی را به میان آورند. در بخش دوم به چگونگی تحقق کثرت در مثال منفصل می‌پردازیم و به این سؤال مشکل جواب می‌دهیم که بدون حضور ماده چگونه ممکن است که در این عالم، تکثر افرادی بوجود آید و تمام افراد مادی دارای صورتی مثالی باشند. جواب اینست که بر مبنای تقدم وجود بر ماهیت و وحدت تشکیکی وجود، تکثر از ناحیه وجود و از طرف فاعل حاصل می‌شود، نه از ناحیه ماهیت و قابل؛ زیرا ماهیتی که باعث تکثر افراد در یک مرتبه می‌شود ماهیتی است منبعت از وجود که فقط ظهور



کلیدواژگان

وحدت	کثرت
خیال	منفصل
خیال متصل	قیام صدوری
حکمت متعالیه	ملاصدرا

درآمد

تبیین چگونگی تکثر اشیاء و رابطه آن با وحدت از اولین دغدغه‌های فیلسوفان بوده است. «تکثر افرادی» در عالم ماده با این نظریه حل شد که عنصر اولی یا ماده‌ی بیشکل و بیرنگ وجود دارد که می‌تواند با تغییرات مختلف یا با گرفتن صورتهای مختلف، به شکلهای متفاوت ظهور کند. «تکثر نوعی» در عالم مثل افلاطونی یا تکثر صور در «محرک نامتحرک» یا «فکرِ فکر» ارسطویی که هیچیک از امور مادی نیستند نیز، بطور مبهم برای فلاسفه قابل قبول بوده است. با مطرح شدن مرتبه خیال در انسان این سؤال بوجود آمد که این مرتبه امری مادی است یا مجرد. پاسخ فیلسوفان مشائی این بود که امری مادی است و دلیل اصلی آنها نیز وجود «تکثر افرادی» و تقسیم‌پذیری در صور و اشکال خیالی بود. از نظر آنها هر جاکه تکثر و تقسیم، وجود دارد ماده نیز باید حضور داشته باشد.

ملاصدرا، برخلاف حکمای گذشته، به مجرد خیال معتقد بود و آنرا اثبات کرد. بنابراین می‌بایست برای اشکال حکمای مشاء درباره وجود تکثر و تقسیم در صور خیالی و تلازم آن با مادی بودن خیال، پاسخی ارائه کند. مسئله اصلی ما در این مقاله جواب دادن به این سؤال است که با توجه به این مطلب که در عالم مثال منفصل و متصل ماده‌ی وجود ندارد که بتواند منشأ تکثر افرادی شود، ملاصدرا چگونه می‌تواند

وجود تکثر را در این دو عالم اثبات کند. این مرتبه از عالم و نفس ما، دارای تجرد محض نیز نیست تا موجودات یا تصورات محقق در آن، نوع منحصر در فرد و دارای تکثر نوعی باشند بلکه تکثر در افراد یک نوع وجود دارد و در واقع مشکل اصلی، چگونگی توجیه این تکثر در افراد یک نوع است.

۱. رابطه وحدت و کثرت

در نگاه اول به اطراف یا درون خود و با دریافت داده‌های حسی گوناگون، وجود کثرت را می‌فهمیم و آنرا بدیهی می‌شماریم. سپس با دیدن مشابهتهایی در اشیاء به این فکر می‌افتیم که آنها را دسته‌بندی کنیم و باین ترتیب از یک کثرت نامنظم و ناهماهنگ به طرف نوعی وحدت نسبی رفته و به کثرتی می‌رسیم که از دسته‌بندی و ترتیب برخوردار است. نظریه مثل افلاطون یا نظام مقولات ارسطو نمونه‌های بارزی از این دسته‌بندی در فلسفه قدیم، و ایجاد جدول عناصر مندلیف در شیمی، نمونه‌ی از این کار در عصر جدید است. انسان به این دسته‌بندیها اکتفا نکرده و بدنبال آنست تا همه کثرات را به وحدت برگرداند. تلاش فیلسوفان پیش از سقراط برای معلوم کردن ماده اولی و تلاش فیزیکدانان نظری معاصر برای رسیدن به نظریه میدان واحد، نمونه‌هایی است از این گرایش برای رسیدن به وحدت و تبیین ارتباط آن با کثرت. سؤال اساسی ما درباره رابطه وحدت و کثرت اینست که آیا می‌توان یک چیز را بعنوان مَحَط و موضوع وحدت و کثرت تصور کرد یا خیر. عبارت دیگر آیا یک چیز وجود دارد که هم واحد باشد، هم کثیر؟ در پاسخ به این سؤال نظریه‌های متفاوتی از سوی فیلسوفان ارائه شده است.

در تلاش برای پاسخ به این سؤال فلاسفه ایونی به



این نتیجه رسیدند که باید در هر تغییر و تحولی چیزی ثابت و پایدار وجود داشته باشد تا تغییر معنا داشته باشد. آنها در تعیین این عنصر اولی یا ماده‌المواد^۱ که سازنده همه اشیاء است، نظرات گوناگونی ارائه کرده‌اند اما همگی در مادی بودن آن همداستانند.^۲ طالس که نخستین کسی است که مفهوم «وحدت در اختلاف» را ادراک کرده، عنصر اولیه را آب می‌داند.^۳ آناکسیمندر آنرا نه آب و نه هیچیک از دیگر عناصر بلکه آنرا طبیعتی مغایر با آنها و جوهری نامتناهی، بیکران (آپایرن) و بیزمان می‌داند که تمام آسمانها و عوالم درون آنها از آن ناشی می‌شود. او علاوه بر معرفی این عنصر اولی، سعی می‌کند تا با توسل به حرکتی ازلی که جداکننده است، چگونگی پیدایش کثرت از آن ماده واحد را نیز توضیح دهد.^۴ آناکسیمنس هوا را منشأ تمام کثرات می‌داند و سعی می‌کند تا پیدایش کثرت را از راه انقباض و انبساط هوا توجیه کند. نکته مهم در نظریه او، تلاش برای توجیه اختلاف در کیفیات از راه اختلاف در کمیات است.^۵

بنظر می‌رسد نمی‌توان با قاطعیت به مادی بودن عنصر اولی در نگاه فلاسفه ایونی معتقد شد زیرا هرچند ممکن است نظر طالس تفسیر مادی داشته باشد اما نظر آناکسیمندر را نمی‌توان بسادگی بر امور مادی تطبیق داد و می‌دانیم که، بنابر نقل ثوفراستس، او دستیار طالس بوده است و آناکسیمنس نیز دستیار آناکسیمندر است.^۶ و بعید است که نظرات آنها این قدر از هم متفاوت باشد. علاوه بر این، عبارات خود آنها نیز نشان می‌دهد که عنصر اولی نمی‌تواند امری مادی باشد زیرا طالس جهان را پر از خدایان^۷ و آناکسیمنس خدایان را نیز ناشی از هوا می‌داند.^۸ و معلوم است که خدایان از نظر آنها، هرچه که باشند، از جمله موجودات مادی نبوده‌اند.

■ در نگاه اول

به اطراف یا درون خود
و با دریافت داده‌های حسی
گوناگون، وجود کثرت را
می‌فهمیم و آنرا بدیهی
می‌شماریم.

اگر ماده اولی، امری مادی باشد آنچه کثرت دارد موجوداتی هستند که از ماده اولی ساخته می‌شوند و دیگر وحدتی بالفعل نخواهیم داشت؛ زیرا وقتی از یک ماده اولیه اشیائی ساخته شود اگر چیزی از آن باقی بماند فقط کثرتی است که شامل موجودات ساخته شده و باقی مانده از آن ماده اولیه است. در این حالت وحدتی عینی و بالفعل وجود ندارد تا این سؤال مطرح شود که موضوع و مَحْط وحدت یک چیز است یا نه. اگر آن ماده اولی امر غیرمادی باشد و اگر رابطه اشیاء با آن ماده رابطه ظاهر با باطن باشد، آنگاه باز هم مَحْط وحدت و کثرت متمایز می‌شود زیرا باطن دارای وحدت است و تکثر عارض بر ظواهر شده است. اگر ماده اولی امری غیرمادی باشد اما رابطه آن با موجودات کثیر رابطه علی باشد، آنگاه محل و موضوع وحدت و کثرت از یکدیگر متمایز خواهند بود زیرا علت دارای وحدت، و معلول کثیر است. اگر هم معلولها بنحوی در علت حضور داشته باشند، ما در علت، «کثرت در وحدت» خواهیم داشت اما «وحدت

1. urstoff

۲. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، ص ۲۸.
۳. همان، ص ۳۲.
۴. همان، ص ۳۴-۳۵.
۵. همان، ص ۳۶.
۶. همان، ص ۳۳ و ۳۵.
۷. همان، ص ۳۲.
۸. همان، ص ۳۶.

در کثرت» خیر زیرا حقیقت معلولها در مرتبه علت وجود دارد اما حقیقت علت، در مرتبه معلولها حضور ندارد. با توضیح نظریه ملاصدرا روشن خواهد شد که وقتی موضوع وحدت و کثرت یکسان خواهد شد که در یک چیز هم «کثرت در وحدت» داشته باشیم هم «وحدت در کثرت».

افلاطون معتقد به وجود «عالم مثل» است، عالمی که در آن صور کلی تمام انواع وجود دارد. از نظر او، ایده‌ها یا مثل، امور حقیقی و ثابتند و اشیاء جهان محسوس فقط سایه‌هایی گذرا و ناپایدار از آنهاست. ایده‌ها، نمونه‌ها یا مثالهایی هستند که رابطه محسوسات با آنها رابطه تشابه^۹ و تقلید^{۱۰} یا رابطه مشارکت^{۱۱} و بهره‌مندی^{۱۲} است. برای شناخت حقیقت، باید با حرکت دیالکتیکی از غار طبیعت رها شد و بسوی عالم مثل صعود کرد تا به بالاترین مثل در آنجا یعنی «خیر اعلی» رسید، خورشیدی^{۱۳} که مادر همه چیز است و فرد را از تمام این مراحل عبور داده است.^{۱۴} از نظر افلاطون مثل دارای سلسله مراتبی هستند که در رأس آنها «مثال خیر» قرار دارد و همانگونه که در جهان محسوس، خورشید انگیزه زندگی، رویش و نیز روشنائی چشم است، به همان سان در جهان فراسوی محسوس، همه چیزهای شناختنی نه تنها شناختپذیری خود را مدیون آن خورشید مثالیند، بلکه وجود و باشندگی خود را نیز مدیون آنند. البته خود «خیر» یک هستی نیست بلکه در ارجمندی و نیرومندی فراسوی هستی است.^{۱۵}

آیا تکثر در محسوسات را می‌توان به تکثر در مثل نسبت داد یا باید راه دیگری برای توجیه آن پیدا کرد؟ چنین به نظر می‌رسد که افلاطون برای توجیه تکثر افرادی و جزئی در جهان محسوسات از ماده مبهمه

استفاده می‌کند. در نگاه افلاطون، صانع جهان حسی یا دمیورژ عالم را از یک اصل هیولانی مبهم و نامتعیین یعنی «خاؤس»^{۱۶} که از قبل موجود بوده و براساس الگوهای ازلی و ابدی که همان مثلند، می‌سازد. او آنچه را در بینظمی و در حرکت نامنظم بود «برگرفت» و به نظم درآورد و دنیای مادی را برطبق نمونه ازلی و ابدی و ایدئال شکل داد و آنرا بصورت یک موجود زنده دارای نفس و عقل از روی نمونه «مخلوق زنده» ایدئال ساخت. چون فقط یک مخلوق زنده ایدئال وجود دارد، دمیورژ فقط یک جهان ساخت.^{۱۷} آنچه دمیورژ «برمی‌گیرد» نوعی «مکان» است که همیشه وجود دارد و فساد نمی‌پذیرد و جایی برای تمام اشیائی که به وجود می‌آیند فراهم می‌کند اما خودش نه بوسیله حواس بلکه با نوعی استدلال شگفت‌انگیز درک می‌شود و بسختی متعلق اعتقاد قرار می‌گیرد. این «مکان» هرگز از خصلت خاص خود جدا نمی‌شود زیرا پیوسته در حال پذیرفتن همه اشیاء است و هیچگاه و بهیچوجه خصلتی مشابه خصلت چیزهایی که در آن راه می‌یابند بخود نمی‌گیرد. پس احتمالاً «مکان» یا «پذیرنده»، ماده‌یی نیست که کیفیات اولیه از آن ساخته شده باشند، بلکه چیزی است که کیفیات اولیه در آن پدیدار می‌شوند.^{۱۸}

9. homoisis

10. memoisis

11. metexis

12. participation

13. Agathon

۱۴. افلاطون، دوره آثار افلاطون، جمهوری، ترجمه محمد

حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷، ص ۵۱۶-۵۱۷.

۱۵. همان، ص ۵۰۸.

16. chaos

۱۷. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۲۸۳.

۱۸. همان، ص ۲۸۵-۲۸۶.

در نظریه افلاطون با دو دسته امور کثیر روبرو هستیم: کثرتی در عالم مُثل، و کثرتی در عالم محسوسات. بنابراین رابطه وحدت و کثرت را باید یکبار درباره رابطه مُثل با «مثال خیر» بررسی کرد و یکبار در رابطه هر یک از مثل با افراد محسوس آن. در حالت اول می توان گفت صور موجود در عالم مُثل ناشی از «مثال خیر» است و بنابراین مَحَط و موضوع وحدت - که همین «مثال خیر» است - با موضوع کثرت (که سایر صور است) تفاوت دارد. البته معلوم نیست که رابطه صور با «مثال خیر» چگونه است: آیا همان رابطه مشارکت و بهره‌مندی است یا رابطه ظهور و بطون؟ به نظر می‌رسد در اینجا نیز همان فرضهایی که در مورد عنصر اولی و رابطه آن با کثرات مطرح شد، قابل بررسی است. در حالت دوم می توان گفت رابطه هر یک از مُثل با افراد محسوس خود نیز امری مبهم است زیرا آنچه افلاطون گفته است فقط این را می‌رساند که صور مثالی با افراد خود تشابه دارند و منشأ آنها هستند، همچنانکه یک جسم منشأ سایه خود است و با آن مشابهت دارد. بنابراین در پاسخ به سؤال خود، یعنی یکی بودن یا نبودن موضوع وحدت و کثرت، می‌توانیم بگوییم که موضوع وحدت، خود آن صورت مثالی است اما مَحَط کثرت، افراد او هستند. در اینجا نیز اگر رابطه صور با افرادش را رابطه باطن با ظواهر فرض کنیم همان تحلیل قبلی مطرح خواهد شد.

ذوحدین پارمنیدس^{۱۹} حالت سومی را تصور می‌کند که چیزی نه موجود باشد نه معدوم بلکه «نیمه‌موجود» یا بالقوه است و می‌تواند «تمام‌موجود» یا بالفعل شود. برای تصور چنین حالتی، باید سه چیز را در نظر گرفت: (۱) صور، (۲) ماده‌ای که صور تمام اشیاء را بطور بالقوه در خود داشته باشد و (۳) امری بالفعل محض و دارنده همه صور بالفعل که همان «فکر فکر» است و می‌تواند موجب خروج تمام عالم از قوه به فعلیت شود بدون آنکه خودش حرکتی داشته باشد.

ارسطو این سه چیز را جوهر می‌نامد. چیزی که بنام «محرک نامتحرک» یا «فکر فکر»^{۲۰} مطرح می‌شود، در واقع، جوهری است با فعلیت تام که شامل تمام صور است. در مقابل آن، ماده، جوهری ازلی با قوه محض است که بشوق تشابه با محرک نامتحرک همواره بسمت این فعلیت محض و مجموعه تمام صور در حرکت است و با استعدادی که دارد صور بالقوه موجود در خود را بتدریج به فعلیت می‌رساند. جهان از دیدگاه او، جهانی ابدی و ازلی و دارای حرکت^{۲۱} دائم است که ماده^{۲۲} آن بتدریج و در طول زمان^{۲۳} با تغییر صورت^{۲۴} از قوه^{۲۵} بسوی فعل^{۲۶} می‌رود و غایت آن بالفعل شدن کامل است.^{۲۷}

بنابراین در فلسفه ارسطو با دو نوع کثرت مواجه
۱۹. همان، ص ۶۳.

20. noesis noeseos

21. kinesis

22. hule/materia

23. xronos

24. morfe/eidos

25. dunamis

26. entelechia

۲۷. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف‌الدین خراسانی،

تهران، حکمت، پیشگفتار مترجم، ص ۵۳-۵۴.

ارسطو، با استفاده از دو مفهوم «ماده» و «صورت» سعی می‌کند تا دو مفهوم «قوه» و «فعل» را تبیین کند و بواسطه این دو مفهوم تلاش دارد به این معما جواب دهد که اگر اشیاء وجود داشته باشند نمی‌توان به آنها وجود داد و اگر معدومند چگونه ممکن است امری معدوم، موجود شود. او در پاسخ به این استدلال



■ در نظریه افلاطون با دو دسته امور کثیر روبرو هستیم: کثرتی در عالم مثل، و کثرتی در عالم محسوسات. بنابراین رابطه وحدت و کثرت را باید یکبار در باره رابطه مثل با «مثال خیر» بررسی کرد و یکبار در رابطه هریک از مثل با افراد محسوس آن.

و موضوع وحدت و کثرت باید به هر دو جنبه ممکنات توجه کنیم.

اگر به جنبه «یلی الخلقی» و لایه ماهوی اشیاء توجه کنیم با کثرتی محض روبرو می‌شویم و بهمین دلیل است که ماهیات را مثار کثرت می‌دانند. در این نگاه، وجود، مفهوم مشترکی است که از حقایق و مصادیق متفاوت و دارای تباین ذاتی، انتزاع می‌شود اما وقتی، در ذهن، می‌خواهیم این مفهوم را بر مفهوم هر یک از مصادیق حمل کنیم بیکسان بر آنها حمل نمی‌شود. برای مثال جوهر در گرفتن محمول وجود، بر اعراض تقدم دارد. در این دیدگاه، موجودات اموری از هم منفصل و جدا هستند و هیچ وجه اشتراکی جز در مفهوم ندارند. در این جنبه ماهوی است که مفاهیمی چون ماده، صورت و عقل فعال که صورت‌دهنده است، به همان معنای ارسطویی خود به کار می‌روند و رابطه ماده که واحد است با صورت متکثری که در آن ایجاد می‌شود همان تحلیلی را خواهد داشت که در فلسفه ارسطو بیان کردیم. تنها فرق این است که در فلسفه فارابی و ابن‌سینا ماده، صور را از عقل فعال و بطریقه فیض دریافت می‌کند و چنین نیست که امری ازلی باشد و خودش بسبب شوق رسیدن به فکر فکر، صور موجود و بالقوه درون

۲۸. ابن‌سینا، الاشارات والتنبیها، تحقیق مجتبی زارعی،

قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

می‌شویم: کثرتی که در صور بالفعل موجود در «فکر فکر» است، و کثرتی که در میان اشیاء مادی وجود دارد. رابطه وحدت و کثرت در جوهر واحدی که فکر فکر نامیده می‌شود بسیار مبهم است زیرا ما نمی‌دانیم آیا آن صور، همانند مثل افلاطونی، دارای منشأ واحدی هستند یا خیر، و نیز چگونه ممکن است که یک جوهر واحد، مجموعه‌یی از صور بالفعل باشد. تبیین رابطه وحدت و کثرت در جوهر مادی به تبیین رابطه دو جوهر ماده و صورت برمی‌گردد. اگر رابطه ماده و صورتهای نهفته در آن، رابطه باطن و ظواهر باشد آنگاه باز به همان تحلیل سابق درباره عنصر اولی خواهیم رسید. اگر به رابطه «محرک نامتحرک» و سایر جوهر توجه کنیم می‌توانیم بگوییم که در فلسفه ارسطو نیز موضوع وحدت متمایز از موضوع کثرت است. «ماده» موضوع کثرت است و «محرک نامتحرک» محل وحدت.

در فلسفه فارابی و ابن‌سینا برای توجیه کثرت در عالم مجرد، از «وجود جهات مختلف در عقول» و برای توجیه کثرت در عالم مادی از «ماده و استعدادهای آن» استفاده می‌شود. آنچه در این فلسفه ابتکاری است توجه به تفکیک متافیزیکی «وجود» و «ماهیت» است. فارابی و بتبع او ابن‌سینا، با وارد کردن تمایز متافیزیکی «ماهیت» و «وجود» به فلسفه اسلامی که امری غیر از تفکیک منطقی آندو است، تفاوت نظام فلسفی خود را با فلسفه ارسطو روشن می‌کنند.^{۲۸} این تفکیک موجب می‌شود که تمام ممکنات علاوه بر جهت ماهوی، دارای جهت وجودی نیز باشند. بیان دیگر همه موجودات ممکن علاوه بر لایه ماهوی و جنبه «یلی الخلقی» دارای لایه وجودی و جنبه «یلی الرئی» نیز باشند. برای پاسخ به پرسش خود درباره یکی بودن یا نبودن مَحَط

خود را بالفعل کند.

اگر به جنبه «یلی الرّبی» و لایه وجودی اشیاء نگاه کنیم، این لایه که رابطه آنها با خدا را بیان می‌کند، باطن آنها را دارای صفتی مشترک می‌سازد؛ یعنی همه اشیاء در صفت «فقر وجودی» نسبت به خالق خود یکسان هستند. در این حالت، با وجود این جنبه مشترک در اشیاء بازهم نمی‌توانیم به وحدت برسیم زیرا وجود ممکنات، وجودی متباین از یکدیگر است و در میان آنها کثرت تشکیکی وجود دارد. بعبارت دیگر در این دیدگاه، موجودات همگی به خدا وابسته هستند و در وجود با هم مشترک اما بازهم وجود آنها از هم مستقل و بدون رابطه است. وجود ممکنات همانند پرتوهای یک نور، واحد است اما این پرتوها بعد از فیضان از هم جدا می‌شوند. بنابراین رابطه وحدت و کثرت در جنبه وجودی اشیاء دو حالت دارد، در رابطه با خدا همگی حالت فقر و نیاز دارند و رابطه وحدت با این کثرات، مثل رابطه منبع نور و پرتوهای آنست اما در رابطه با یکدیگر، کثرت آنها به وحدتی بر نمی‌گردد.

بنابراین در نگاه ابن‌سینا و فارابی مَحَط و موضوع وحدت و کثرت یکسان نیست. ممکنات مثار کثرت هستند و واجب الوجود، مَحَط وحدت است. رابطه این وحدت و کثرت رابطه فیاض و فیض است و این امری غیر از رابطه باطن و ظاهر است. در معنای فیض، نوعی جدایی و دوری بین مبدء فیض و امر افاضه شده قابل تصور است و این امر وقتی تشدید می‌شود که افاضه نسبت به یک قابل و ظرفی صورت بگیرد. تقابل فیاض و قابل در نگاه مشائی مشهود است؛ زیرا براساس قاعده مشهور حکمای مشاء یعنی «الشیء اذا قرّر فامکن فاحتاج فاجب فوجب فاوجد فوجد»، تمام ممکنات باید اول تقرر ماهوی پیدا کنند و سپس

این تقرر، اگر ممکن باشد بواسطه دریافت فیض از واجب، وجوب پیدا می‌کند تا بالاخره بتواند موجود شود. با توجه به درون عالم ممکنات متوجه خواهیم شد که در هر دو جنبه وجود و ماهیت آنها، کثرت وجود دارد و وحدتی نیست تا این سؤال مطرح شود که آیا مَحَط وحدت و کثرت یکسان است یا نه.

در نگاه سهروردی، در جهان، یک نور الانوار وجود دارد که موجب پیدایش نور اقرب می‌گردد و از این نور اقرب، سلسله انوار قاهره ایجاد شده و از انوار قاهره، انوار عرضیه و از آنها انوار مدبّره ایجاد می‌شود. برای مثال، چراغهایی با توان متفاوت را تصور کنید که از یک منبع انرژی می‌گیرند اما نورهای متفاوتی دارند. بنابراین کثرت در جهان انوار بر اثر جهات فقر و غنایی است که در انوار طولیه و عرضیه وجود دارد. اما در عالم محسوسات، از آنجا که ترکیب امور محسوس از ماده و صورت را منکر است، کثرت موجود در عالم محسوس را ناشی از کثرت انوار و نیز وجود هیئات ظلمانیه می‌داند. یعنی در فلسفه اشراقی بر اثر حالت مشاهده و اشراقی که در انوار وجود دارد آن قدر کثرت زیاد می‌شود که می‌تواند کثرت عالم مادی را توجیه کند. اما در کنار این عامل سهروردی به چیزی اشاره می‌کند که از جنس نور نیست و بسته به اینکه مستغنی از محل باشد یا نباشد به جوهر «غاسق» و هیئت ظلمانی تقسیم می‌شود.^{۲۹} شیخ اشراق ماده ارسطویی را که جوهری مستقل بود انکار می‌کند اما قابلی دیگر را جایگزین آن می‌کند تا بتواند کثرت در محسوسات را توجیه کند. در اندیشه سهروردی جوهر غاسق، امری عدمی است نه جوهری وجودی مثل

۲۹. سهروردی، مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۰۷.



ماده‌یی که فلسفه مشائی به آن اعتقاد دارد. در حکمت اشراقی، دنیای محسوسات چیزی نیست جز امتداد جهان انوار، و اشیاء محسوس نورهایی هستند که بواسطه جهات عدمی از یکدیگر جدا شده‌اند نه بواسطه ماده.

بنابراین، در جهانبینی نوری شیخ اشراق نیز مَحَط و موضوع وحدت و کثرت یکسان نیست. محط وحدت، همان نورالانوار است و مثار کثرت، سایر انواری هستند که از او و سایر نورها ساطع می‌شوند. رابطه این واحد و آن کثرات

نه رابطه ظاهر و باطن است و نه رابطه فیض و فیاض بلکه رابطه یک نور است و اضافه‌های اشراقی آن. هرچند در اضافه اشراقی، نیازی به قابل وجود ندارد اما شیخ اشراق بسبب

سیطره چارچوبه فکری «جدایی فاعل از قابل»، که میراثی یونانی است، همچنان هنگام تبیین تکثر در محسوسات، قابلی عدمی بنام «جواهر غاسقه» را تصور کرده است. او از پارادایم یونانی «ماده و صورت» خارج شد اما نتوانست از پارادایم «فاعل و قابل» خارج شود و این موجب باقی ماندن ثنویت در نظام نوری شد، ثنویتی که مانع یکی شدن مَحَط وحدت و کثرت می‌شود.

از نظر عرفا تنها امر موجود در عالم «وجود حق» تبارک و تعالی است و سایر اشیاء ظهورات این وجود واحد هستند. در این نگاه، وجود، امری تشکیکی و دارای مراتب نیست اما مظاهر آن دارای مراتبند.^{۳۰} بنابراین محط و موضوع وحدت، «وجود حق» است

و مثار کثرت، ظهورات این وجود است. با اینکه ظهورات امری جدا از مظهر خود نیستند اما باز می‌توان گفت در نگاه عرفا نیز مَحَط وحدت و کثرت یک چیز نیست. بر همین اساس است که می‌توانیم نظریه عرفا را «وحدت شخصی وجود» و «کثرت تشکیکی مظاهر» بنامیم. باید توجه داشت که تفاوت ظریفی بین نظریه ملاصدرا که «وحدت تشکیکی وجود» یا «وحدت تشکیکی مظاهر» است با این نظر عرفا وجود دارد که در ادامه بیشتر به آن خواهیم پرداخت.

ملاصدرا تنها حکیمی است که با ارائه نظریه «وحدت تشکیکی وجود» یک چیز را مَحَط وحدت و کثرت قرار داده است.

حقیقت وجود، در عین وحدت، دارای مراتب تشکیکی است و کثرت دارد و در عین تکثر دارای وحدت است. نکته

مهمی که در نظریه «وحدت تشکیکی وجود» باید به آن توجه کرد اینست که تشکیک وجود، هم اختلاف در مراتب طولی وجود را تبیین می‌کند، هم اختلاف در یک مرتبه را. وجود همانطوری که مراتب طولی را می‌سازد، موجب تکثر افرادی در یک مرتبه نیز می‌شود. او در هنگام تبیین تکثر در یک مرتبه، ماهیت نیز استفاده کرده و این امر موجب بروز این سؤال شده که چطور یک امر غیر اصیل و تبعی می‌تواند منشأ اثر باشد و امری اصیل مثل وجود را دارای تکثر

۳۰. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۲۱.

در نگاه

ابن سینا و فارابی

مَحَط و موضوع وحدت و کثرت

یکسان نیست. ممکنات مثار کثرت

هستند و واجب الوجود، مَحَط وحدت است.

رابطه این وحدت و کثرت رابطه

فیاض و فیض است و این

امری غیر از رابطه

باطن و ظاهر

است.



■ نکته مهمی که در نظریه «وحدت تشکیکی وجود» باید به آن توجه کرد اینست که تشکیک وجود، هم اختلاف در مراتب طولی وجود را تبیین می‌کند، هم اختلاف در یک مرتبه را.

کند.^{۳۱} برای پاسخ به این پرسش باید نظریه «وحدت تشکیکی وجود» را با تفصیل و دقت بیشتر ملاحظه کنیم:

از نظر حکمت متعالیه آنچه در خارج واقعیت دارد و دارای آثار است، وجود اشیاء است و ماهیات، فقط ظهورات آن وجوداتند.^{۳۲} اگر اصالت وجود را قبول کنیم آنگاه در مورد کثرت یا وحدت وجود و نیز در فرض کثرت، در مشکک یا حقیقی بودن کثرت وجود، نظرات مختلفی ممکن است ارائه شود. (۱) اگر موجودات را دارای وجودهای متباین بدانیم آنگاه وجود را امری با کثرت حقیقی دانسته‌ایم و نظریه «تشکیک مفهومی وجود» مطرح خواهد شد. (۲) اگر موجودات را دارای دو لایه بدانیم، لایه «یلی الخلقی» که ماهیت آنهاست و لایه «یلی الحقی» که وجود آنهاست و اگر تمام آنها را از حیث وجود، صرف الربط به واجب الوجود بدانیم، آنگاه به نظریه «کثرت تشکیکی وجود» می‌رسیم. (۳) اگر همانند سهروردی، مرکب بودن ممکنات از دو لایه وجود و ماهیت را منکر شویم و جهان را فقط متشکل از انوار قوی و ضعیف بدانیم، به نظریه «کثرت تشکیکی انوار» معتقد شده‌ایم. (۴) اگر وجود را حقیقتی ساری، واحد و دارای مراتب بدانیم، بطوریکه «ما به الاشتراک» و «ما به الامتیاز» آن یکسان

باشد، آنگاه وجود را امری دارای «وحدت تشکیکی» دانسته‌ایم، وحدتی که در عین کثرت است و کثرتی که در عین وحدت است. برای مثال، چراغی را در نظر بگیرید که نور آن، با زیاد شدن فاصله از مبدا، ضعیف و ضعیفتر می‌شود. در این مثال، آنچه باعث اشتراک این انوار می‌شود، نور بودن آنهاست و علت تفاوت و تمایز آنها نیز در همین نور است. دقت کنید که در نظریه «وحدت تشکیکی وجود» همه نورها در واقع پرتو یک نور هستند و ما یک نور داریم که دارای شعاعها و مراتب متفاوت است در حالیکه در نظریه «کثرت تشکیکی انوار» ما نه یک نور بلکه انوار متفاوت داریم که از یک نور سرچشمه گرفته‌اند. (۵) اگر معتقد باشیم که فقط یک موجود در کل عالم است، و وجود را نه حقیقتی دارای مراتب بلکه امری واحد و شخصی بدانیم و اگر سایر اشیاء فقط ظهورات آن وجود یگانه باشند و فقط این ظهورات را دارای مراتب بدانیم، آنگاه معتقد به نظریه «وحدت شخصی وجود و کثرت تشکیکی در مظاهر» خواهیم بود. برای مثال، چراغی را در نظر بگیرید که نور آن در آینه‌های متفاوتی منعکس می‌شود و هر آینه به اندازه بزرگی و مقدار جلای خود آن نور را منعکس می‌کند. در این مثال، فقط یک نور واقعی وجود دارد و سایر نورها فقط تصویر آن یک نور هستند و فقط این تصاویرند که دارای مراتب و تشکیک هستند. (۶) اگر مانند نظریه قبل، معتقد به وحدت شخصی وجود باشیم اما بجای کثرت در مظاهر، معتقد به وحدت آنها باشیم بطوری که همه آنها به مظهر واحدی

۳۱. مظهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت، ۱۳۶۸، ص ۱۷۵.

۳۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳، ص ۵۸.



برگردند، آنگاه به نظریه «وحدت شخصی وجود و وحدت تشکیکی در مظاهر» خواهیم رسید. برای مثال، چراغی را در نظر بگیرید که نور آن در ابتدا، فقط توسط یک آینه منعکس می‌شود و سپس از طریق آن آینه در سایر آینه‌ها منعکس خواهد شد. در این مثال تنها یک نور داریم و یک تصویر اصلی و سایر تصاویر در واقع، تصویر تصویر هستند.

ملاصدرا در ابتدا، نظریه «وحدت تشکیکی وجود» را مطرح می‌کند و وجود را دارای سه مرتبه می‌داند: (۱) «وجود صرف» یعنی وجودی که دارای هیچ قیدی، حتی قید اطلاق، نیست. این مرتبه از وجود را که همان حقیقت عینیه وجود است «هوئیه غیبیه» و «ذات احدیه» نیز می‌نامند، (۲) «وجودهای مقید» که براساس تفاوت قیدها به عقول، نفوس، افلاک، عناصر و مرکبات تقسیم می‌شوند و (۳) «وجود منبسط» یعنی وجودی که قید آن، اطلاق است.^{۳۴} اما در انتها و بطریقه اولیاء و عرفا، که اهل کشف و یقین هستند، به وحدت شخصی در وجود معتقد شده^{۳۵} و تمام موجودات را مراتب و پرتوهای آن نور حقیقی و حاصل تجلیات وجود قیومی الهی می‌داند.^{۳۵} البته او برخلاف عرفا به نظریه «وحدت تشکیکی در مظاهر» می‌رسد که گامی جلوتر در رسیدن به وحدت در عین کثرت است؛ زیرا در نظریه عرفا مظاهر دارای کثرت هستند اما در نظریه ملاصدرا مظاهر در عین کثرت، دارای وحدت می‌باشند. باین ترتیب ملاصدرا در هر دو نظریه ابتدائی و انتهائی خود، محط و موضوع وحدت و کثرت را یک امر می‌داند.

این موضوع در نظریه «وحدت تشکیکی وجود» خود «حقیقت وجود» است و در نظریه «وحدت شخصی وجود و کثرت تشکیکی مظاهر»، «مظهر اول» وجود است که در عین وحدت دارای تمام کثرات

است و لذا هم محط وحدت است هم مثار کثرت. اکنون به سراغ مسئله غامض کثرت در یک مرتبه می‌رویم تا ببینیم نظریه «وحدت تشکیکی وجود» می‌تواند تبیین صحیحی از آن به دست دهد یا خیر. برای این کار به سراغ مسئله تشخیص و تمایز موجودات می‌رویم تا معلوم شود که موجودات یک مرتبه چگونه از یکدیگر متمایز می‌شوند. در نگاه ملاصدرا تشخیص هر وجودی یا (۱) به نفس حقیقت آن است، مثل تخصص واجب‌الوجود یا (۲) به مراتب ناشی از تقدم و تأخر و شدت و ضعف و یا (۳) بنفس موضوع آن. تخصص در حالت اول و دوم ناشی از شئون ذاتیه‌یی است که مربوط به نفس حقیقت بسیطه وجود می‌شود. در حالت سوم که تخصص از ناحیه موضوع است — و منظور از موضوع، همان ماهیاتی هستند که باعتبار عقل، متصف به وجودند — تخصص بواسطه شئون ذاتیه نیست بلکه بواسطه ماهیاتی است که منبعث از وجود و در ذات با یکدیگر متخالفند. او می‌گوید:

و لیعلم أن تخصص کل وجود إما بنفس حقیقته أو بمرتبه من التقدم والتأخر والشدّة والضعف أو بنفس موضوعه. أما تخصص الوجود بنفس حقیقته التامة الوجودیة وبمرتبه فی التقدم والتأخر والشدّة والضعف والغنی والفقر فإنما هو تخصص له بشؤونه الذاتیه باعتبار نفس حقیقته البسیطة التي لا جنس لها ولا فصل. و أما تخصصه بموضوعه أعنی الماهیات المتصفة به فی اعتبار العقل فهو لیس باعتبار شؤونه فی نفسه بل باعتبار ما

۳۳. همان، ج ۲، تصحیح مقصود محمدی، ۱۳۸۰، ص ۳۴۶.

۳۴. همان، ج ۱، ص ۸۳.

۳۵. همان، ج ۲، ص ۳۱۳.

ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات و
إن كان الوجود و الماهية في كل ذی ماهية
متحدین فی العين.^{۳۶}

آیا ماهیتی که بالعرض و المجاز موجود است و فقط ظهور وجود می‌باشد، می‌تواند موجب تخصص و تمایز موجودات شود؟ کلید حل این مشکل، کلمه «انبعاث» در عبارت ملاصدراست. در این عبارت، منشأ تکثر در مراتب طولی و عرضی وجود معرفی شده است. تکثر طولی عالم وجود، ناشی از تکثر مراتب آنست و تکثر عرضی آن ناشی از ماهیات «منبعث» از وجود. استفاده ملاصدرا از مفهوم «انبعاث» بسیار پرمعنا و راهگشا است زیرا هم نشان‌دهنده مبنای او یعنی نظریه تقدم وجود بر ماهیت است، هم تکثر در یک مرتبه را به وجود مرتبط می‌کند. ماهیات، اموری از پیش موجود نیستند که وجود بخواهد در مرتبه بعدی عارض بر آنها شود بلکه اموری هستند که از دل وجود بر می‌آیند و آنرا متکثر می‌سازند. برای مثال، وجود همانند یک دریاست که موجهای آن از دل خودش برمی‌آیند یا همانند یک مقدار آب است که با یخ بستن آن، بلورهایی تولید می‌شوند که نه با قالبهای بیرونی بلکه خود بخود و بر اثر شرایط درونی آب به وجود آمده‌اند. ملاصدرا وقتی می‌خواهد نظر طالس درباره عنصر اولیه عالم و چگونگی پیدایش کثرت از آنرا تبیین کند بار دیگر از مفهوم «انبعاث» استفاده کرده و چنین می‌گوید:

لکنه عنده العنصر الذی فیه صور الموجودات و المعلومات کلها. فانبعثت منه کل صورة موجودة فی العالم علی المثال فی العنصر الاول و هو محل الصور و منبع الموجودات و ما من موجود فی العالم العقلی و العالم الحسی إلا و

■ در نگاه سهروردی نیز وحدت نمی‌تواند جز در نور الانوار باشد و در ماسوا فقط انوار کثیری با درجات متفاوت خواهیم داشت. و بالاخره در اندیشه عرفا نیز فقط وجود حق تبارک و تعالی دارای وحدت است و کثرت در مظاهر آن راه می‌یابد.

فی ذات العنصر صورة و مثال عنه.^{۳۷}

از این قول معلوم می‌شود که صور تمام موجودات در آن عنصر اولیه موجود است و تحقق بعدی آنها بصورت «انبعاث» از این عنصر است. ملاصدرا از مفهوم «انبعاث» استفاده کرده است تا خاطر نشان کند که تکثر بعدی که از این عنصر اول ظهور می‌کند ناشی از انبعاث صور موجود در خود آنست، نه ناشی از قالبها یا ماده‌ی که از پیش موجود بوده است. نکته دیگر اینست که تکثر در عالم پایینتر ناشی از تکثر در عالم بالاتر و منطبق با آنست. این عنصر اولی صادر اول، باصطلاح عرفانی، نیست بلکه چیزی است که منشأ تمام کثرات است و ملاصدرا نیز آنرا چیزی شبیه وجود منبسط دانست نه خود آن، زیرا تا وقتی بحث وجود و ماهیت و تفکیک متافیزیکی آنها مطرح نشود نمی‌توان از مفهوم «وجود» بمعنایی که در فلسفه اسلامی مورد نظر است، استفاده کرد.

بنابراین ملاصدرا برای توجیه تکثر در یک مرتبه، از الگوی حکمای مشاء و اشراق یعنی الگوی «قابل و فاعل» استفاده نکرده است بلکه به الگوی جدید یعنی الگوی «فاعل و جهات متکثر در او» تمسک

۳۶. همان، ج ۱، ص ۵۳.

۳۷. همان، ج ۵، تصحیح رضا محمدزاده، ۱۳۸۱، ص ۳۴۵.

۲. تکثر در خیال منفصل

در آثار افلاطون به عالمی اشاره شده که می‌توان آن را تا حدی شبیه عالم خیال منفصل در آراء سهروردی دانست و شاید بهمین خاطر است که افرادی مثل شهرزوری معتقدند افلاطون، سقراط، فیثاغورس، انابادلس و حکمای اقدم دیگر همانگونه که به ثبوت مثل نوریه عقلیه افلاطونیه معتقد بودند، به مثل خیالیه معلقه که مکان و محل ندارند نیز اعتقاد داشتند.^{۳۸} افلاطون در هنگام بیان مراحل ادراک محسوسات، مرحله سوم را که بعد از دو مرحله خیال و عقیده است، مرحله‌یی می‌داند که ما با استفاده از فرضیات شروع به تعقل یا استدلال (دیانونیا) می‌کنیم و متعلق معرفتمان، مفاهیم ریاضی یا صور واسطه (ماتماتیکا) است. از نظر او این صور بالاتر از محسوساتند زیرا ازلی و ابدیند اما پایینتر از مثلند زیرا همانندهای زیادی دارند و مانند مثل یگانه نیستند.^{۳۹}

ارسطو در چند مورد به این نظر افلاطون اشاره کرده و می‌گوید: «افلاطون می‌گوید که در کنار محسوسات و ایده‌ها (مثل) چیزهای ریاضی وجود دارند که دارای موضعی میانیند.» از نظر ارسطو ویژگی دیگر نظریه افلاطون اینست که اعداد در کنار و مستقل از محسوسات وجود دارند.^{۴۰} او می‌گوید «منظورم اینست که چیزهای ریاضی را بین مثل (صور) و محسوسات قرار می‌دهد، مانند چیزهای سومی در کنار صور و چیزهای این جهان.»^{۴۱} از نظر کاپلستون نمی‌توان این عالم را تنها یک فرض ذهنی دانست

۳۸. شهرزوری، شمس‌الدین، شرح حکمة الاشراق، تصحیح حسین ضیائی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۵۵۲.

۳۹. افلاطون، جمهوری، ص ۵۰۹-۵۱۱.

۴۰. ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب یکم، b ۹۸۷.

۴۱. همان، کتاب یازدهم، ۱۰۵۹ b.

جسته است. در دیدگاه حکیم متعالیه، تمام جهان از یک فاعل یعنی «حقیقت وجود» ناشی می‌شود و بر همان نیز قائم است و هرچه در مراتب پایینتر هست ریشه در مراتب بالاتر دارد. چنین نیست که جهان حاصل ترکیب فعل یک فاعل و قبول یک قابل باشد. در این اندیشه راهگشا، مَحَط وحدت و کثرت یک چیز است و آن چیز همان «حقیقت وجود» است، حقیقتی که دارای تشکیک طولی و عرضی است. ملاک تشکیک اینست که «مابه‌الاشتراک» و «مابه‌الامتیاز» تمام مراتب و افراد، یک چیز باشد و این امر هم در مراتب طولی جاری است هم در یک مرتبه. یعنی این «وجود» است که هم در مراتب طولی منشأ تکثر و وحدت است هم در مراتب عرضی.

در یک جمع‌بندی درباره رابطه وحدت و کثرت بنظر می‌رسد که فقط در حکمت متعالیه است که موضوع و مَحَط وحدت و کثرت یک چیز است، یعنی حقیقت وجود هم واحد است هم کثیر؛ زیرا در نظر حکمای پیش‌سقراطی محط وحدت، عنصر اولی و موضوع کثرت اشیائند. در نگاه افلاطون موضوع وحدت مثال خیر یا هر یک مثل است و موضوع کثرت سایر مثل یا افراد محسوس هر یک از مثل و سایه‌ها هستند، در دیدگاه ارسطو موضوع وحدت، جوهر محرک نامتحرک یا فکر فکر است و موضوع کثرت جواهری که ترکیبی از ماده و صورتند. در نظریه فارابی و ابن‌سینا نیز محط وحدت، ذات واجب تعالی است و مثار کثرت، سایر ممکنات. در نگاه سهروردی نیز وحدت نمی‌تواند جز در نور الانوار باشد و در ماسوا فقط انوار کثیری با درجات متفاوت خواهیم داشت. و بالاخره در اندیشه عرفا نیز فقط وجود حق تبارک و تعالی دارای وحدت است و کثرت در مظاهر آن راه می‌یابد.

■ ابن سینا بعد از نفی غایت داشتن افعال مبادی عالیّه و بعد از بیان اینکه محرک افلاک باید قوه‌ی نفسانی و غیر عقلی باشد، به این امر اشاره می‌کند که افلاک باید دارای غایاتی باشند که به آنها تشبیه پیدا کنند و این غایات همان عقول مفارق هستند.

منفصل در نگاه سهروردی و ملاصدرا عالمی است که فقط شامل صور ریاضی و مقوله کم نیست بلکه شامل تمام مقولات است.

فارابی و ابن سینا معتقد به عالم خیال منفصل نیستند زیرا مجرد مثالی را قبول ندارند و فقط به مجرد عقلی قائلند. آنها می‌دانستند که نمی‌توان برای تدبیر عالم ماده که عالمی جزئی است به عقول که امور کلیند اکتفا کرد. بنابراین معتقد به وجود افلاک شدند، افلاکی که دارای اراده کلی و جزئی و در نتیجه نفوس جزئی و کلی هستند. مقدرات عالم جزئی در نفوس این افلاک وجود دارد و بهمین سبب است که افرادی مثل پیامبران در بیداری یا افراد عادی در رؤیا می‌توانند با اتصال به نفوس این افلاک از امور آینده یا گذشته باخبر شوند.^{۴۳} بنابراین با اینکه آنها منکر عالم خیال بمعنایی که مورد نظر سهروردی است، هستند در عمل ناچار شدند که نفوسی برای افلاک قائل شوند که کار همان عالم خیال را انجام می‌دهد؛ یعنی صور تمام امور جزئی عالم ماده در آن نفوس فلکی وجود دارد و نفوس افرادی که در هنگام مرگ به مرتبه کمال عقلی نرسیده‌اند به بدنه افلاک متصل می‌شود تا با استفاده از آن بتواند امور خوب یا بد را تخیل کند و در نتیجه، لذت یا دردی ایجاد شود.^{۴۴}

تکثر در نفوس فلکی از دو طریق حاصل می‌شود: یکی از طریق عقلی که خالق آنها هستند و دیگری از طریق امور مادی‌یی که تحت تأثیر این افلاک قرار دارند. از نظر فارابی خدا یا «واحد» که «واجب الوجود» است عقلی است که هم عاقل است، هم معقول. او

۴۲. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۸۷.

۴۳. ابن سینا، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، دانشگاه تهران ۱۳۶۳، ص ۱۱۸.

۴۴. همو، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۴۶۹ - ۴۷۳.

بلکه افلاطون به آن نوعی نگاه هستی‌شناسانه دارد. بنابراین از نظر افلاطون، ریاضیدان از جزئیات معقول سخن می‌گوید نه از جزئیات محسوس و نه از کلیات.^{۴۵} آیا این امر نشان می‌دهد که افلاطون به وجود عالمی واسطه اعتقاد دارد، عالمی که در میان عالم محسوسات و عالم مثل قرار می‌گیرد؟

چون این عالم میانی بعد از عالم مثل و قبل از عالم محسوسات قرار دارد، تکثر در صور ریاضی باید ریشه در تکثر مثل داشته باشد زیرا تکثر در سایه، ناشی از تکثر در صاحب سایه است. اگر تکثر در صور ریاضی، تکثر افرادی باشد با عالم مثل معلقه شباهت زیادی دارد اما به نظر نمی‌رسد چنین چیزی مورد نظر افلاطون باشد. احتمالاً منظور افلاطون از عالم صور ریاضی، عالمی است که نه مجرد عالم مثل را دارد و نه تکثر و جزئیت عالم مادی را، بلکه عالمی است که امور ریاضی در آن تکثر نوعی دارند. بنابراین نمی‌توان این عالم واسطه را خیال منفصل بمعنایی که در نظر سهروردی و ملاصدراست، دانست زیرا بنا بر نظر این حکما تمام افراد جزئی در عالم ماده دارای فردی در عالم مثال معلقه هستند. یعنی این عالم نیز باید تکثر افرادی داشته باشد. از طرف دیگر عالم مثال



می‌تواند به خودش علم داشته باشد و این علم به خود، موجب صدور یا فیضان «واحد» دیگری می‌شود که «عقل اول» نامیده می‌شود. این عقل دو جنبه پیدا می‌کند زیرا هم به خود، که امری ممکن است، می‌اندیشد و هم به واجب‌الوجود نظر دارد. از اولین اندیشه، ماده فلک نهم صادر می‌شود و از دومی عقل دوم، و این روند تا ایجاد فلک اول و عقل دهم یا عقل فعال ادامه می‌یابد. عقل فعال، واسطه فیض است بین جهان ماده و خدا؛ همچنین واحدی است که ضدی ندارد و منحصر در فرد است. او دارای همه صور موجودات است اما بصورت منتزع از ماده و بصورتی که کثرت آنها منافی با وحدت آن نیست؛ به موجودات عالم ماده صورت افاضه می‌کند و سبب کمال آنها می‌شود و از همه مهمتر ذاتاً بالفعل است تا محتاج به بالفعل دیگری نباشد هرچند خود در ذات و وجود خود، محتاج به خدا و فیض اوست.^{۴۵}

ابن سینا بعد از نفی غایت داشتن افعال مبادی عالیه و بعد از بیان اینکه محرک افلاک باید قوه‌ی نفسانی و غیر عقلی باشد، به این امر اشاره می‌کند که افلاک باید دارای غایاتی باشند که به آنها تشبه پیدا کنند و این غایات همان عقول مفارق هستند. او در توجیه کثرت عقول بیانی تازه دارد. از آنجا که حرکات افلاک مختلف است باید عقول که غایات آنها هستند نیز مختلف باشند. او این فرض را رد می‌کند که یک عقل باشد و اختلاف حرکات افلاک بواسطه در نظر گرفتن نفع هر فلک باشد؛ زیرا در این صورت عالی باید به سافل توجه کند و این امری محال است.^{۴۶} او برای اثبات عقول مفارق از نامتناهی بودن حرکت دوری فلک نیز استفاده می‌کند؛ زیرا قوای مادی نمی‌توانند دارای قدرت نامتناهی باشند و نفس فلک نیز بتنهایی برای توجیه حرکت افلاک کافی نیست. و این از آن روست

که انگیزه او برای تحریک افلاک، خروج خودش از قوه به فعلیت است، و لذا برای تحریک احتیاج به موجودی دارد که کمالات آن بالفعل باشد.^{۴۷}

تعداد عقول حداقل باید ده تا باشد اما دلیلی وجود ندارد که تعداد بیشتر از این محال باشد.^{۴۸} آنچه در نظریات فارابی و ابن سینا تازگی دارد نظریه عقول دهگانه است. در این نظریه هر عقلی بواسطه اندیشیدن به خود یا دیگری باعث بوجود آمدن عقل یا فلکی دیگر می‌گردد. آنها از یک طریقه برای توجیه صدور کثیر از واحد استفاده می‌کنند، یعنی از طریق «وجود حیثیات کثیر» در صادر اول. عقل اول، اولین موجود ممکن‌الوجود و جوهری عقلی است و با تعقل حیثیات مختلف خود، موجودات بعدی را به وجود می‌آورد.^{۴۹} عجیب است که ابن سینا این طریق توجیه تکثر یعنی «وجود حیثیات کثیر» در صادر اول را در عقل آخر یعنی عقل فعال به کار نمی‌بندد تا کثرت عالم خیال را توجیه کند. شاید فکر می‌کرد که تعداد حیثیات موجود در این عقل برای توجیه کثرت افرادی عالم خیال جوابگو نیست و حتماً باید ماده‌ی باشد که بتواند این تعداد صور را قبول کند.

شیخ اشراق، نظریه عقول دهگانه را قبول ندارد زیرا اگر تعداد عقول منحصر به ده باشد آنگاه عالم ماده شگفت‌انگیزتر و متنوعتر از عالم نور خواهد بود و توجیهی برای کثرت بشمار کواکب، بخصوص در فلک ثوابت، وجود ندارد. بنابراین، تعداد عقول باید

۴۵. فارابی، السیاسة المدنیة، تصحیح فوزی متری بخار، تهران، الزهراء، ۱۳۶۶، ص ۱۲-۳۹.

۴۶. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ص ۳۰-۳۰۱.

۴۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۰۳.

۴۸. همان، ص ۲۲۰-۲۲۱.

۴۹. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ص ۳۱۶.

و نور عرضی تلقی می‌شوند. این انوار از جانب نور الانوار بر هر یک از انوار طولیه تاییده می‌شود و هر نور طولی عالی هم بر انوار طولی سافل چنین نوری می‌تاباند. بنابراین، بر هر نور سافل، از ناحیه تمام انوار ما قبل خود، نوری اشراق می‌شود و آن نور نیز تمام انوار مافوق را مشاهده می‌کند. به این ترتیب با زیاد شدن انوار اشراقی و مشاهده، جهات کثرت بصورت تصاعدی بالا می‌رود. در مجموع باید گفت در نظام نوری بجای

بسیار بیشتر از این عدد باشد و مشاهدات عرفانی نیز مؤید این امر است.^{۵۰} در نگاه او «نور الانوار» از جمیع جهات واحد است و لذا براساس قاعده الواحد، باید صادر اول نیز نوری واحد و مجرد باشد.^{۵۱} «نور اقرب» همانند شعاعی، همراه نور الانوار و حاصل اشراق آنست، اشراقی که بسبب صلاحیت قابل و عشقی است که سافل به عالی دارد.^{۵۲} انوار بعدی از نور اقرب ایجاد می‌شوند و حاصل «اشراق» نور به بالا به نور

■ سه‌رودی با تحلیل صور موجود در آینه و آب

و صور خیالی انسان و با توجه به محال بودن انطباع کبیر در صغیر

به این نتیجه می‌رسد که آنها نمی‌توانند در آینه یا قوه خیال ما باشند،

پس باید در عالم دیگری جدا از عالم ماده باشند.

عقول از انوار صحبت می‌شود اما طرح و الگوی آن شبیه همان نظام مشائی است؛ یعنی یک کثرت طولی و یک کثرت عرضی وجود دارد با این تفاوت که (۱) کثرت عرضی در «انوار عرضیه» حاصل آخرین نور طولی نیست. (۲) در نظریه انوار، برای هر نور فقط دو جهت فقر و غنا وجود دارد در حالیکه در نظریه عقول برای هر عقل علاوه بر جهت فقر و غنا یک جهت امکان ماهوی هم وجود دارد. چون شیخ اشراق، تفکیک متافیزیکی اشیاء به وجود و ماهیت را قبول ندارد، برای انوار امکان ماهوی در نظر نمی‌گیرد. (۳) شیخ اشراق برای توجیه کثرت انوار در نظریه خود، از تفاوت انوار حاصل از «اشراق» و

پایین و «مشاهده» نور بالا توسط نور پایین است. او این انوار را که رابطه علی و معلولی دارند «انوار قاهره اعلون» یا «امتهات» می‌نامد. تعداد این انوار، بسیار است؛ بعضی از آنها ایجادکننده فلک و برخی بوجود آورنده ستارگان هستند و نمی‌توان گفت عالم ماده از آخرین نور صادر شده است زیرا در اینصورت قدرت نوری این نور سافل بیشتر از قدرت نوری انوار عالی خواهد بود.^{۵۳}

از هر نور مجرد طولیه علاوه بر نور بعدی، یک فلک نیز صادر می‌شود؛ زیرا هر نور قاهر دو جنبه فقر و غنا دارد؛ از جنبه اول که حالت ظلمانی دارد، فلک و از جنبه دوم که حالت نورانی دارد، نور مجرد بعدی صادر می‌شود. فلک ثوابت از مشارکت اشعه ضعیف هر یک از انوار طولیه به وجود می‌آید.^{۵۴} علاوه بر این انوار طولی که نور جوهری هستند انوار دیگر بنام «سوانح» وجود دارند که محتاج به محل و موضوعند

۵۰. سه‌رودی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۱۵.

۵۱. همان، ص ۱۲۶.

۵۲. همان، ص ۱۳۳-۱۳۴.

۵۳. همان، ص ۱۳۰-۱۴۰.

۵۴. همان، ص ۱۴۲-۱۴۳.



«مشاهده» کمک می‌گیرد و کثرت تصاعدی این اشراقات و مشاهدات می‌تواند توجیه خوبی برای کثرت بسیار زیاد «برازخ» باشد.

سهروردی اولین کسی است که دلایلی برای اثبات خیال منفصل می‌آورد. باید توجه داشت که عالم مثالی که او تصویر کرده، در قوس نزول است و بعدها در عرفان و حکمت متعالیه «برزخ نزولی» نامیده شده است. او با تحلیل صور موجود در آینه و آب و صور خیالی انسان و با توجه به محال بودن انطباق کبیر در صغیر به این نتیجه می‌رسد که آنها نمی‌توانند در آینه یا قوه خیال ما باشند، پس باید در عالم دیگری جدا از عالم ماده باشند. از نظر او همانطور که تمام حواس در بدن به حس مشترک برمی‌گردند، تمام قوا در نور مدبّر نیز به یک قوه برمی‌گردند، قوه‌یی که ذاتی نورانی و فیاض دارد. این قوه، تمام امور را درک می‌کند اما تا وقتی در حال تدبیر بدن است بدون ابزار مادی مثل چشم یا قوه خیال نمی‌تواند چیزی را ببیند یا تخیل کند. البته برای «اصحاب عروج» که از ظلمات دور شده و از بدن جدا می‌شوند مشاهده بدون ابزار ممکن خواهد شد و آنها می‌توانند انوار عالم اعلی و حتی نور الانوار را مشاهده کنند زیرا در آنجا حجابی وجود ندارد. تمام قوای بدن، از جمله قوه خیال، سایه‌ای هستند از آنچه در نور مدبّر و اسفهبندی است. بنابراین، قوه خیال، مظهر آن صور است، نه محل انطباق آنها، و نور مدبّر بواسطه اشراق بر این قوه، آن صور را می‌بیند، همانطور که بر اثر اشراق بر چشم، صور مقابل آنرا می‌بیند.^{۵۵}

سهروردی خیال را مخزنی برای صور نمی‌داند زیرا اگر چنین بود آن صور می‌بایست نزد نفس حاضر و مورد ادراک آن قرار گیرند در حالیکه ما در نفس خود در هنگام عدم تخیل، چیزی برای ادراک

■ هر چند

بعضی از عرفایی که

متأثر از مکتب مشائی هستند

وجود عالم مثال را نفی کرده‌اند

و عقیده به آنرا خیالات فاسده می‌دانند،

اما در کتب بزرگان این فن مثل ابن عربی

و قونوی بتفصیل درباره این عالم

صحبت شده است.

نمی‌یابیم. از نظر او این صور در عالم ذکر، یعنی عالم انوار اسفهبندیه مربوط به افلاک، حضور دارند و نور اسفهبندی و مدبّر انسان، آن صور را در همان عالم ذکر و «مثل معلقه»، بکمک قوه خیال مشاهده می‌کند.^{۵۶} به نظر او ممتنع است که صور خیالی و صوری که در آینه هستند، در محلی از مغز یا در جسم آینه باشند زیرا انطباق کبیر در صغیر لازم می‌آید. این استدلال شیخ اشراق قرینه دیگری است بر این امر که او قوه خیال را مادی می‌داند.^{۵۷} اینگونه صور، معلق و بدون محل هستند و فقط مظاهری دارند. تخیل، مظهر صور خیالی است و آینه، مظهر صور مرآتیی بدون آنکه صورتی در خود اینها موجود شود.^{۵۸}

تکثر صور در عالم مثال را می‌توان از چند جهت بررسی کرد. این تکثر از یک جهت ناشی از تکثر در انواری است که این مرتبه را به وجود می‌آورند یعنی انوار سانحه حاصل از مشاهده. تعداد این انوار بسیار زیاد است زیرا تعداد انوار طولی بسیار زیاد است و هر نور طولی تمام انوار بالاتر را مشاهده می‌کند. تفاوت

۵۵. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۵.

۵۶. همان، ص ۲۰۹.

۵۷. حسن زاده آملی، حسن، دورساله مثل و مثال، قم، طوبی،

۱۳۸۲، ص ۱۹۴.

۵۸. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۲.



انوار طولی از حیث شدت و ضعف باعث می‌شود که عالم مثال نیز دارای مراتب مختلفی شود. بنابراین در آنجا نیز عالم عناصر و افلاک داریم و گفته شده که «جائلق» و «جائبرص» از شهرهای عالم عناصر و «هورقلیا» از شهرهای عالم افلاک مثالی هستند.^{۵۹} از جهت دیگر در عالم مثال صور مستنیر و ظلمانی وجود دارد که اولی برای سعادت و دومی برای اشقیاء است. سهروردی توضیح نمی‌دهد که صور ظلمانی در این عالم چگونه به وجود می‌آیند اما شاید همانگونه که جنبه فقر در انوار طولی باعث به وجود آمدن برازخ می‌شود، جنبه فقر در انوار عرضیه حاصل از مشاهده نیز باعث به وجود آمدن صور ظلمانی می‌گردد. البته او معتقد است بعضی از صور مثالی، حاصل انوار مدبره فلکیه‌اند زیرا این انوار می‌خواهند در عالم مثال برای مصطفین یا مستبصرین مظاهری داشته باشند و اینگونه صور، صوری نورانیند که آریحیه (خوش خلقی) روحانی دارند.^{۶۰}

علاوه بر این دو جهت کثرت که مربوط به انوار فاعلی بیرون از عالم مثال است در خود عالم مثال نیز عواملی وجود دارند که باعث ایجاد کثرت می‌شوند. برای نمونه، عالم مثال همانند عالم حسی دارای حرکت دائمی است و عنصریات آن بطور مداوم بواسطه افلاک و کواکب مثالی که دائماً در حال حرکت هستند، استعدادات مختلفی را پذیرا می‌شوند و این امر موجب بوجود آمدن انواع بینهایتی از صور می‌شود. علاوه بر این، هرگاه در عالم حسی چیزی در مقابل اجسام صیقلی قرار می‌گیرد یا تخیلی حیوانی تحقق می‌پذیرد، در عالم مثال صورتی پدیدار می‌گردد که با از بین رفتن مقابله یا تخیل ناپود می‌گردد.^{۶۱}

هرچند بعضی از عرفایی که متأثر از مکتب مشائی هستند وجود عالم مثال را نفی کرده‌اند و عقیده به آنرا

خیالات فاسده می‌دانند،^{۶۲} اما در کتب بزرگان این فن مثل ابن عربی و قونوی بتفصیل درباره این عالم صحبت شده است. ابن عربی در باب هشتم فتوحات از مشاهدات خود در این عالم که آنرا «ارض حقیقت» می‌نامد بتفصیل، گزارش داده است.^{۶۳} و قونوی تقسیم این عالم به متصل و منفصل را متذکر شده و علت تفکیک را دخالت یا عدم دخالت قوای ادراکی در ادراک آن صور دانسته است.^{۶۴} منظور او از دخالت قوای ادراکی اینست که وجود صور مثال منفصل مستقل از قوای ادراکی ماست اما صور موجود در خیال متصل، حاصل عملکرد قوای ادراکی ما. برای مثال خاطرات ما یا صور اختراعی ما که حاصل تجزیه و ترکیب صور به دست آمده از حواس است در عالم خیال متصل قرار دارند.

در نگاه ابن عربی و شارحان او، کثرت ابتدا در صفات است و بتبع آن در اسماء ظاهر می‌شود. تکثر در صفات ناشی از مراتب غیبیه ذات است، مراتبی که همان مفاتیح غیبند و این مفاتیح، همان معانی معقوله در مرتبه غیب وجود حق تعالی هستند. این معانی که موجب تعیین شئون و تجلیات حق تعالی هستند از قبیل موجودات عینیه نیستند و هرگز هم داخل وجود نمی‌شوند. وجود حق تعالی در مراتبی که همان اسمائند، متعین می‌شود و این تعینات، نه

۵۹. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۵۹۴.

۶۰. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۳۲۳-۳۲۲.

۶۱. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۵۵۴.

۶۲. ابن ترکه، صائن الدین، تمهید القواعد، تصحیح

سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۲۹۹.

۶۳. ابن عربی، الفتوحات المکیة، قاهره، الهيئة المصرية العامة

للکتاب، ۱۳۹۲، ص ۲۵۷-۲۵۵.

۶۴. قونوی، صدرالدین، تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی،

تصحیح نجفقلی حبیبی، قم، نشر بخشایش، ۱۳۸۱، ص ۶۶.



در عین بلکه در عقل موجودند اما آثار و احکام آنها در وجود عینی تحقق پیدا می‌کند. راه دیگری برای توجیه این تکثرات، وجود تکثر در علم ذاتی حق تعالی است. علم خدا به ذاتش از طریق ذاتش، موجب علم او به کمالات ذاتش در مرتبه احدیت می‌گردد و محبت (حب الله) الهی اقتضا می‌کند که تمام این کمالات، تک‌تک و بصورت متعین ابتدا در حضرت علمیه او ظهور کنند و سپس در حضرت عینیه.^{۶۵}

بیان دیگر برای توضیح تکثر در عالم مثال و در سایر عوالم، استفاده از مفهوم تناکح است. نکاح اول، اجتماع اسماء ذاتیه یا همان مفاتیح غیب است و حاصل آن ایجاد عالم معانی و حقایق می‌باشد. نکاح دوم، اجتماع اسماء الهیه و حروف ربانیه است که موجب ظهور عالم ارواح نوریه می‌شود. نکاح سوم، اجتماع ارواح است و عالم مثال را پدید می‌آورد که شامل نفوس و عناصر بسیط می‌گردد. از تناکح چهارم در عناصر بسیط، صور مرکبات محقق می‌گردند و الی آخر.^{۶۶} باید توجه داشت که بر طبق اندیشه عرفانی تمام این تکثرات در ظهورات وجود حق تبارک و تعالی رخ می‌دهد و تکثر در این دیدگاه بمعنای انفصالی آن نیست بلکه تکثر بمعنای تقید بیشتر است.

در نگاه ملاصدرا اولین موجودی که از ذات احدی نشئت می‌گیرد و کثرت را محقق می‌سازد، وجود منبسط است. این لایه را که عمیقتر از وجودات خاصه است و همانند وجودات خاصه، اصالت و حقیقت دارد «عما»، «مرتبة الجمع»، «حقیقة الحقایق» و «حضرة احدیة الجمع» می‌نامند. انشاء این وجود به طریقه علیت نیست زیرا لازمه علیت از چنین علیت، مابینت علت و معلول است و چنین چیزی فقط درباره موجودات خاصه و متعینه، از حیث

■ در نگاه ابن عربی و شارحان او،

کثرت ابتدا در صفات است و بتبع آن

در اسماء ظاهر می‌شود. تکثر در صفات

ناشی از مراتب غیبیه ذات است، مراتبی که

همان مفاتیح غیبند و این مفاتیح، همان

معانی معقوله در مرتبه غیب وجود

حق تعالی هستند.

تعیین آنها و اتصاف هر یک از آنها به عین ثابتش، می‌تواند معنا داشته باشد. این موجود مطلق، دارای «وحدت حَقّه ظَلِیه» است، وحدتی غیر عددی، غیرنوعی و غیرجنسی که شامل تمام کثرات ناشی از وجودات خاصه می‌گردد و بنابراین در عین کثرت، وحدت و در عین وحدت، کثرت وجود دارد.^{۶۷}

از نظر ملاصدرا این حرف حکمای قبلی که عقل اول، اولین صادر است (و خود ملاصدرا نیز گاه آنرا بیان کرده است)^{۶۸} حرفی مجمل است که در مقایسه بین عقل اول و سایر موجودات متعین، متباین و دارای آثار مختلف معنا دارد زیرا عقل اول نیز در تحلیل ذهنی ما، به وجود مطلق و ماهیت خاص و امکانی، قابل تحلیل است.

وقول الحكماء ان أول الصوادر هو العقل الاول

بناءً علی أن الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد،

کلام جملی بالقیاس الی الموجودات المتعینه

۶۵. فیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۴۴.

۶۶. قونوی، صدرالدین، مفتاح الغیب، به همراه شرح

ابن‌فناری، تهران، مولی، ۱۳۸۴، ص ۳۷۸-۳۸۴.

۶۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه،

ج ۲، ص ۳۵۲.

۶۸. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح

سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا،

۱۳۸۲، ص ۱۷۲.

■ براساس اصالت و تشکیک وجود،
هر مرتبه از هستی، علت برای مراتب
پایینتر است و بر اساس قاعده «امکان
اشرف»، از وجود مراتب پایین می توان
به وجود مراتب بالا پی برد.

المتباینه المتخالفة الاثار. فالأولية هاهنا بالقياس
الى سائر الصوادر المتباینة الذوات والوجودات
والا فعند تحليل الذهن، العقل الأول الى وجود
مطلق و ماهية خاصة و نقص و إمكان حکمنا
بأن أول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط و
يلزمه بحسب كل مرتبة ماهية خاصة و تنزل
خاص يلحقه إمكان خاص.^{۶۹}

بنابراین باید صادر اول را وجود منبسطی دانست
که دارای مراتب است و بحسب هر مرتبه‌یی دارای
ماهیت خاصی می‌گردد که عقل اول، اولین مرتبه از
این مراتب است. این تفاوت بین صادر اول و عقل
اول در کتب عرفای قبلی مثل قونوی هم ذکر شده
است.^{۷۰}

در نگاه ملاصدرا، براساس نظریه وحدت تشکیکی
وجود، عالم وجود دارای مراتب طولی خواهد بود،
مراتبی که در شدت و ضعف تفاوت دارند و هر مرتبه
بالا تر، علت برای مراتب پایینتر است و علت همه
مراتب نیز مرتبه واجب‌الوجودی می‌باشد. در توجیه
پیدایش کثرت طولی از وحدت با توجه به مبانی
حکمت متعالیه می‌توان گفت که فیض اول، وحدت
بالذات دارد زیرا از «اول» تعالی فائض شده است، و
کثرت بالعرض دارد؛ زیرا ماهیت، بدون هیچگونه
جعل و فقط بسبب نقص ذاتیش به آن لاحق شده
است:

إن للفيض الأول وحدة بالذات من جهة كونه
موجوداً فائضاً عن الأول و له كثرة بالعرض من
جهة لحوق الماهية به من غير جعل و تأثير بل
لضرورة قصور ذاته عن ذات الأول تعالی فبجهة
وجود ذاته المعقولة له صدر عنه شيء و من
جهة مشاهدة معبوده و وجوبه و عشقه له شيء
و من جهة ماهيته و إمكانه و فقره شيء الأشرف
بالأشرف و الأخس بالأخس. ثم يزيد التکثر
فی الأسباب فيزداد الكثرة فی المسببات و
الكل منسوب اليه تعالی بالذات.^{۷۱}

باین ترتیب (۱) از تعقل ذات واجب تعالی، عقل
بعدی، (۲) از تعقل ذات خودش از حیث واجب بالغير
بودن، نفس و (۳) از تعقل خودش از حیث ممکن
بودن، جرم فلکی به وجود می‌آید. تعداد عقول باندازه
تعداد اجرام متحرک و نفوس مدبر آنهاست و غیر از
خدا کسی تعداد آنها را نمی‌داند.

و العقول أعلاها مرتبة و أقربها منزلة من الحق
و أشدها عبودية و عشقاً له. فعددها علی عدد
الأکر و عدد مدبراتها. فجنود الله كثيرة لا يعلم
عددها إلا هو كما قال: «و ما يعلم جنود ربك
إلا هو»^{۷۲، ۷۳}

اینگونه توجیه کثرت طولی، ریشه در نظرات حکما
و عرفای قبل از ملاصدرا دارد. مفاهیم صدور و فیض
از میراث افلوطین است. مطرح کردن دو جنبه امکان
و وجوب یا ماهیت و وجود در عقول، حاصل افکار
فارابی و ابن‌سیناست و اعتقاد به وجودی که اطلاق
شرط آن باشد یعنی وجود منبسط امکانی از توجه به

۶۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۳۵۲.

۷۰. حسن‌زاده آملی، دورساله مثل و مثال، ص ۲۶.

۷۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۳۵۲.

۷۲. همان، ص ۱۷۴.

۷۳. مدثر، ۲۴.

کتب عرفانی به دست می‌آید. هنر ملاصدرا در این بود که با استفاده از نظریات حکما و عرفا و براساس مبانی خود به نظریه‌ی جامع‌تر رسید، نظریه‌ی که در پرتو آن هم وجود منبسط داریم، هم عقول.

برای فهم نظر ملاصدرا درباره عالم مثال منفصل ابتدا باید به مبانی وجودشناختی او پردازیم. براساس اصالت و تشکیک وجود، هر مرتبه از هستی، علت برای مراتب پایینتر است و بر اساس قاعده «امکان اشرف»، از وجود مراتب پایین می‌توان به وجود مراتب بالا پی برد؛ زیرا وجود باید از واجب‌الوجود، که غیرمتناهی در کمال و فعلیت است، تنزل کند تا به پایینترین مرتبه برسد که هیولای اولی است و در امکان و قوه بینهایت می‌باشد. باین ترتیب قوس نزول ایجاد می‌شود.^{۷۴} از طرف دیگر، براساس حرکت جوهری و براساس قاعده امکان اخس، می‌توان از وجود مرتبه اشرف پی برد که وجود با حرکت جوهری و در سیر صعودی خود بدون هیچگونه طفره‌ی بسوی مبدا خود برمی‌گردد. باین ترتیب قوس صعود ایجاد می‌شود.^{۷۵}

براساس این مبانی است که می‌توان در حکمت متعالیه به وجود عالم مثال در قوس نزول معتقد شد؛ زیرا وجود عالم ماده مستلزم اینست که عوالم بالاتر تمام مجرد یا نیمه‌مجرد نیز وجود داشته باشند. عالم مثال که نیمه‌مجرد است غیر از عالم مثل افلاطونی است که مجرد تام می‌باشد و در واقع بین آن عالم و عالم ماده واقع می‌شود زیرا عالم مثل افلاطونی نمی‌تواند بطور مستقیم با عالم ماده رابطه داشته باشد و آنرا تدبیر کند. عالم مثال، معلول عالم مثل افلاطونی است و بهمین سبب تکثر موجود در عالم مثال باید ناشی از تکثر موجود در عالم مثل افلاطونی باشد. نحوه قیام موجودات عالم مثال، قیام صدوری نسبت

به علت خودشان است و بنابراین تکثر آنها ناشی از جهات متفاوت موجود در علت فاعلی آنهاست.^{۷۶} در آن مرتبه از عالم وجود که در رتبه‌ی قبل از عالم ماده و حس است، ماده‌ی نیست تا توجیه‌کننده تکثر در افراد یک نوع باشد. ملاصدرا می‌گوید:

إن اختلاف الآثار إما لاختلاف فی القابل أو لاختلاف فی الفاعل و إذا كان الأثر لا قابل له فهو لاختلاف الفاعل لا محالة و إذا كان آثار العقول مختلفة و ليس إلاختلاف بین الآثار بمجرد اختلاف القابل إذ القوابل و استعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع أنه لا قابل للقوابل و لا لاختلاف تلك الفعالة إذ لا اختلاف بينها إلا بالکمال و النقص فيجب أن يكون اختلاف آثارها أيضا علی هذا المنوال.^{۷۷}

در این عبارت، ملاصدرا به ما توجه می‌دهد که تفاوت آثار یک موجود عقلی — در اینجا مثل افلاطونی و عقول عرضیه — نمی‌تواند ناشی از تفاوت در قابل باشد، زیرا چنین نیست که از قبل، قابلی وجود داشته باشد تا عقل با تأثیر گذاردن بر آن، چیزی را خلق کند بلکه خود عقل با یک اضافه اشراقیه، موجود پایینتر را به وجود می‌آورد. بنابراین وقتی یکی از عقول عرضی، مثلاً مثل انسان، می‌خواهد افرادی در مرتبه عالم مثال ایجاد کند، چنین نیست که با ایجاد حرکت در ماده‌ی مثالی این کار را انجام دهد بلکه کافی است که افراد مختلف با عوارض مختلف را تصور کند تا آنها ایجاد

۷۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ج ۷، تصحیح مقصود محمدی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۱.

۷۵. همان، ص ۳۳۴.

۷۶. بهایی لاهیجی، رساله نوریه در عالم مثال، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۱.

۷۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۵۶.

شوند. این صور ایجاد شده، معلول آن عقل و از شئون آن هستند، و لذا قیام صدوری به آن خواهند داشت و نیازی به داشتن مکان یا ماده ندارند که در آن حلول کنند.

فیاض لاهیجی معتقد است که می‌توان بر امتناع عالم مثال منفصل برهان آورد و برهان او در واقع، دلیلی است بر امتناع کثرت در عالم مثال. از نظر او صور عالم مثال، صور مقداری است و هر صورت مقداری قابل قسمت است و نیز هرچه قابل قسمت باشد دارای ماده است. بنابراین وجود صور مقداری بدون ماده، محال است. او معتقد است باید توجه کرد که نمی‌توان بین بُعد مکانی و بُعد جسمانی فرق گذاشت و اشکال کرد که فقط قسمت کردن انفکاک در بُعد مکانی، مستلزم وجود ماده است؛ زیرا حقیقت اینست که مطلق قبول قسمت، مستلزم ماده است چه قسمت وهمی باشد، چه قسمت انفکاک^{۷۸}.

به نظر می‌رسد این مقدمه که «هر صورت مقداری قابل قسمت است» نادرست است؛ زیرا در صور خیالی که صور مقداری نیز هستند تقسیم رخ نمی‌دهد. برای مثال وقتی که خطی را، بظاهر، در قوه خیال، تقسیم می‌کنیم آنچه در واقع اتفاق می‌افتد «تجدد امثال» است نه تقسیم. آنچه ما انجام می‌دهیم اینست که خط اول را نابود کرده و سپس دو خط جدید که جمع طول آنها برابر با طول خط اول است ایجاد می‌کنیم. بنابراین یک خلق جدید داریم نه یک تقسیم. در عالم مثال نیز چنین وضعی وجود دارد و تقسیم و تکرر صور مقداری نیازی به وجود ماده ندارد. همانطور که در خیال ما تکررات ناشی از تکرر جهات در فاعل یعنی نفس ماست، در عالم مثال نیز تکررات ناشی از وجود جهات متکثر در عقولی است که علت وجودی این صور هستند.

مشکل لاهیجی اینست که امکان بوجود آمدن اختلاف آثار از جانب فاعل را در نظر نمی‌گیرد و نمی‌تواند تکرر بدون ماده را تصور کند و این امری عجیب است، زیرا او شاگرد ملا صدرا است و همانطور که ملاحظه شد استادش چنین امکانی را بصراحت بیان کرده است.

فاضل تبتی، که از شاگردان حاج ملاهادی سبزواری است، با اتکاء به این قاعده که تکرر در افراد یک نوع بواسطه ماده یا عوارض آن است، این اشکال را مطرح کرده است که در عالم مثال که ماده وجود ندارد چگونه افراد یک نوع تکرر پیدا می‌کنند. باید توجه داشت که معتقدان به عالم مثال می‌گویند برای هر صورت طبیعی و شخصی در عالم ماده، یک صورت شخصی در عالم مثال وجود دارد. در غیر اینصورت، عالم مثال همان عالم مثل افلاطونی خواهد شد در حالیکه معتقدان به عالم مثال خود به تفاوت آن با عالم مثل افلاطونی واقفند. بنابراین ما نه می‌توانیم انواع موجود در عالم مثال را منحصر در یک فرد بدانیم چنانکه در عقول مجرد چنین است، و نه می‌توانیم این قاعده عقلی را مخصوص عالم طبیعت بدانیم. اگر کسی بخواهد عالم مثال را همانند نفس ما بداند که در آن صور خیالی بدون نیاز به ماده از نفس صادر می‌شوند ما می‌گوییم اشکال مذکور در این مورد هم مطرح خواهد شد؛ زیرا تکرر یا بماده و عوارض آنست یا بفاعل یا بغایت و در مرتبه خیالی نفس ما هیچکدام از این سه عامل وجود ندارد؛ زیرا اولاً ماده‌یی نیست، و ثانیاً فاعل و غایت تمام صور یک چیز است. اگر کسی بگوید که ادراکات مختلف باعث تکرر فاعل می‌شود، می‌گوییم این ادراکات اگر کلی باشند مشکل ما را که

۷۸. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، نشر سایه،

۱۳۸۳، ص ۶۰۴-۶۰۵.



تفاوت‌های جزئی در صور خیالی است حل نمی‌کنند و اگر جزئی باشند درباره آنها نیز این اشکال مطرح می‌شود که چگونه نفس این ادراکات مجرد ولی جزئی را به دست آورده است. او از حکیم سبزواری درخواست می‌کند تا به این اشکال جواب دهد.^{۷۹}

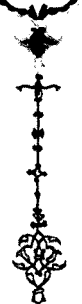
حکیم سبزواری در جواب این سؤال ابتدا بعنوان مقدمه هشت اصل و سپس چهار جواب را مطرح می‌کند که از میان آنها جواب دوم را بهتر می‌داند. این هشت اصل عبارتند از: (۱) علت تامه و ناقصه تفاوت‌هایی دارند. (۲) تشخیص هر چیز به نحوه وجود آن است و عوارض از لوازم تشخیصند. (۳) تشخیص که امری حقیقی و ذاتی است غیر از تمیز است که امری است نسبی. (۴) مطابق هر فردی در عالم دنیا، صور جزئی بدون ماده در عالم مثال وجود دارد و برای هر نوع در عالم ماده یک فرد عقلی در عالم مثل افلاطونی وجود دارد. (۵) هر نوع با قطع نظر از عوارض مفارقتش، واحد است. (۶) وجود، حقیقتی مشکک و نوعی واحد است که می‌تواند دارای مراتب مختلف و متکثر باشد و هر مرتبه دارای لوازمی است مختص به خود. (۷) عقول یا طولیند یا عرضی. در حالت اول، بین آنها رابطه علت و معلولی برقرار است و تعداد محدودی دارند اما در حالت دوم چنین نیست و تعداد آنها ممکن است نامتناهی باشد. (۸) منظور از لواحق ماده اموری مثل فصل و وصل و تأثر و انفعال است.^{۸۰} چهار جوابی که ایشان ارائه کرده عبارتند از: (۱) قاعده مذکور که تکثر یک نوع را معلول ماده و لواحق آن می‌داند در فضای مشائی که نفوس فلکیه و قوه خیال انسان را امور مادی می‌دانند، معنا دارد اما در فضای حکمت متعالیه و در مورد اموری مثال عالم مثال منفصل یا متصل که از نظر حکمای متعالیه، مجردند، جاری نمی‌شود. بعبارت دیگر این قاعده

وقتی جاری می‌شود که ما بخواهیم تکثر افراد یک نوع در یک عالم مادی را توجیه کنیم و معنای قاعده این نیست که هر جا یک نوع، تکثر افرادی پیدا کند باید در آنجا ماده‌یی وجود داشته باشد تا علت وقوع این تکثر باشد.

(۲) این قاعده مشمول صور مثالی نمی‌شود، زیرا تکثر افراد یک نوع در عالم مثال، فقط تکثر ماهوی و جزئی است نه تکثر ماهوی و وجودی و این قاعده فقط مشمول حالت دوم می‌شود. بعبارت دیگر افراد مثالی یک نوع، دارای وجودی اصیل نیستند که خاص آنها باشد بلکه همگی دارای وجودهای تطفلیند که در درون یک وجود واحد یعنی علم خدا قرار دارند. بنابراین وجودات خاص این افراد همان وجود طبیعی و متشئت آنها در عالم ماده است که بر طبق قاعده و بواسطه ماده متکثر شده‌اند. اما وجود مثالی آنها همانند وجود ماهیات در وجود علمی قضایی یا وجود قلمی و لوحی است، وجودی که بنحو کلی است. باید توجه داشت که در نفس ما نیز چنین تکثری وجود دارد و در واقع، صور خیالی در ما وجودی تطفلی دارند که وابسته به وجود نفس ماست، بهمین دلیل برای تکثر خود احتیاج به ماده ندارند.^{۸۱}

به این جواب حکیم سبزواری این اشکال وارد شده است که اگر موجودات برزخی بواسطه آنکه از مراتب «علم فعلی» حق تعالی هستند دارای وجود تطفلیند باید عقول طولی و عرضی و حتی حقایق مادی هم بهمین دلیل دارای وجود تبعی باشند. باید توجه داشت که این سخن فقط درباره صور حقایق در «علم

۷۹. سبزواری، ملاهادی، رسائل حکیم سبزواری، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، اسوه، ۱۳۷۶، ص ۵۳۳-۵۲۳.
۸۰. همان، ص ۵۲۴-۵۲۷.
۸۱. همان، ص ۵۲۷-۵۲۹.



عنایی» حق تعالی صحیح است، صوری که بنابر قول مشاء حقایق مرتسمه‌اند و بنا بر قول عرفا، اعیان ثابتة.^{۸۲} بنابراین نمی‌توان گفت که فقط فرد مادی، انسان، فرد بالذات انسان است بلکه تمام افراد مادی، مثالی و فرد عقلی از افراد انسان به حساب می‌آیند و وجود مستقل دارند. این واقعیت که افراد هر عالم پایینتر بنحو اعلی در عالم بالاتر وجود دارند، باعث نمی‌شود که وجود افراد خود این مرتبه دارای هویت و تشخیص خارجی نباشد.^{۸۳}

۳) وجود ماده، علت ناقصه است برای تحقق تکثر زیرا تکثر افراد یک نوع ناشی از الحاق تشخصات به طبیعت نوعیه است و در اصل دوم گفته شد که عوارضی که منشأ تشخیص هستند، در واقع نشانه تشخیصند و در حقیقت وجود شیء است که تشخیص را به وجود می‌آورد. البته همانطوریکه خود حکیم در ادامه سخن آورده‌اند، این تحلیل برای ایجاد تکثر در برزخ صعودی و مثال متصل کارساز است؛ زیرا کارهای ما در عالم مادی زمینه‌ساز ایجاد عوارض در موجودات برزخی در قوس صعود می‌شوند اما برای توجیه تکثر در مثال منفصل در قوس نزول باید به سراغ عقول عرضیه و نفوس کلیه و جهات متکثر در آنها رفت. برای توجیه تکثر صور در مثال مقید و متصل در نفس انسان باید به جهات و اغراض مختلف آن توجه کرد.

۴) سبزواری در راه حل چهارم از تشکیک وجود استفاده می‌کند و تعدد و تکثر افراد یک نوع را خاصیت بعضی از مراتب یعنی مرتبه مادی و مثالی می‌داند. از نظر او همانگونه که مادی بودن خاصیت یک مرتبه است و ماهیات نوعیه فقط در این مرتبه مقارن با ماده و لواحق آن هستند، تعدد ماهیات نوعیه به انحاء وجودات خاصه و تکثر آن به درجات و مراتب نیز

برای حقیقت مشککه وجود امری ذاتی است.^{۸۲}

۳. تکثر در خیال متصل

اولین فیلسوفی که به ادراکات خیالی اشاره کرده افلاطون است. از نظر او روح انسان پیش از حلول در بدن و ورود در دنیای مجازی، در عالم معقولات و مثل بوده است و آنها را درک کرده است ولی زمانی که لباس تن را در بر کرد، آن حقایق را فراموش کرد. انسان بواسطه دیدن این محسوسات و سایه‌ها و با سیر و سلوک عقلانی (دیالکتیک) دوباره آن حقایق مجرد و عقلانی را به یاد می‌آورد. بعبارت دیگر، انسان آن چیزی را می‌فهمد که زمینه آنرا در درون خود داشته باشد. اولین مرحله سیر و سلوک، خیال (ایکازیا) است که متعلق آن تصاویر، سایه‌ها، انعکاسات در آب و اجسام سخت و صاف و شفاف است. مرحله دوم عقیده (بیستیس) است که متعلق آن، متعلقات واقعی مطابق با تصاویر بخش خیال است که حیوانات، طبیعت و امور هنری از جمله آنهاست. در این دو مرحله ما با عالم محسوسات (دوکساتا) در ارتباطیم و حاصل آنرا گمان یا ظن (دوکسا) می‌نامیم. در مرحله سوم ما با استفاده از فرضیات، شروع به تعقل یا استدلال (دیانویا) می‌کنیم و متعلق معرفتمان، مفاهیم ریاضی یا صور واسطه (ماتماتیکا) است. این صور بالاتر از محسوساتند زیرا ازلی و ابدیند اما پایینتر از مثلند زیرا همانندهای زیادی دارند و مانند مثل یگانه نیستند. در مرحله چهارم فرد به علم (نوئزیس) می‌رسد و صور اولیه یا مبادی (آرخای) را درک می‌کند

۸۲. همان، ص ۵۲۸.

۸۳. بهایی لاهیجی، رساله نوریه در عالم مثال، ص ۱۱۳-

۱۱۴.

۸۴. سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، ص ۵۲۹-۵۳۰.

■ اولین فیلسوفی که به ادراکات خیالی اشاره کرده افلاطون است. از نظر او روح انسان پیش از حلول در بدن و ورود در دنیای مجازی، در عالم معقولات و مثل بوده است و آنها را درک کرده است ولی زمانی که لباس تن را در بر کرد، آن حقایق را فراموش کرد.

علت نامگذاری خیال را نیز همین وابستگی و نزدیکی خیال به حس می‌داند و می‌گوید «چون بینایی عالیترین حواس است اسم تخیل یا فنتاسیا^{۸۹} مشتق از اسم نور یا فاؤس^{۹۰} است زیرا بینایی بدون نور ممکن نیست.»^{۹۱} بنابراین تکرر در صور خیالی ناشی از تکرر در صور حسی خواهد بود و خیال چیزی نیست جز همان صور ضعیف شده حسی که از ماده خود آزاد شده است. البته ارسطو علاوه بر این نقش انفعالی قوه خیال نقش دیگری نیز به آن می‌دهد که حالت فعالیت دارد. یعنی نفس می‌تواند بر روی تصاویر حسی تصرف کرده و از بین آنها انتخاب کند و این حالت همان چیز است که در فلسفه اسلامی به آن قوه متخیله گفته می‌شود.^{۹۲}

نکته مهم در نظریه ارسطو اینست که نباید عبارات «عاری از ماده» یا «از ماده خود آزاد شده» را بمعنای

۸۵. افلاطون، جمهوری، ص ۵۰۹-۵۱۱.

۸۶. ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داوودی، تهران،

حکمت، ۱۳۷۸، ص ۲۰۲.

۸۷. همان، ص ۲۱۰.

۸۸. همان، ص ۲۵۳.

89. *phantasia*

90. *phaos*

۹۱. همان، ص ۲۱۱.

۹۲. داوودی، علیمراد، عقل در حکمت مشاء، تهران، دهخدا،

۱۳۴۹، ص ۶۷.

و بالاخره با جد و جهد فراوان می‌تواند مثال خیر و علت کلی تمام اشیاء را مشاهده کند. در این دو مرحله آخر، ما با عالم عقول (نوئتا) مواجه می‌شویم و حاصل آن را معرفت (اییستمه) می‌نامیم.^{۸۵}

براساس عبارت مذکور چون متعلق صور خیالی، صوری محسوس هستند، تکرر افرادی در این صور خیالی ریشه در تکرر افرادی محسوسات دارد. البته آنچه در این عبارت، خیال نامیده شده است فقط ادراکات حسی ما از تصاویر اشیاء، و نه خود آنها، است و این با آنچه در فلسفه اسلامی، خیال نامیده می‌شود تفاوت دارد؛ زیرا در نزد حکمای مشایی، بین صور خیالی انتزاع شده از خود اشیاء و صور به دست آمده از تصاویر آنها تفاوتی وجود ندارد و در هر دو حالت ما جسم و اعراض آنرا مشاهده می‌کنیم. نکته دیگر اینست که خیال مورد نظر افلاطون، همان خیال متصل مورد نظر ملاصدرا نیست؛ زیرا خیال متصلی که در مقابل خیال منفصل است دارای دو ویژگی اساسی است که فقط براساس مبانی حکمت متعالیه معنادار می‌شود: (۱) قیام صدوری داشتن به نفس مدرک، (۲) تجرد مثالی داشتن.

در دیدگاه ارسطو معرفت از احساس شروع می‌شود و از قوه بسوی فعل می‌رود و هر مرحله از مرحله دیگر به دست می‌آید. صورت حاصل از فعالیت قوا در هر مرحله از ادراک، ماده است برای کار قوه بالاتر. ابتدا قوای حسی، صور حسی را تولید می‌کنند و سپس این صور در حس مشترک جمع می‌گردد و به قوه خیال داده می‌شود. تخیل نمی‌تواند بدون احساس و قبل از آن به وجود آید،^{۸۶} و لذا ارسطو آنرا چنین تعریف می‌کند: «تخیل حرکتی است که بوسیله احساس بالفعل تولید می‌شود.»^{۸۷} از نظر او خیال با احساس، مشابهت دارد جز آنکه عاری از ماده است.^{۸۸} او

■ تکثر در عالم خیال متصل یا مقید که
عالمی مجرد است گاه از پایین و از طریق
حواس صورت می‌گیرد و گاه از بالا و از طریق
عالم عقل، زیرا این عالم در حد وسط دو
عالم حس و عقل واقع شده است و با هر
دو دارای ارتباط علت و معلولی است.



تجرد مثالی مورد نظر ملاصدرا معنا کرد زیرا در نظر
ارسطو قوه خیال، امری مادی است و صور خیالی از
ماده خارجی خود آزاد شده‌اند نه از ماده‌ی که سازنده
قوه خیال است. صور خیالی در ماده سازنده قوه خیال
حلول می‌کنند یا بتعبیر دیگر در آن منطبق می‌شوند
همانگونه که نقش یک مهر در موم منطبق می‌گردد.
بنابراین نباید تعبیر «خیال متصل» را در مورد قوه
خیال ارسطویی به کار برد زیرا نه قوه خیال مجرد مثالی
دارد و نه صور خیالی مجرد هستند. از آنجا که فارابی
و ابن سینا نیز قوه خیال را امری مادی می‌دانند همین
امر درباره خیال و صور خیال در دیدگاه آنها نیز صادق
است و ما نباید مخزن خیال یا قوه متخیله را خیال
متصل بدانیم.

در حکمت اشراقی، تمام صور خیالی در بیرون از
انسان و در عالم مثل معلقه قرار دارند و ما با استفاده از
قوه خیال که امری مادی است آنها را مشاهده می‌کنیم.
بنابراین در نظر سهروردی نیز ما خیال متصل بمعنای
صدرایی آن نخواهیم داشت، زیرا (۱) هرچند صور
خیالی دارای مجرد مثالیند اما در عالم مثال منفصل
در قوس نزولی قرار می‌گیرند و (۲) قیام صدوری
نسبت به ما ندارند در حالیکه مثال متصل در نگاه
حکمت متعالیه، در قوس صعودی واقع شده و قیام
صدوری به نفس ما دارد. شیخ اشراق تصریح دارد که
ما مخزنی برای صور خیالی نداریم و هر آنچه در

خیال خود یا در آینه مشاهده می‌کنیم، در واقع مشاهده
این صور در عالم مثال معلقه است. بهمین سبب
است که ملاصدرا به او این اشکال را وارد می‌کند که
اگر چنین باشد آنگاه تمام صور گزاف و پستی که
توسط انسان خلق می‌شود باید در عالم مثال باشد،
عالمی که مرتبه نازل عالم عقل و آن هم مرتبه نازله
عالم اسماء و صفات الهی است.^{۹۳}

براساس آنچه گذشت تکثر در صور خیالی باید ناشی
از تکثر در عالم ماده باشد، زیرا براساس حکمت مشاء
صور خیال، ناشی از تجرید امور محسوس بتوسط
قوه خیال است و چون امور محسوس متکثرند، صور
خیال نیز متکثر خواهند شد. منشأ دیگری که باعث
تکثر می‌شود قوه متخیله است که با قوه خیال تفاوت
دارد؛ زیرا قوه خیال قوه تجریدکننده است اما قوه
متخیله قوه تجزیه و ترکیب می‌کند و صوری را می‌سازد
که مصداقی در خارج ندارند. این توانایی و خلاقیت
قوه متخیله در انسان است که منشأ تمام هنرها و صنعتهاست و
حتی عامل تشکیل تمام استدلالهاست؛ زیرا پدید آمدن
حد وسط در استدلال وظیفه این قوه است. علاوه بر
این گاه از عوالم بالاتر یعنی عالم نفوس افلاک و عالم
مجردات نیز تأثیراتی در قوه خیال ایجاد می‌شود که
باعث وقوع رؤیاهای صادق و ایجاد صور جدید
می‌گردد.

در عرفان، به عالم مثالی که جواهر موجود در آن،
در مقداری بودن، شبیه جواهر جسمانی و در نورانی
بودن، شبیه جواهر عقلیند، «خیال مطلق یا منفصل»
و به سایه آن در هر موجود مادی، «خیال مقید یا
متصل» می‌گویند. رابطه ایندو، مثل رابطه دریا با
رودها یا رابطه خورشید و پرتوهای آن است که از
روزنه‌ها به داخل اتاق می‌آیند. تمام موجودات مادی،

۹۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۰۳.



از جمله انسان، دارای مرتبه «مثال مقید» هستند و اگر چنین نباشد، تطابق عوالم از بین می‌رود.^{۹۴} بنابراین، انسان دارای مرتبه‌یی بالاتر از عالم مادی است که محل وجود صور خیالی است و آنرا «خیال مقید» می‌نامند اما علاوه بر آن دارای «قوه متخیله» نیز هست، به همان معنایی که در حکمت مشاء گفته شده یعنی قوه‌یی که صور حسی را تجزیه یا ترکیب می‌کند و صور جدید می‌سازد. صور موجود در خیال مقید، گاه از طریق حواس ظاهری داخل آن شده‌اند، گاه از طریق خلاقیت قوه متخیله، گاه از عالم عقل، گاه از طریق انعکاس صور موجود در خیال منفصل و گاه از طریق تمثیل شیاطین.^{۹۵}

بنابراین تکثر در عالم خیال متصل یا مقید که عالمی مجرد است گاه از پایین و از طریق حواس صورت می‌گیرد و گاه از بالا و از طریق عالم عقل، زیرا این عالم در حد وسط دو عالم حس و عقل واقع شده است و با هر دو دارای ارتباط علت و معلولی است. علاوه بر این در همان مرتبه نیز دو عامل تکثر وجود دارد: یکی خلاقیت قوه متخیله است که باعث ایجاد رؤیاهای دارای تعبیر یا بدون تعبیر می‌گردد و دیگری تأثیرات مثال منفصل. از آنجاکه مثال مقید همانند جدول یا پرتوی از عالم مثال منفصل است همواره با این عالم در ارتباط است و می‌تواند صور موجود در آن عالم را با واسطه مشاهده کند، یعنی انعکاس آن موجودات را در خود مشاهده می‌کند. البته انسان بر اثر مراقبه و دور شدن از علایق مادی می‌تواند بطور مستقیم موجودات عالم مثال را ببیند و با آنها رابطه برقرار کند اما او در این حالت دیگر در مثال متصل خود نیست. برای نمونه ابن عربی در فتوحات مکیه گزارشی ارائه کرده است درباره مشاهدات خود از شهرهای مثالی و مردم این جهان که نظامهایی همچون نظام زندگی دنیوی دارند.^{۹۶}

باید توجه داشت که «برزخ صعودی» که محل ارواح بعد از مرگ است با «برزخ نزولی» که در تنزلات وجود، مرتبه‌یی قبل از دنیا است تفاوت دارد؛ زیرا صور موجود در اولی، در آخرت امکان ظهور دارند و صور موجود در دومی، در دنیا.^{۹۷} نکته دیگر، تفاوت معنای خیال متصل در عرفان با معنای آن در حکمت متعالیه است. خیال متصل و برزخ صعودی در نگاه ابن عربی حاصل «تجدد امثال» است در حالیکه مثال متصل و برزخ صعودی در نگاه ملاصدرا حاصل «حرکت جوهری» وجود انسان در عالم طبیعت است. انسان تا وقتی که در عالم طبیعت است دارای حرکت جوهری است و بر اثر همین حرکت است که مثال متصل به خودش و بدن برزخیش را در قوس صعود می‌سازد. برای فهم نظر ملاصدرا درباره خیال متصل باید ابتدا به انسانشناسی خاص او توجه کنیم و برای فهم انسانشناسی او درک حرکت جوهری در ذات اشیاء ضروری است؛ زیرا براساس این حرکت است که ابتدا جسم انسان و سپس نفس مجرد او ایجاد می‌شود. جمله معروف او که می‌گوید «نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است» باین معناست که بر اثر حرکت جوهری در ماده و بدن یک شخص، نفسی به وجود می‌آید که متعلق به همان بدن است. بنابراین نفس ما جزئیت خود را نیز از همین راه به دست می‌آورد و بعدها بر اثر همین جسم و قوای آن دارای صور خیالی جزئی متکثر می‌گردد.

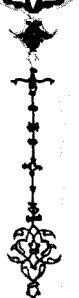
او در نظریه حرکت جوهری معتقد است وجود یا ثابت است یا سیال و حرکت نحوه وجود سیال است،

۹۴. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۹۷-۹۸.

۹۵. همان، ص ۱۰۴، تعلیقه ۶.

۹۶. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ص ۲۵۷-۲۷۵.

۹۷. همان، ص ۱۰۲.



لذا «تجدد الامر» است نه «الامر المتجدد». بنابراین حرکت، عارض بر جسم نمی‌شود بلکه از عوارض تحلیلی آنست. بعبارت دیگر حرکت جوهری از لواحق جسم نیست بلکه از مبادی آن و در واقع، فصل جسم می‌باشد.^{۹۸} وجود سیال دو وجهه دارد: از یک جهت همانند زمان، وجودی پخش و گسترده دارد و از طرف دیگر دارای وحدت اتصالی است و مشخص می‌باشد، لذا بقای آن عین فنای آنست. این حرکت جوهری در انسان، موجب می‌شود که او در قوس صعود بتدریج به عالم مثال، عالم عقل و حتی عالم اسماء و صفات الهی برسد. انسان هنگام رسیدن به عالم مثال می‌تواند موجودات مثالی هم‌رتبه خود در آن عالم را ببیند و حتی می‌تواند در محدوده خودش موجودات مثالی بیافریند. این موجودات مثالی همان تخیلات او هستند و مجموعه آنها خیال متصل نامیده می‌شود.

ملاصدرا برای اولین بار دلایلی برای اثبات تجرد قوه حس و خیال مطرح کرده است. او بر خلاف شیخ اشراق معتقد است صور ادراکی قوه خیال نه در عالم «مثل معلقه» بلکه معلول نفس و در «مثال متصل» فرد قرار دارند و هرچه انسان در این عالم یا بعد از مرگ مشاهده می‌کند در درون ذات خود مشاهده می‌کند.^{۹۹} او براساس مبانی حکمت متعالیه، بخصوص حرکت جوهری، تبیین جدیدی از عالم مثال در قوس صعود ارائه کرده است که با تبیین عرفا براساس «تجدد امثال» تفاوت دارد. در آثار ملاصدرا دلایل زیادی برای تجرد خیال ذکر شده است که می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد:

الف) دلایلی که تجرد هر سه قوه حس، خیال و عقل را ثابت می‌کنند و عبارتند از: لزوم مجرد بودن فاعل تجرید صور،^{۱۰۰} محال بودن اجتماع دو صورت

در یک ماده،^{۱۰۱} تغایر نفس و بدن در شدت و ضعف در طول زمان،^{۱۰۲} لزوم حضور مدرک نزد مدرک،^{۱۰۳} ب) دلایلی که تجرد دو قوه حس و خیال را ثابت می‌کنند و عبارتند از: نیاز فاعل مادی به وضع و محاذات،^{۱۰۴} تفاوت فاعل مادی و مجرد در نیاز به ابزار،^{۱۰۵} تغایر مادی و مجرد در تبدل و تغیر،^{۱۰۶} تفاوت مادی و مجرد در بازیابی صور،^{۱۰۷} تغایر مادی و مجرد در میزان قدرت،^{۱۰۸}

ج) دلایلی که تجرد قوه خیال را ثابت می‌کنند و عبارتند از: محال بودن انطباع کبیر در صغیر^{۱۰۹}، محال بودن اجتماع دو متضاد در جسم،^{۱۱۰} محال بودن اقتران دو متضاد در خیال^{۱۱۱}، علم هر موجود مجرد به خود.^{۱۱۲} خلاصه دلایل ابن‌سینا در مادی بودن قوه خیال اینست که می‌توان صور خیالی را در حالی درک کرد که دارای وضع، جهت و مقدار متمایزند و این تمایزها فقط می‌توانند از ناحیه قابل و محل باشند. بنابراین باید محل آن صور امری مادی باشد، البته ماده لطیفی

۹۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ج ۳، تصحیح مقصود محمدی، ۱۳۸۳، ص ۸۷.
 ۹۹. همو، الشواهد الربوبیه، ص ۲۹۰.
 ۱۰۰. همان، ص ۲۵۲.
 ۱۰۱. همان، ص ۲۵۸.
 ۱۰۲. همو، الحکمة المتعالیه، ج ۸، تصحیح علی‌اکبر رشاد، ۱۳۸۳، ص ۳۴۴.
 ۱۰۳. همان، ص ۳۵۳.
 ۱۰۴. همو، الشواهد الربوبیه، ص ۲۰۹.
 ۱۰۵. همو، الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۳۴۷.
 ۱۰۶. همان، ص ۴۳.
 ۱۰۷. همان، ص ۲۱۴.
 ۱۰۸. همان، ص ۲۹۷-۳۰۰.
 ۱۰۹. همان، ج ۳، ص ۵۱۵.
 ۱۱۰. همان، ص ۵۱۹.
 ۱۱۱. همان، ص ۵۲۱.
 ۱۱۲. همان، ج ۸، ص ۴۷؛ الشواهد الربوبیه، ص ۲۵۳.



مانند روح بخاری که در واقع محلی است که قوای باطنی در آن حلول می‌کنند.^{۱۱۳}

ملاصدرا در نقد این دلیل علاوه بر طرح اشکالی که حکمای اشراقی مطرح کرده‌اند و مبتنی بر امتناع انطباع کبیر در صغیر است، می‌گوید که این تمایزات می‌توانند از ناحیه فاعل باشند؛ یعنی نفس که فاعل است می‌تواند هر یک از این صور را با تمام خصوصیات آن، به یک جعل واحد، خلق کند و لذا این صور خود بخود، متمایز خلق می‌شوند و نیازی به قابل برای متمایز شدن ندارند. بعبارت دیگر در عالم برزخ و در بین موجودات برزخی و صور مثالی، چه در قوس نزول و چه در قوس صعود، تکثر و تعدد در نوع واحد احتیاج به مشارکت ماده و جهات قابل ندارد. ممکن است تکثر و تعدد در نوع واحد از ناحیه فاعل حاصل گردد. در این کلام نکته‌ی هست که ملاصدرا آنرا در مباحث نفس بیان کرده است: از نظر او نفس انسان در صقع خود، صور و اشباحی مجرد از ماده جسمانی را ابداع می‌نماید که عامل به وجود آورنده آنها فقط توجه نفس و جهات فاعلی است. بدین ترتیب ملاصدرا اشکالات حکمای مشاء را حل کرده و بنحو مستوفی بیان می‌کند که عالم برزخ، چه در قوس صعود و چه در قوس نزول، وجود دارد. از نظر ملاصدرا نفس چون از عالم ملکوت است، می‌تواند هم صور عقلی یا مثالی قائم بذات را ابداع کند، هم صور طبیعی قائم بر ماده را. صور عقلی و مثالی در نفس حلول نمی‌کنند بلکه برای نفس هستند همانطور که تمام موجودات برای خداوند متعال حاصل و نزد او حاضرند بدون اینکه خدا قابل آنها باشد. بنابراین نفس انسانی، در عالم خاص به خود، دارای جواهر و اعراض مفارق و مادی است و آنها را بدون واسطه شدن صورت دیگری مشاهده

می‌کند تا تسلسل لازم نیاید. نفس با وجود این قدرت، بسبب بودن در مراتب پایین نزول و واسطه شدن اموری بین او و خالقش، دچار ضعف است و صور خیالی و عقلی‌یی که از او به وجود می‌آیند سایه و شبیح موجوداتی هستند که از خالقش به وجود می‌آیند. به این موجودات سایه‌مانند، موجودات ذهنی می‌گوییم. البته باید توجه داشت که اگر فردی لباس بشری را کنار نهد، می‌تواند بخاطر شدت اتصال به عالم قدس، حتی امور خارجی را نیز ایجاد کند.^{۱۱۴} ملاصدرا در عبارت دیگری، ادراک حسی و خیالی را معلول نفس، ولی ادراک عقلی را حاصل اضافه اشراقی ذوات عقلی و نوری واقع در عالم ابداع می‌داند. در ادراک عقلی، این نفس است که از محسوس به متخیل و از متخیل به معقول منتقل می‌شود و با عبور از عالم ماده و مثال به عالم عقل می‌رسد و معقولات را درک می‌کند.^{۱۱۵} برای ادراک معقولات، نفس باید فانی شود و بر اثر این فنا، خود حقایق اشیاء را درک می‌کند، نه صورت آنها را.^{۱۱۶}

در ابتدا به نظر می‌رسد که بین این عبارات تعارض وجود دارد؛ زیرا در جایی همه صور حتی معقولات را مخلوق نفس می‌داند و در جای دیگر بین صور معقول و صور حسی و خیالی تفاوت می‌نهد. برای رفع این مشکل باید به چند نکته توجه داشت: (۱) مبدا همه علوم، عالم قدس است.^{۱۱۷} و استناد انشاء صور به نفس یک نحو توسع در تعبیر است.^{۱۱۸} (۲) نفسی

۱۱۳. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، تصحیح حسن‌زاده

آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۲۵۹-۲۶۶.

۱۱۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۱۶.

۱۱۵. همان، ص ۳۴۱.

۱۱۶. همان، ج ۲، ص ۳۸۱.

۱۱۷. همان، ج ۳، ص ۴۱۹.

۱۱۸. حسن‌زاده آملی، حسن، دروس اتحاد عاقل و معقول،

تهران، حکمت، ۱۴۰۴، ص ۳۴۱.



که فاقد صورت است نمی‌تواند معطی آن باشد. (۳) اگر نفس هم قابل باشد هم فاعل آنگاه اتحاد فاعل و قابل لازم می‌آید. به نظر می‌رسد منظور ملاصدرا از «فاعل بودن نفس» چیزی است شبیه به منظور حکما از علت بودن ماده یا صورت نسبت به جسم، یعنی نفس، همانند ماده است و صورت افاضه شده از عالم قدس با آن ترکیبی اتحادی پیدا کرده و علم و عالم و معلوم که یک چیز هستند، به وجود می‌آید. بنابراین همانطور که ماده از یک جهت قابل صورت است و از جهت دیگر فاعل جسم، نفس نیز از یک جهت قابل آن صور افاضه شده و از جهت دیگر فاعل علم است. قرینه این برداشت در عبارتهای ملاصدرا اینست که او نفس را «اشبه به فاعل» دانسته نه فاعل.^{۱۱۹}

بنابراین چون نفس، خالق صور خیالی و حسی است تخصص و تمیز صور موجود در نفس وابسته است به همان جهات موجود در نفس و این صور، اعتباراتی است که او ایجاد می‌کند، اعتباراتی که حتی ممکن است هیچ نمونه حقیقی در خارج هم نداشته باشد. نفس این صور را بجعل بسیط جعل می‌کند و در این کار نیازمند ماده لطیف یا چیز مادی دیگری نیست. نفس همانگونه صور را در درون خود و عالم مثال متصل اختراع و انشاء می‌کند که عقول عرضیه در عالم مثال منفصل و برزخ نزولی این کار را انجام می‌دهند. نفس در مرحله ادراک حسی و خیالی، امری با مجرد مثالی است و در عالمی با مجرد مثالی برای خلق یک چیز و حدوث اشیاء نیازی به ماده و زمان نیست. برای خلق صور در این مرتبه از نفس، نیازمند ماده‌ی نیستیم که حامل امکان این صور باشد. صور بصرف امکان ذاتی می‌توانند خلق شوند و بقای فاعل و توجه او باقی هستند و با اعراض فاعل از آنها نابود می‌گردند.^{۱۲۰}

نکته قابل توجه اینست که تکثر در صور خیالی یا

حسی موجب تکثر نفسی که خالق آنهاست نمی‌شود. برای فهم این امر که صور عقلی یا خیالی در عین کثرت دارای وحدت هستند باید به نحوه وجود نفس و بطور کلی، نحوه تحقق مراتب وجود توجه کرد. براساس مبادی حکمت متعالیه که وجود، مقدم بر ماهیت و دارای مراتب است انسان نیز وجودی دارای مراتب دارد. از دیدگاه حکمت متعارفه، هر بدن یک نفس دارد و قوا معلول آن نفس و منشعب در اعضا می‌باشند اما از دیدگاه حکمت متعالیه، نفس با تمام قوا وحدت دارد و مبدء و غایت آنهاست. این اختلاف ناشی از اختلاف در مبادی وجودشناختی آنهاست؛ زیرا در حکمت متعارفه، معلول، وجودی متباین از علت دارد اما در حکمت متعالیه معلول، رقیقه علت و صرف الربط به آنست و نیز هر چیزی که بسیط باشد، کل اشیاء مادون خود را در خود دارد. حتی می‌توان جلوتر رفت و براساس نظریه «وحدت شخصیه وجود»، نسبت قوا به نفس را مانند نسبت «ظهورات وجود» به وجود دانست.^{۱۲۱}

بعبارت دیگر باید توجه داشت که وجود در عموم موجودات به یک نحوه خاص نیست. وجود در مقادیر و متصلات و زمانیات و متدرجات، مشوب به کثرت و اعدام است، چون وجود زمانی جسمانی، دارای هویت صریحه بالفعل نمی‌باشد. وحدت در مادیات عین کثرت و اتصال آنها عین انفصال است ولی موجودات مجرد دارای هویت صریح بالفعلند و برای آنها تجدد و کثرت خارجیه نیست، خصوصاً موجودات مجرد محض مثل عقول، بخصوص عقول طولیه. لذا عالم مجردات، عالمی وسیع و نشئه احاطه

۱۱۹. همان، ص ۲۸۷.

۱۲۰. بهایی لاهیجی، رساله نوریه در عالم مثال، ص ۱۰۲.

۱۲۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۵۴.



■ تکثر

در عالم هستی

از بالاترین مرتبه وجود

سرچشمه می‌گیرد و در هر مرتبه

بشکلی جدید

ظهور می‌کند.

بالاتر وجود رسیده و از آنها درکی درست داشته باشیم. برای مشاهده کثرت مجردات تام یا ناقص و فهم چگونگی این کثرت و تفاوت آن با کثرت عددی چه راه دیگری وجود دارد؟ آیا ممکن است انسانی که فقط به مرتبه ماده توجه دارد، بتواند حتی از مرتبه مثالی عالم، درک صحیحی داشته باشد؟

بنابراین براساس مبانی وجودشناختی و انسانشناختی ملاصدرا، قوه خیال انسان امری مجرد است. کثرت در خیال متصل می‌تواند گاه از ناحیه بالا و عالم عقول باشد، گاه از جهت پایین و عالم جسم، گاهی حاصل خلاقیت قوه متخیله، و گاهی ناشی از مشاهده غیرمستقیم موجودات عالم مثال منفصل. منشأ تکثر در اینجا نیز در واقع، همان وجود تعینات متفاوت در وجود نفس است زیرا هر تکثری در ماهیات، ناشی از تکثر در وجودی است که این ماهیات فقط ظهور آن هستند. نفس ما می‌تواند علاوه بر ماهیاتی که در خارج وجود دارند، ماهیاتی را در خود ظاهر کند که مصداقی در خارج نداشته باشد و باین ترتیب دارای صور متکثری گردد. علاوه بر بحث تکثر در یک نفس، بحث تکثر در نفوس را نیز می‌توانیم مطرح کنیم؛ یعنی مجموعه نفوس مختلف و مثالهای متصل که عالم مثال متصل را تشکیل

۱۲۲. همان، ج ۷، ص ۳۳۲.

و وصل و اتصال است. نفس ناطقه باعتبار تجرد از ماده احتیاج به قوای متعدد ندارد و جمیع قوایی که در مقام «وجود فرقی» نفس بجهات متعدد موجود بوده‌اند، در «مقام جمعی» نفس بیک وجود محققند. سر این معنا آنست که این عالم، عالم تفرق و انفصال است و وجود مادی بواسطه ضعف و نقص، جامع فضائل و مقامات نیست. لذا انسان، مادامی که در این عالم است، موضع سمعش غیر از موضع بصر و موضع بصرش غیر از موضع بویایی است، ولی در مقام روحانیت نفس، سمع، بصر، بویایی و ذوق بیک وجود موجودند. او به چشم عقلی می‌بیند و به سمع عقلی می‌شنود. جسم واحد در این عالم متصف به صفات متضاده از حرارت و برودت نمی‌شود ولی جوهر نفس، مظهر صور مختلف و متباین است.

کلید فهم چگونگی تکثر در مجردات عقلی و مثالی، فهم همین نوع از وحدت غیر عددی است. فهم این نوع وحدت فقط از طریق تجربه درونی حاصل خواهد شد. ما باید به رابطه نفس خود و قوای آن، یا به رابطه نفس و مدرکات یا مخترعات آن توجه نماییم تا ببینیم چگونه نفس ما در عین داشتن این کثرات، دارای وحدت نیز هست. وقتی ما به نفس خود توجه می‌کنیم آنرا محدود در حد و مرتبه معینی نمی‌یابیم بلکه در عین وحدت و بساطتی که دارد اشیاء معقول، صور متخیل و محسوس را با ذات خویش درک می‌کند و چنین نیست که معقولات را با ذات و غیر آنرا با ابزار درک کند. بنابراین، نفس انسان با اینکه دارای وجود و هویت واحدی است دارای درجات است و در هر یک از عوالم عقل، مثال و طبیعت مقامی خاص دارد.^{۱۲۲} برای فهم این مراتب، وجود حرکت جوهری در انسان امری لازم است. ما فقط از طریق سیر درونی خود می‌توانیم به مراتب

می‌دهند، تکثر خود را از بدنهای مادی تحت تدبیر خود کسب می‌کنند و حتی بعد از مرگ نیز تکثر خود را از بدنهای مختلف و متکثر موجود به مجرد مثالی کسب خواهند کرد. هر انسانی در زندگی دنیوی دارای بدن و شرایط مادی اختصاصی است و در طول زندگی نیز دارای مجموعه صور خیالی و ملکات اخلاقی متفاوتی می‌شود که در ساختن بدن برزخی او نقش دارند، بدنی که با سایر ابدان تفاوت دارد. بنابراین در حکمت متعالیه برای بقای نفوس جزئی بعد از مرگ دچار مشکل نمی‌شویم تا بخواهیم همانند حکمای مشائی یا اشراقی به بدنهای افلاک متمسک شویم، زیرا مرتبه خیالی نفوس انسانی امری مجرد است و با مرگ بدن از بین نمی‌رود و نفوس انسانی در عالم برزخ صعودی دارای تکثرند.

نتیجه

مسئله مادر این تحقیق، بررسی و نقد نظریات حکمای یونان و اسلام درباره تبیین چگونگی وقوع تکثر افرادی در صور مجرد مثالی در انسان و عالم خارج براساس حکمت متعالیه و تبیین ابتکاری ملاصدرا بود و مشاهده کردیم که ملاصدرا با استفاده از میراث گذشتگان و مبانی جدید وجودشناختی و انسانشناختی خود، سعی کرد تا این مسئله را بروشنی تبیین کند و به نظر می‌رسد در رسیدن به این هدف موفق بوده است.

براساس «اصالت وجود»، بین وجود موجودات جهان، تباینی وجود ندارد که مانع وحدت و اتحاد آنها شود و نظریه «وحدت تشکیکی وجود» نقش مهمی در تبیین وحدتی که در مقابل کثرت نیست، یعنی مفهوم «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» دارد، نظریه‌یی که مختص به ملاصدراست و براساس آن، مَحَطَّ وحدت و کثرت یک چیز یعنی

همان حقیقت وجود است و کثرت در مجردات عقلی و مثالی با وحدت کل عالم عقلی یا عالم مثال متصل یا منفصل منافاتی ندارد. نظریه «حرکت جوهری» نیز راه رسیدن به مراتب بالاتر هستی و اتحاد با آنها و در نتیجه فهم کثرت در مجردات از راه مشاهده کثرت در مراتب خودمان را فراهم می‌کند. انسانی که بر اثر حرکت جوهری به مرتبه‌یی رسیده است که می‌تواند در ابتدا صور حسی و خیالی و در انتها حتی صور عقلی را انشاء کند، می‌تواند به وجود آمدن کثرت، بدون نیاز به ماده، را خود تجربه کند و بفهمد که هم عقول مجرد هم نفس انسان معمولی می‌توانند بدون نیاز به ماده، صور مختلف و متفاوتی را انشاء کنند.

ابتکار ملاصدرا فقط این نیست که بیان جدیدی برای چگونگی تکثر طولی یا عرضی در جهان خارج یا نفس انسانی ارائه کرده است بلکه ابتکار او در نگاه جدیدی است که به هستی دارد و در این نگاه که «نگاهی وجودی» است به منظری دست می‌یابیم که در آن صور حسی، خیالی و عقلی به فاعل خود قائمند و تکثر و تفاوت خود را از بالا و از ناحیه فاعل و صادرکننده خود به دست می‌آورند نه از طریق قابل و ماده. تکثر در عالم هستی از بالاترین مرتبه وجود سرچشمه می‌گیرد و در هر مرتبه بشکلی جدید ظهور می‌کند. تکثر در نفس انسانی نیز ناشی از انشاء صور حسی و خیالی توسط خود نفس است. بنابراین در نگاه ژرف یک حکیم متعالیه (۱) مَحَطَّ وحدت و کثرت یک چیز است؛ (۲) بجای پارادایم «فاعل و قابل» باید پارادایم «فاعل و جهات او» حاکم شود تا تکثر در عالم مثال منفصل تبیین شود؛ و (۳) برزخ صعودی و مثال متصل، حاصل نفس ما و قائم بر آنست و تکثر در عالم مثال متصل ناشی از تکثر ابدان دنیوی و صور ملکات نفسانی است.

