

## نگرش مجدد به نظریه مثل

❏ فضل‌الله خالقیان

### مقدمه

#### ۱. کلیات نظر افلاطون در باب مثل

افلاطون از بزرگترین حکمای یونان باستان بوده و اندیشه‌های او در عین جذابیّت و گیرائی منشأ مشاجرات و مباحثات گوناگون گشته است، تا جائیکه می‌توان عقیده او در باب «مُثل»<sup>۱</sup> را یکی از مسائل مهم و پرکشش بشمار آورد. دامنه این تأثیر شگرف تا محدوده تفکر اندیشمندان بزرگی چون بوعلی‌سینا و شیخ اشراق و در سده‌های اخیر ملاصدرا امتداد یافته است؛ حتی از دیگر سو تشابهاتی بین این نظریه و نظریات عرفانی می‌توان یافت، و شاید به‌همین دلیل شیخ اشراق، او را امام حکما خوانده و در مقابل او سر تعظیم فرود آورده است.

اساس حکمت افلاطون بر اینستکه محسوسات، ظواهرند نه حقایق، و عوارضند و گذرنده نه اصیل و باقی، و علم به آنها تعلق نمی‌گیرد بلکه محل حدس و گمانند، و آنچه علم به آنها تعلق می‌گیرد عالم معقولات است؛ باین معناکه هر امری از امور عالم - چه مادی باشد مثل حیوان و نبات و جماد، و چه معنوی مانند درشتی و خردی و شجاعت و عدالت و امثال آن - اصل و حقیقتی دارد که سرمشق و نمونه کامل اوست و به حواس درک نمی‌شود و فقط عقل آن را درمی‌یابد و آن را در زبان یونانی به لفظی (ایده) نامیده می‌شود که معنی آن صورت است و حکمای ما «مثال» خوانده‌اند. مثلاً می‌گویند مثال انسان یا انسان فی نفسه، مثال بزرگی، مثال برابری، مثال دوئی یا مثال یگانگی، مثال شجاعت، مثال عدالت و مثال زیبایی،

### چکیده

ویژگی «وحدت‌گرایی» سیستم‌های متافیزیکی، که از یک نوع احساس درونی و فطری انسان ناشی می‌شود، از دیرباز اندیشمندان این عرصه را به تکاپو واداشته و همواره در ورای گوناگونیها و بیقراریها، دنبال امری ثابت و پایدار بودند.

براین‌اساس، حکمت افلاطون مبتنی بر اینستکه محسوسات ظواهرند و نه حقایق، و علم به آنها تعلق نمی‌گیرد بلکه محل حدس و گمان هستند و آنچه علم به آنها تعلق می‌گیرد عالم معقولات است.

این نظریه خاص در باب مُثل، پیوند وثیقی با نظریه افلاطون درباره «کیفیت علم» انسان دارد و با توجه باینکه عالم دنیا را صرفاً ظاهر و نمود می‌داند و حقیقت را در عالمی برتر و معقول جستجو می‌کند دستمایه‌های اندیشه عرفانی را فراهم می‌آورد.

در سیر تکاملی این اندیشه، صدرالمُتألّهین بر مبنای تشکیک وجود و اختلاف به کمال و نقص و بعنوان ثمرات اصالت وجود، تفسیر تازه‌ای از مُثل ارائه می‌کند.

### کلید واژه‌ها

مثال افلاطونی؛	شیخ الرئیس؛
پارمنیدس؛	شیخ اشراق؛
هستی‌شناسی؛	صدرالمُتألّهین؛
شناخت‌شناسی؛	تشکیک وجود؛
ارسطو؛	عقول متکافئه.

۱. «ایده‌ها = Ideas».

**\* اساس حکمت افلاطون بر اینستکه محسوسات، ظواهرند نه حقایق، و عوارضند و گذرنده نه اصیل و باقی، و علم به آنها تعلق نمی‌گیرد بلکه محل حدس و گمانند، و آنچه علم به آنها تعلق می‌گیرد عالم معقولات است.**

یعنی آنچه بخودی خود و بذات خویش، مستقلاً و مطلقاً و بدرجه کمال و بطور کلی، انسانیت است یا بزرگی است یا برابری یا یگانگی یا دوئی یا شجاعت یا عدالت یا زیبایی است.

پس افلاطون معتقد است براینکه هر چیز صورت یا مثالش حقیقت دارد و آن یکی است و مطلق و لایتغیر و فارغ از زمان و مکان و ابدی و کلی می‌باشد و افرادی که بر حس و گمان ما درمی‌آیند نسبی و متکثر و متغیر و مقید به زمان و مکان و فائید و فقط پرتویی از مثل خود می‌باشند و نسبتشان به حقیقت، مانند نسبت سایه است به صاحب سایه، و وجودشان بواسطه بهره‌ایست (Participation) که از مثل یعنی حقیقت خود دارند و هرچه بهره آنها از آن بیشتر باشد به حقیقت نزدیکتر است. او این رأی را به تمثیلی بیان کرده که معروف است.

#### ۲. علم تذکر است

نظریه خاص افلاطون در باب مثل، پیوند وثیقی با نظریه او درباره کیفیت «علم» انسان دارد و درعین حال نظر باینکه عالم دنیا را صرفاً ظاهر و نمود می‌داند و حقیقت را در عالمی برتر و معقول سراغ می‌گیرد دستمایه‌های اندیشه عرفانی را فراهم می‌آورد؛ مخصوصاً آنجا که صحبت از اسارت انسان یا روح در زندان دنیا و تن و بازگشت به موطن مألوف آغازین است. وی معتقد است که عالم ظاهر حقیقت ندارد اما عدم هم نیست، نه بود است نه نبود، بلکه نمود است. ضمناً از بیان افلاطون برمی‌آید که علم و معرفت انسان، مراتب دارد. آنچه به حس و وهم درمی‌آید علم واقعی نیست بلکه حدس و گمان است و عوام از این مرتبه بالاتر نمی‌روند. انسانها همینکه به تفکر پرداختند و قوه تعقل را ورزش دادند به معرفت حقایق و مثل می‌رسند و ورزش فکر، چنانکه

سقراط می‌کرد، به مجادله و بحث (Dialectique) میسر می‌شود.

بعقیده افلاطون علم به مثل یا صور کلی، بالفطره در عقل یا ذهن انسان بحال کمون موجود است؛ باین معنا که روح انسان پیش از حلول در بدن و ورود به دنیای مجازی، در عالم مجردات و معقولات بوده و مثل یعنی حقایق را درک نموده و چون به عالم کون و فساد آمد، آن حقایق فراموش شد اما بکلی محو و نابود نگردید. اینستکه چون انسان، سایه و اشباح، یعنی چیزهایی را که از مثل بهره دارند، می‌بیند باندک توجهی حقایق را بیاد می‌آورد. پس کسب علم و معرفت در واقع تذکر است و اگر یکسره نادان بود و مایه علم در او موجود نبود، البته حصول علم برای او میسر نمی‌شد.<sup>۲</sup>

با این اندازه شناسایی، هنوز علم ما به کمال، و سیر و سلوک ما به انجام نرسیده است زیرا که هنوز وحدت مطلق را در نیافته‌ایم، یعنی هرچند افراد کثیر مستجانس را تحت یک حقیقت - که مثال آنها خواندیم - درآورده‌ایم اما مثل را متکثر یافته‌ایم و باقی مانده است اینک دریا بایم که مثل نیز مراتب دارند و بسیاری از آنها تحت یک حقیقت واقع می‌شوند و چنانکه در مادیات مثلاً، حقیقت اسب، گاو، گوسفند و غیره، جزء یک حقیقت کلیتر است که حیوانیت باشد و در معنویات شجاعت، کرامت، عدالت و امثال آن تحت حقیقت واحد فضیلت درمی‌آیند و حقایق زیردست، تابع و متکی به حقایق فرادست می‌باشند، پس اگر سیر و سلوک خود را دنبال کنیم، سرانجام به حقیقت واحدی می‌رسیم که همه حقایق دیگر تحت آن واقعند و آن خیر یا حسن است زیرا بعقیده افلاطون نیکوئی و زیبایی از هم جدا نیستند و نیکوئی به هیچ حقیقت دیگری نیازمند نیست و همه به او متوجهند و قبله همه و غایت کل اوست.

علت وجود انسان، حقیقت انسانیت است و علت وجود گل، حقیقت گل و علت شجاعت، حقیقت شجاعت می‌باشد اما علت همه علل، نیکوئی است. همچنانکه خورشید عالمتاب دنیا را منور می‌سازد خیر و نیکوئی هم خورشید معنوی است که عالم حقایق را روشن می‌نماید و همچنانکه اشیاء ظاهر بگرمی خورشید موجود

۲. سیر حکمت، ج ۱، ص ۳۰ و ۳۱.

عشق حقیقی سودایی است که به سر حکیم می زند و همچنانکه عشق مجازی، سبب خروج جسم از عقیمی و مولد فرزند و مایه بقای نوع است عشق حقیقی هم روح و عقل را از عقیمی رهایی داده، مایه ادراک اشراقی و دریافتن زندگی جاودانه یعنی نیل به معرفت جمال حقیقت و خیر مطلق و زندگی روحانی است و انسان وقتی به کمال دانش می رسد که به حق واصل و به مشاهده جمال او نایل شود و اتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول حاصل گردد.

### بخش اول

#### ۱. نگرشی دوباره به آراء افلاطون در باب مثل

در مقدمه، برخی از دیدگاههای افلاطون از جمله طرح مثل بعنوان عالم اشیاء حقیقی، آشنایی اولیه نفس با این حقایق و تذکار آنها در هنگام برخورد با ظواهر دنیا و میل به بازگشت به خانه ثبات و ابدی، مرور شد. اینکه روح با تفکر ساده‌ای (خواه استاد یا پرسشهای خود، هادی این تفکر باشد و خواه چنین نکند) می تواند به کشف حقایقی نایل شود، از آنروست که از پیش آنها را در خود داشته است.

قبول چنین رأیی مستلزم اعتقاد به وجود ازلی نفس قبل از حیات کنونی این جهانی است. نفس در سیر دورانی خود در «مکانی ماورای آسمان»، در مصاحبت خدایان، این حقایق نفس‌الامری یا این موجودات بیرنگ و بیشکل را، از قبیل عدل مطلق، اعتدال مطلق و علم مطلق دیده است و نفوسی که پس از فرود آمدن در بدن باقتضای

می شوند حقایق هم به برکت خیر مطلق وجود می یابند، که باین بیان پروردگار عالم هم اوست.

البته در اینجا سؤالی قابل طرح است و آن اینکه در این رهگذر تکلیف شرور (که بالاخره آنها هم دارای حقیقت معقولی هستند) چه می شود؟ آیا آنها هم از خیر مطلق ناشی می شوند؟ اگر بگوییم خیر مطلق منشأ آنها هم هست، چطور خیر می تواند منشأ شر باشد؟ و اگر بگوییم شرور امور عدمی هستند، پس چگونه است که معقولند؟ و اگر حقیقت نیستند چه فرقی با سایر کلیات دارند؟

می توان این سؤال را با نوعی حُسن نیت و حمل بر صحت، ناشی از اختلاط کلی معقول و کلی سعی دانست که بسا همین خلط، منشأ انکار و تاخت و تاز عده‌ای همچون ارسطو و ابن سینا گردیده است.<sup>۳</sup> در هر حال آنچه که با دقت در مطالب فوق به چشم می خورد، امری است که آن را «پیشروی بسوی وحدت» می نامیم.

افلاطون رفته رفته از قاعده هرم هستی شروع کرده و با گنجاندن آنها تحت «مثل و تدبیر آنها»، به رأس هرم نزدیک می شود. این رأس هرم از دید او همان خیر مطلق یا زیبایی و حسن مطلق است که طبعاً همان خدا یا واجب‌الوجود است. آنچه که درخور عنایت است ویژگی «وحدت‌گرایی» سیستمهای متافیزیکی است که از دیرباز اندیشمندان این عرصه را به تکاپو واداشته و بسا این امر ناشی از یک نوع احساس درونی و فطری انسان باشد که همواره در وری گوناگونیها و بیقراریها، دنبال امری ثابت و پایدار می گردد و این خصلت بشکل یک عامل نظم‌دهنده، اصولاً تفکر را منظم و بقای انسان را ممکن می سازد.

#### ۳. اشراق کمال علم است و عشق محرک آدمی

از دید افلاطون درک این عالم (عالم مثل) و حصول این معرفت برای انسان به اشراقست که کمال علم می باشد و مرحله سلوک که انسان را به این مقام می رساند عشق است. روح انسان در عالم مجردات پیش از ورود به دنیا، حقیقت زیبایی و حسن مطلق یعنی خیر را بیپرده و حجاب دیده است؛ پس در این دنیا چون حسن ظاهری و نسبی و مجازی را می بیند از آن زیبایی مطلق، که پیش از این درک نموده، یاد می کند؛ غم هجران به او دست می دهد و هوای عشق او را برمی دارد و فریفته جمال می شود و مانند مرغی که در قفس است می خواهد بسوی او پرواز کند. عواطف و عوالم محبت همان شوق لقای حق است اما عشق جسمانی مانند حسن صوری، مجازی است و

« نظریه خاص افلاطون در باب مثل، پیوند و شباهت با نظریه او درباره کیفیت «علم» انسان نازد و در عین حال نظر باینکه عالم دنیا را صرفاً ظاهر و نمود می دانند و حقیقت را در عالم برتر و معقول مسواخ می‌کنند و مستمایه‌هایی اندیشه عرفانی را فراهم می‌آورند.

۳. در فصل آینده توضیحات بیشتری خواهد آمد.

اوضاع و احوال بینش بهتر داشته باشند، یعنی نفوسی که تعلق به فیلسوفان دارند، می‌توانند آنچه را که دیده‌اند به یاد آورند.<sup>۴</sup>

از ویژگیهای نظریه افلاطون در این مبحث، یکی همان بهره‌وری ظواهر از حقایق بود. از این رهگذر، چنانکه صاحب تاریخ فلسفه در دوره یونانی متذکر می‌گردد، می‌توان شیء را در آن واحد، هم کثیر و هم واحد دانست: اگر مثل را در یک جانب و اشیایی را که از آنها بهره می‌برند در جانب دیگر بگذاریم باسانی درمی‌یابیم که چگونه ممکن است شیء هم واحد و هم کثیر باشد، بدین ترتیب که واحد و کثیر جدا از خود شیء وجود دارد و شیء در یک حال هم از مثال واحد و هم از مثال کثیر بهره می‌برد. بهمین نحو یک شیء می‌تواند هم مشابه و هم غیر مشابه، یا هم بزرگ و هم کوچک باشد بی‌آنکه تناقضی پیش آید.<sup>۵</sup>

## ۲. اشکالات پارمنیدس بر نظریه مثل

اینک که بحث بهره‌مندی از مثل را مجدداً مطرح ساختیم جا دارد اشکالاتی را که حکیم بزرگ یونانی، پارمنیدس، بر این نظریه وارد ساخته است مطرح کنیم: وی نخست می‌گوید بهره‌مندی اشیاء از مثل ممکن نیست، زیرا اگر اشیاء کثیر از مثال واحد بهره‌ور باشند یا این مثال، تمامی در هر کدام از آن اشیاء است، در این صورت، باید وجود مستقل و مفارق آن از میان برود و این باطل است؛ یا جزئی از مثال در هر شیئی است، در این صورت، لازم می‌آید که مانند مثال «خردی» ناگزیر بزرگتر از هر یک از اجزاء خود باشد و این نیز باطل است. بعلاوه، منظور از قول به مثل اینست که وجود مثال واحدی را، مانند مثال «بزرگی»، فوق اشیاء کثیری که همه آنها را بزرگ می‌دانیم اثبات کنیم، اما چنین وحدتی غیرممکن است، زیرا اگر بتوانیم فوق بزرگی‌های کثیر، بدلیل مشابهت آنها با یکدیگر، به بزرگی مطلق قایل شویم بر ما لازم می‌آید که وجود بزرگی مطلق دیگری را نیز فوق بزرگی‌های کثیر و بزرگی مطلق اول تصدیق کنیم و این سلسله تا بینهایت ادامه یابد. ممکن است در جواب

اشکال بگویند که نسبت شیئی که از مثال بهره می‌برد به خود آن مثال، مانند نسبت جزء به کل نیست، بلکه مانند نسبت تصویری به صاحب آن است. اما در این صورت باید، همانطور که صاحب تصویر شبیه تصویر است، مثال شیء نیز شبیه آن شیء باشد، اما بنابر اصول این نظریه، لازم است که جز در آنجا که اشیایی از مثال واحد بهره‌ورند مشابهتی در میان نباشد. پس ناگزیر باید فوق هر شیء و مثال آن، مثال دیگری واقع شود که هر دو از آن بهره‌گیرند و بر همین قیاس تا بینهایت.<sup>۶</sup> اشکال دیگر پارمنیدس بر جنبه‌ای از نظریه مثل است که بتوان آن را متعلق علم دانست:

بالاخره ماهیت مثال با فایده‌ای که بر قبول آن مترتب است متوافق نیست، زیرا نتیجه‌ای که از قول به مثل حاصل می‌شود اینست که متعلق برای علم بتوان یافت، اما مثال نمی‌تواند معلوم ما باشد، زیرا از آنجا که وجود مطلق دارد نمی‌تواند در ذهن ما حاصل آید. وجود مطلق را جز با علم مطلق که ما هیچگونه بهره‌ای از آن نداریم نمی‌توان شناخت، اما اگر علم به مثل علم مطلق باشد و چنین علمی را در شأن خدا بدانیم باید علم به اشیایی را که خارج از عالم مثل است از خدا سلب کنیم.<sup>۷</sup>

گویی با این انتقادات، چنانکه «امیل بریه» ادعا می‌کند، جهات قدر و اعتبار نظریه مثل همگی از میان می‌رود: مثال، اصل تبیین اشیاء نمی‌تواند بود زیرا بهره‌مندی امکان‌پذیر نیست؛ مثال، وحدتی در کثرت نیست، زیرا تعدد غیرمتناهی مثل نافی وحدت است؛ مثال متعلق علم نیست، زیرا مطلقاً از ما جداست.<sup>۸</sup>

آخرین اشکال پارمنیدس، یادآور اشکال معروفی است که به نظریه مشائین در مورد عدم تعلق علم خدا به جزئیات ایراد می‌شود و اگر در آنجا علم خداوند به جزئیات را از طریق علم به کلیات توجیه کنیم، بعید نیست در اینجا هم برای خداوند بتوان علم به ماورای مثل را از

۴. تاریخ فلسفه در دوره یونانی، امیل بریه، ترجمه علیمراد داودی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۲، ص ۱۵۵.

۵. همان، ص ۱۶۰. ۶. همان، ص ۱۶۱.

۷. همان، ص ۱۶۱، ۱۶۲. ۸. همان، ص ۱۶۲.

راه خود مثل ثابت دانست چرا که مثل، اصل امثال این عالم و عبارتی ارباب و مدبر آند.

### ۳. دو سرچشمه شناخت

(ترابط هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی)

همانطور که قبلاً گفته شد، افلاطون در جستجوی معرفت اصیل بود، اما این معرفت، آنچنان معرفتی است که موضوع آن نباید دستخوش دگرگونی و ناپایداری و گذرایی باشد.

بدینسان برای افلاطون دو سرچشمه شناخت وجود دارد: یکی شناختی که از راه حس در برخورد با هستنده‌های جهان پیرامونی دست می‌دهد. این شناخت نمی‌تواند اصیل باشد زیرا موضوع آن بنابر تعالیم هراکلیتوس همواره در دگرگونی، تحول و جریان است.<sup>۹</sup>

چنانچه مسلم است هر فیلسوفی مکمل نظر پیشینیان خود است و کاخ حکمت، کوشکی نیست که به یک‌باره به دست یک‌تن ساخته و تمام شود بلکه در سلسله زمان، هر کسی گوشه‌ای از عمارت را از نو می‌پردازد و بخشی را ویران می‌سازد و بدون شک هیچکس را نمی‌توان یافت که حتی اگر درصدد عمارتی از نو برآمده باشد از مصالح گذشتگان بهره‌نجنسته باشد. از اینرو می‌بینیم چگونه اندیشه هراکلیتوس در ناپایداری عالم طبیعت، افلاطون را به سمت شکل‌دهی یک سیستم شناخت‌شناسی جدید، که براساس آن مثل رنگ و معنا پیدا می‌کند، سوق می‌دهد و از این رهگذر، دو سرچشمه حسی و عقلی برای شناخت برمی‌شمارد.

پس اگر بناست که اصلاً شناختی امکان داشته باشد، باید ناگزیر موضوع ثابت و پایدار واقعی نیز وجود داشته باشد.<sup>۱۱</sup>

اکنون افلاطون معتقد شد که آن هستنده اصیل، استوار و دگرگون‌ناشدنی چیزهایی هستند بیرون از این جهان، وی هر یک از اینگونه هستنده‌ها را «آیدوس» یا «آیده‌آ» نامید. اینها هستنده‌های مطلقند. «آیده‌آ» درواقع همان هستی واقعی و اصیل است که افلاطون آنرا همچنین بسادگی گوهر یا ماهیت، هستنده در خود و یکسان پاینده، هستنده در خود یا هستی در خود، و نیز یکی در

بسیار یا واحد در کثیر می‌نامد.<sup>۱۱</sup>

بوضوح مشهود است که افلاطون برای جستن تکیه‌گاهی برای اندیشه معقول، پی به عالمی از عقول می‌برد که از دید او حقایق اصیل چیزهایی هستند که ما در این دنیا آنها را بحال فنا و دشور می‌یابیم. بدین ترتیب ارتباط و استثناء هستی‌شناسی بر شناخت‌شناسی و بالعکس ترابط معرفت‌شناسی و وجودشناسی بهترین شکل در فلسفه افلاطون نمود پیدا می‌کند.

### ۴. ارسطو و نظریه مثل

چون در این مقاله درصدد بودیم که تصویر روشنی از اجزای نظریه مثل پیدا کنیم اینک مناسب است بطورگذرا به دیدگاه‌های شاگرد بزرگ افلاطون، رئیس مشائین یعنی ارسطو، اشاره کنیم.

بنیاد فکر ارسطو با افلاطون یکی است یعنی در باب علم هر دو متفقند که علم به محسوسات، که جزئیاتند، تعلق نمی‌گیرد بلکه فقط کلیات معلومند که با عقل ادراک می‌شوند. ولیکن اختلاف استاد و شاگرد در اینست که افلاطون، همان کلیات معقول را موجود واقعی می‌داند پس وجود آنها را مستقل شمرده، و جزئیات، یعنی محسوسات، را از آنها جدا، و موهوم و بیحقیقت می‌پندارد و آنرا نمایش ظاهری معقولات، و فقط پرتوی از آنها و منسوب به آنها می‌انگارد؛ اما ارسطو جدایی کلیات را از جزئیات تنها در ذهن قائل است نه در خارج، و حس را مقدمه علم و افراد را موجود حقیقی می‌داند و کشف حقیقت و ماهیت آنها را، که صورتش در ذهن مصور می‌شود، از راه مشاهده و استقراء در احوالشان (که منتهی به دریافت حد و رسم آنها می‌شود) میسر می‌شمارد.<sup>۱۲</sup>

### بخش دوم

#### ۱. شیخ‌الرئیس و تفسیر او از مثل

آرای افلاطون از همان اوان نشو و نما و پس از

۹. از سقراط تا ارسطو، دکتر شرف‌الدین خراسانی، انتشارات دانشگاه ملی ایران، ۱۳۴۴-۱۳۵۲، ص ۷۸ و ۷۹.

۱۰. همان، ص ۷۹. ۱۱. همان، ص ۷۹.

۱۲. سیر حکمت در اروپا، ج اول، ص ۴۳.

**\* از دید افلاطون درک این  
عالم (عالم مُثل) و حصول این  
معرفت برای انسان به  
اشراقست که کمال علم  
می‌باشد و مرحله سلوک که  
انسان را به این مقام می‌رساند  
عشق است.**

شیخ‌الرئیس قول به مُثل را نتیجه ناپختگی حکمت و فلسفه در قبل از ارسطو می‌داند. از بیانات او چنین برمی‌آید که گویی افلاطون و سقراط را چندان متوَعَل در حکمت نمی‌دانسته و آنها را به چیزی نمی‌گرفته است. لذا ضمن ردّ نظریه مُثل به وجوه غلط آن اشاره می‌کند و در ارائه مبحث مربوط در فصل دوم از مقاله هفتم می‌گوید:

ایشان گمان کردند که شیء آنگاه که مجرد شود از آن حیث که اعتبار غیر او با او همراه نباشد، در این صورت وجودش هم از آن مجرد خواهد بود، گویی وقتی به شیء توجه شود درحالی‌که تنها بوده باشد و حال آنکه آن شیء را قرینی نیز می‌باشد و این توجه بگونه‌ای باشد که از التفات به قرین خالی باشد، با این نظر آن شیء غیر مجاور با قرینش تلقی خواهد شد؛ و خلاصه اگر به شیء نگاه شود نه بشرط مقارنت، چنین گمان رفته که بدان نظر شده به شرط غیرمقارنت (اولی لابشرط، دومی بشرط لا) تاجاییکه صلاحیت این را پیدا کند که در آن نظر کرده شود، چرا که آن غیرمقارن بلکه مفارق است. از اینرو چنین پنداشته‌اند، از آنجاییکه عقل به معقولات موجود در عالم دسترسی پیدا می‌کند بدون آنکه متعرض مقارنات آن شود، پس عقل تنها مفارقات را درمی‌یابد. و حال آنکه امر اینطور که اینان پنداشته‌اند، نیست بلکه هر شیء از حیث ذاتش

شکلگیری، توسط معاصرین خود وی، حتی شاگردش ارسطو،<sup>۱۳</sup> مورد انتقادات شدید واقع شد و موافقان و مخالفانی پیدا کرد. در این بخش درصدد آن هستیم که آرای سه تن از حکیمان بزرگ حوزه اسلام را بریژه در ردّ یا اعتقاد به مُثل مورد بحث و فحص قرار دهیم. از اینرو از شیخ فلاسفه اسلام بوعلی‌سینا آغاز کردیم. آنچه اینک از نظر می‌گذاریم حاوی دیدگاههای او در این باب است که در الهیات شفاء نگارش یافته است:

هر صنعتی را آغازی است که آن صنعت در آن هنگام نامنسجم می‌باشد غیر از اینکه بعد از مدتی آن صنعت نضج پیدا کرده سپس مسائش فراوان شده و بعد از مدتی کمال می‌یابد. از اینرو در زمان گذشته آن هنگام که یونانیان به فلسفه اشتغال داشتند، فلسفه به شکل خطابی بود، بعداً هم مغلطه و جدل با آن آمیخته شد، و آنچه از اقسام فلسفه که جمهور حکما بدان سبقت جستند قسم طبیعی بود، سپس به تعلیمات دست یافتند، و بعد از آن با الهیات آشنا شدند، اینان انتقالات غیر مستحکمی از برخی از این اقسام به اقسام دیگر داشتند و در اولین مرحله که از محسوسات به معقولات منتقل شدند دچار تشویش و اضطراب گشتند. از اینرو عده‌ای پنداشتند که تقسیم «امور به محسوس و معقول» موجب وجود دو چیز در هر چیز می‌باشد؛ مثل اینکه در معنای انسانیت دو انسان یافت می‌شود: ۱- انسان فاسد محسوس؛ ۲- انسان معقول مقارن که ابدی و لایتغیر است، و هریک از ایندو را دارای وجودی بشمار آوردند؛ پس وجود مفارق را «وجود مثالی» نامیدند و برای هریک از امور طبیعی صورت مفارقی، که همان معقول است، قرار دادند و تنها این صورت است که عقل آن را تلقی می‌کند، زیرا معقول امری است فسادناپذیر و حال آنکه هر محسوس از امور طبیعی فاسد است، و چنین دانستند که علوم و براهین متمایل به این صور معقوله و تنها متناول آن است. و معروف بوده که افلاطون و معلمش سقراط در این رأی افراط ورزیده‌اند.<sup>۱۴</sup>

۱۳. هرچند عده‌ای بر این عقیده‌اند که تفسیر ارسطو از برخی آرای حکمای گذشته و بنیاع ردّ آن افکار، محصول نوعی بدفهمی است.

۱۴. الهیات شفاء، ابن‌سینا، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۳، ص ۳۱۰ و

اعتباری دارد و از حیث اضافه‌اش به مقارن، اعتبار دیگری دارد.<sup>۱۵</sup>

## ۲. شیخ اشراق و مثل افلاطونی

شیخ اشراق در اثر سترگ خویش حکمة الاشراق بحثی را به داوری در باب «مثل افلاطونیه» اختصاص داده، و در ضمن آن به ردّ ابطالیهٔ مشائین بر مثل افلاطونی پرداخته است.

بروایت شیخ اشراق، مشائین پنداشته‌اند که اگر صورت «انسانی» و «فرسی» و «مائی» و «ناری» قایم بذات خود باشند، درآنصورت حلول اشیایی که با این صور در حقیقت خود مشارکت دارند، در محلی از محلها، قابل تصور نخواهد بود. از طرفی وقتی مشاهده می‌کنیم که جزئیات این صور و حقایق، نیازمند به محل هستند درمی‌یابیم که نفس حقیقت آن صور مستدعی محل است و طبعاً قایم بذات نتواند بود.

شیخ اشراق در ردّ این استدلال می‌گوید:

شما خود معترفید که صورت جوهر در ذهن حاصل می‌شود، و این صورت ذهنی یک عرض خواهد بود، تاجاییکه قائل شدید برای هر شیئی، یک نحوهٔ وجود در اعیان و یک نحوهٔ دیگر در اذهان محقق است. پس اگر جایز است که حقیقت جوهریه در ذهن بصورت عرض تحقق پیدا کند هیچ اشکالی ندارد که در عالم عقلی هم، ماهیات قایم بذات باشند و درعین حال برای آنها اصنامی در عالم ماده باشد که قیام بذات نداشته باشند، چون وجودشان در این عالم، کمال للغير است... پس لازم نیست حکم شیء در مثالش نیز جاری باشد.<sup>۱۶</sup>

شیخ اشراق در این عبارات، ریشهٔ استبعاد و انکار مشائین بر مثل را ناشی از مغلطهٔ «سرایت حکم شیء به مثالش» دانسته و در رفع این استبعاد و اثبات اینکه ماهیاتی مجرد و قایم بذات خود در عالم مثل وجود دارند که افراد مادی نوع خویش یعنی اصنام را تحت ربوبیت خویش دارند، به موارد مشابهی در حکمت مشائی اشاره می‌کند. علاوه بر مطلب فوق که جوهر خارجی در ذهن هم جوهر است و حال آنکه در ذهن دیگر لافى الموضوع نیست. اینک مورد دیگری را مذکور می‌دارد:

سپس حکم کردید به اینکه وجود بمعنای واحد بر واجب و غیرواجب اطلاق می‌شود؛ و وجود در واجب الوجود نفس او و در غیرش زاید بر ماهیت می‌باشد. پس کسی اشکال کرده و می‌گوید: استغناء وجود از ماهیتی که بدان اضافه می‌شود اگر بخاطر نفس وجود است، پس همه باید چنین (واجب) باشند. و اگر بسبب امری زاید در واجب الوجود باشد که این هم مخالف قواعد شماسست، و لازمهٔ آن تکثر جهات در واجب الوجود است، و این هم روشن است که محال می‌باشد و نمی‌توان آن را بسبب غیرمعلول بودن واجب دانست، چراکه عدم احتیاج واجب به علت بخاطر همان واجب بودن و غیرممکن بودنش است و جایز نیست که وجوب، به سلب علت تفسیر شود چراکه واجب بسبب وجوبش از علت، مستغنی است...<sup>۱۷</sup>

## ۳. صدرالمتألهین و مثل افلاطونی

اینکه اصولاً مراد از مثل چیست و این صور عقلانی دارای چه خصوصیهاتی هستند، مرحوم آخوند در توضیح آن می‌فرماید:

قد نسب إلى أفلاطون الإلهی أنه قال فی کثیر من أتایله موافقاً لأستاذة سقراط: إن للموجودات صوراً مجردة فی عالم الإله وربما یسمیها المثل الإلهیة وأنها لا تدثر ولا تنفسد ولكنها باقیة و أن الذی یدثر و

« اگرچه شهرت نظریه مثل و انتساب آن به افلاطون است ولی گویا افلاطون نیز این عقیده پیرو استناد خویش سقراط بوده یا حداقل سواد اولیه نظر خویش را از او به ارث برده است.»

۱۵. همان، ص ۳۱۴.

۱۶. حکمة الاشراق، سهروردی، ج ۲ از مجموعه آثار، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۹۲ و ۹۳.

۱۷. همان، ص ۹۳ و ۹۴.

از عبارات فوق چنین برمی آید که اگرچه شهرت نظریه مثل و انتساب آن به افلاطون است ولی گویا افلاطون در این عقیده پیرو استاد خویش سقراط بوده یا حداقل مواد اولیه نظر خویش را از او به ارث برده است. و دیگر اینکه ویژگی ممتاز مثل، همان تجرد و عدم دثور و فسادناپذیری است که باعث ابدیت آنها می شود و این در حالی است که کائنات همگی فناپذیر و محکوم به دثور و فسادند.

صدرالمتألهین، پس از اینکه تأویلات قوم، مخصوصاً اشخاص بزرگی همچون شیخ الرئیس و شیخ اشراق را نقد می کند و آنها را محکوم به ایرادات و اشکالاتی بشمار می آورد، خود تفسیری بر مبنای اصول حکمت متعالیه از مثل ارائه می کند. از دید او شایسته است کلمات گذشتگان در باب مثل بر این حمل شود که هر یک از انواع جسمانیه دارای فرد کامل تامی در عالم ابداع است که اصل و مبدأ می باشد و سایر افراد نوع، فروع و معالیل و آثار آن بشمار می روند. آن فرد تام عقلانی بسبب تمامیت و کمال خویش، محتاج ماده و محلی که بدان تعلق یابد نیست، برخلاف افراد عالم طبیعت که نیازمند ماده و محل هستند، زیرا این افراد بسبب ضعف و نقصانی که دارند، یا در ذات و یا در فعل خود محتاج به ماده می باشند؛ و البته اشکالی هم ندارد که افراع نوع واحد از حیث کمال و نقص با هم اختلاف داشته باشند:

فبالحرزي أن يحمل كلام الأوائل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية فرداً كاملاً تاماً في عالم الإبداع هو الأصل المبدأ وسائر أفراد النوع فروع و معاليل و آثار له، و ذلك لتمامه و كماله لا يفتقر إلى مادة ولا إلى محل متعلق به بخلاف هذه، فإنها لضعفها و نقصها مفتقرة إلى مادة في ذاتها أو في فعلها، و قد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالاً و نقصاً.<sup>۱۹</sup>

چنین است که صدرالمتألهین بر مبنای تشکیک وجود و اختلاف به کمال و نقص، تفسیر تازه ای از مثل طرح می کند؛ و اینجا از مواردی است که می توان بعنوان ثمرات اصالت وجود و نتایج آن بدان اشاره کنیم زیرا همانطور که در متن بالا تصریح شد، مثال هر نوع، فردی از آن نوع

است، لذا ماهیت مثل با ماهیت افرادی که مربوبشان بحساب می آیند یکی است پس آنچه که باعث اختلاف جایگاه آنها شده و آنها را در دو مرتبه وجود قرار داده، بنحویکه یکی اصل و دیگری فرع باشد، چیزی جز شدت و ضعف وجودی نیست و طبعاً با اصالت وجود است که شدت و ضعف و اختلاف مرتبه و آثار مطرح می شود و الا اگر وجود را اعتباری بدانیم راهی برای دسترسی به چنین تبیینی نداریم.

شایسته است پس از اینکه لب تفکر صدرالمتألهین را در موضوع مقاله از نظر گذرانیم به انتقادات و ایراداتی که وی بر شیخ الرئیس و شیخ اشراق وارد می کند نظر بيفکنیم.

#### ۴. نقد تفسیر شیخ از مثل

ملاصدرا معتقد است که شیخ، کلام افلاطون را در باب مثل به وجود ماهیت مجرد از لواحق اشیاء که پذیرنده امور متقابل است، تفسیر کرده: «قد أول الشيخ الرئیس کلامه بوجود الماهية المجردة عن اللواحق لكل شيء القابلة للمقابلات».<sup>۲۰</sup> اما وی شأن افلاطون را بسی عظیمتر از این می داند که بین تجرید بحسب اعتبار عقل و تجرید بحسب وجود تمایز قائل نشده باشد یا اینکه بین اعتبار ماهیتی که از اقتران امری زاید لا بشرط است و بین ماهیت بشرط عدم اقتران، فرق نگذارد و یا بین واحد بالمعنی، واحد بالعدد و واحد بالوجود خلط کند، تا بدین سبب لازم آید که انسان واحد بالمعنی، واحد بالعدد و واحد بالوجود هم باشد و حال آنکه معنای واحد انسانیت عیناً در کثیرین موجود است؛ سپس می افزاید:

والجهل بأن الإنسان إذا لم يكن في حد ذاته شيئاً من العوارض كالوحدة والكثرة، لزم أن يكون القول بأن الإنسان من حيث هو إنسان واحد أو أبدي أو غير ذلك، ممّا هو مباین لحده قولاً مناقضاً، أو الظن بأن قولنا الإنسان يوجد دائماً معناه أن إنسانية واحدة بعينها باقية، كيف؟ و التفرقة بين هذه الأمور و التمييز بين معانيها، ممّا لا يخفى على المتوسطين من أولى ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلاً عن

۱۸. اسفار، جلد ۲، چاپ سوم، ۱۹۸۱، دار احیاء التراث العربی، ص ۴۶.

۱۹. همان، ص ۶۲. ۲۰. همان، ص ۴۷.



همانطور که مشاهده می‌شود و حکیم سبزواری<sup>۲۲</sup> نیز متذکر شده است، تأویل شیخ از مثل افلاطونی و تفسیر آن به ماهیت مجردة و معنای واحد، مخالف ظاهر کلام افلاطون و نسبت دادن عدم تمییز بین این امور، بدور از شأن حکیم بزرگ، افلاطون الهی، است. معنای واحد انسانیت کجا و انسان واحد بالعدد، که موجود غیردائر و غیرفاسد است، کجا؟ تجرید بحسب عقل کجا و تجرید از حیث وجود خارجی کجا؟ اینها همه اموری است که باعث بُعد تفسیر شیخ از حقیقت مراد افلاطون می‌شود و طبعاً نسبت دادن چنین امر مؤولی به افلاطون و آنگاه باطل دانستن آن، از جمله «تفاسیر بما لا یرضی صاحبها» می‌باشد.

#### ۵. نواقص طرح شیخ اشراق در تبیین مثل

شیخ اشراق را عقیده براینستکه برای هر نوعی از انواع بسیطه فلکیه و عنصریه، و مرکبات نباتی و حیوانی این انواع، عقل واحدی که مجرد از ماده است، وجود دارد و این عقل، مدبّر آن نوع و صاحبش بوده و ربّ آن بشمار می‌آید.

شیخ اشراق برای اثبات این عقول (مثل) به وجوهی استدلال کرده است. از جمله اینکه در کتاب مطازحات توضیحات مفصلی بر مبنای قوای مختلف نباتی و حیوانی برای اثبات مقصد خویش ارائه می‌کند؛ چنانچه صاحب اسفار نقل می‌کند، وی در جایی چنین می‌گوید:

والمائل الفطن إذا تأمل ذلك وما انضم إليه من الحكمة وعجائب الصنع التي من كتاب الحيوان والنبات علم أنّ هذه الأفاعيل العجيبة والأعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا إدراك، بل لابد وأن تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها، ويسمى تلك القوة المدبّرة للأجسام النباتية «عقلاً» وهو من الطبقة العرضية التي هي أرباب الأصنام والطلسمات.<sup>۲۳</sup>

وجه دوم استدلال شیخ اشراق بطور خلاصه از این قرار است: تمام انواعی که در این عالم واقعند اینطور نیست که بمجرد اتفاق، وقوع پیدا کرده باشند زیرا در غیر اینصورت، این نوع اتفاقی نزد ما محفوظ نمی‌ماند و ممکن بود که مثلاً از انسان، غیر انسان بوجود آید و حال

آنکه چنین نیست، بلکه این انواع مستمراً بر نمط واحد ثابتند بدون آنکه در آنها تبدل و تغییری راه داشته باشد. بنابراین می‌توان گفت اموری که بر نهج واحد ثبات دارند مبتنی بر اتفاقات صرف نمی‌باشند. وی در ادامه استدلال می‌افزاید:

فالحقّ عند ذلك ما قاله القدماء: من أنّه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبّر له و معتن به وحافظ له وهو كلي ذلك النوع، ولا يعنون بالكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، وكيف يمكن لهم أن يربدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بأنّه قائم بنفسه وهو يعقل ذاته وغيره وله ذات متخصصة لا يشاركها فيه غيره.<sup>۲۴</sup>

حضرت علامه طباطبائی (ره) در تعلیقه خویش برای این بخش از اسفار، وجه اول و دوم از استدلال شیخ را بیانی که در زیر می‌آید مردود دانسته‌اند:

يورد على الوجه الأول والثاني من الوجوه الثلاثة أنّ المشاؤون لا يابون عن نسبة الحوادث التي في عالم المادة إلى الجوهر العقلي المفارق، غير أنّ الجوهر المفارق متساوي النسبة إلى الجميع؛ فلا بد في وجود كل خصوصية من وجود مخصص تتم به العلية وتصدر به الخصوصية، ولو كان المخصص أيضاً مفارقاً عاد المحذور. فنثبت لزوم وجود

۲۱. همان، ص ۴۸.

۲۲. حاجی در منظومه حکمت می‌گوید:

ففي العقول ذاتها تجرد حتى بالاطلاق فلا تقيّد وتحفظ مع تعاقب الأفراد وجوهر للحمل الاتحادي برخی از جمله شیخ الرئیس مثل را بر ماهیت مطلقه حمل کرده‌اند. از آنجاییکه قائلین به مثل تصریح کرده‌اند که مثل جوهر مجرد و ابدی هستند، آنگاه حکیم سبزواری قول شیخ را چنین توضیح می‌دهد که ماهیت مطلقه ذاتاً مجرد است زیرا معزای از ماده و لواحق آن است لذا ماهیتی مطلق و غیرمقید است. این ماهیت بطور ابدی و همیشگی در اثر تعاقب افراد و در ضمن آنها محفوظ است و جوهر جنسی بر آن حمل می‌شود. حکیم سبزواری در مقام نقد، علاوه بر اینکه نظریه شیخ را خلاف ظاهر می‌داند، از جهت دیگر نیز آن را مردود می‌شمارد زیرا ماهیت مطلقه، کلی طبیعی است و حال آنکه مثال نوری موجود شخصی است، و تجرد ماهیت مطلقه واقعی نیست بلکه بسبب تجرید مجرد می‌باشد، ضمناً نبات و وحدت آن عددی نیست، و جوهریتی که برای آن فرض شده، ذهنی است نه عینی. «شرح منظومه، بخش حکمت، انتشارات دارالعلم، ص ۲۰۳».

۲۳. اسفار، جلد ۲، ص ۵۵. ۲۴. اسفار، ج ۲، ص ۵۷.

مخصص مادی يلزمه من وجود الحادث بالضرورة، وهذا هو المخصص المادي الذي تنسب الحوادث المادية إليه مع مشاركة الجوهر المفارق ولا دليل على أزيد من ذلك.<sup>۲۵</sup>

وجه سوم از وجوه چندگانه استدلال شيخ اشراق واتباعش در اثبات مثل و عقول مجردهاز طريق قاعده امکان اشرف و اخس است. براساس این قاعده، هنگامیکه ممکن اخس موجود باشد حتماً باید ممکن اشرف قبل از آن موجود شده باشد. سپس صدرالمتألهين بنقل قول از شيخ اشراق می‌فرماید:

ولما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب واقعة في العالم الجسماني من الأفلاك والكواكب والعناصر ومركباتها وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من أحوال قواها وكيفية تعلقها بالأبدان، ولاشك أن عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع في العالم العقلي النوري أشرف وأفضل من الواقع في هذين العالمين الأخيرين في الوجود، فيجب مثلها في ذلك العالم؛ كيف وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني أظلال ورسوم لما في العالم العقلي فهي الحقائق والأصول والأنواع الجسمانية فروع لها حاصلة فيها.<sup>۲۶</sup>

چنانچه ملاحظه می‌شود، وجود نظام متقن و شگفت‌انگیز طبیعت با رنگهای گوناگون و عجائب و غرائب فراوان برطبق قاعده امکان اشرف، دلیل بر وجود عالمی پرشکوهرتر و شریفتر از این عالم گرفته شده است. اما تأملاتی در این استدلال به چشم می‌خورد: اولاً هیچ دلیلی برای ربوبیت آن عالم اشرف نسبت به این عالم اخس در مفاد این استدلال وجود ندارد و اصولاً نوع ارتباطی که بین این دو عالم است در دسترس و بُرد این برهان قرار ندارد. مطلب دیگر اینکه از چه روی افراد آن عالم اشرف، مثل و ارباب انواع افراد این عالمند. بسا آنها امور مجردی باشند که هیچ توافق نوعی با موجودات عالم جسمانی نداشته باشند.

صدرالمتألهين در عین اینکه اعجاب خویش را از خوبی و لطافت کلمات شيخ اشراق مخفی نمی‌کند،<sup>۲۷</sup> بانتقاد از آنها می‌پردازد. بعنوان اولین اشکال، وی آرای

شيخ اشراق را بالغ به حد اجزاء نمی‌داند زیرا از اقوال وی معلوم نمی‌شود که حتی تک‌تک افراد یک نوع هم دارای مثالند یا اینکه انوار عقلیه فقط مثال نوع مادی هستند نه مثال افرادشان:

منها عدم بلوغها حد الإجزاء حيث لم يعلم من تلك الأتوال أن هذه الأنوار العقلية، أهي من حقيقة أصنامها الحسية حتى أن فرداً واحداً من جملة أفراد كل نوع جسماني يكون مجرداً والباقي مادياً أم ليس كذلك بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثلاً لنوع مادي لأمثلاً لأفرادها.<sup>۲۸</sup>

حکیم سبزواری در این بخش، توضیح جالبی دارد که بعنوان انتقادی دیگر قابل طرح است. عبارت سبزواری را عیناً از نظر می‌گذرانیم:

كيف يصح على قواعد الشيخ قدس سره المثالية فضلاً عن المثلية وأما يصحان على قواعدنا من أصالة الوجود و تشكيكه وجواز الحركة الجوهريّة.<sup>۲۹</sup>

یعنی با قواعدیکه شيخ اشراق بدانها پایبند است، مثل اصالت ماهیت و عدم جواز حرکت جوهری، حتی مثل بودن عالم انوار عقلیه برای عالم جسمانی قابل اثبات نیست تا چه رسد به مثال بودن آن.

ایراد دیگری که صدرالمتألهين وارد می‌کند اینست که ارباب انواع نزد شيخ اشراق از حقیقت نور و ظهورند و اصنام آنها یا برزخند و یا هیئتهای ظلمانی؛ سخن در اینست که چه مناسبتی بین انوار و هیئتهای نوری با برزخها و هیئتهای ظلمانی می‌تواند وجود داشته باشد؟ صدرالمتألهين در دنباله نقد خود مطالبی دارد که نشان دهنده سستی مبانی شيخ اشراق (اصالت ماهیت و غیره) در استنتاج و تبیین درست نظریه مثل است و در عین حال مبین استفاده و مددی است که نقطه مخالف آن یعنی اصالت وجود در بنای طرح مثل افلاطونی افاده می‌کند:

والأنوار العقلية العرضية التي هي أصحاب الأصنام آثارها ماهيات متخالفة الذوات كما هو رأيه من أن أثر الجاعل الماهية دون الوجود لأنه من الاعتبارات

۲۵. همان، ص ۵۳. ۲۶. اسفار، ج ۲، ص ۵۸.

۲۷. «هذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب، ولاشك أنها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها اشياء». اسفار، ج ۲، ص ۵۹.

۲۸. همان، ص ۶۰. ۲۹. همان، ص ۶۰.

الذهنية، ولا شك أنَّ اختلاف الآثار إمَّا لا اختلاف في القابل أو لا اختلاف في الفاعل و إذا كان الأثر لا قابل له فهو لا اختلاف الفاعل لامحالة، وإذا كان آثار العقول مختلفة وليس الاختلاف بين الآثار بمجرد اختلاف القابل - إذ القابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع أنه لا قابل للقابل - ولا لا اختلاف تلك الفعالة إذ لا اختلاف بينها إلا بالكمال والنقص؛ فيجب أن يكون اختلاف آثارها أيضاً على هذا المنوال وهذا أيضاً مما يوقع الطمأنينة في أنَّ آثار العقول والمبادئ الرفيعة التي هي إتيات وجودية نوره يجب أن يكون وجودات الماهيات دون معانيها الكلية، وأنَّ اختلاف الماهيات المنتزعة عن أنحاء الوجودات إمَّا هو لأجل اختلاف مراتب الوجودات شدة وضعفاً وتقديماً وتأخيراً وتركيباً ووحداً.<sup>٣٠</sup>

گفته‌اند، مثل اموری قایم بذات هستند درحالیکه صور علمی الهی قایم بذات خداوند متعال هستند؛ از اینرو بعقیده فارابی قیام این صور بذات باریتعالی عین همان قیام آنها بذات خودشان است. چراکه خداوند متعال تمامیت آن صور است.

توضیح اینکه علم اجمالی کمالی که عین ذات متعالی است کمال همین علم تفصیلی است و اگر سببیت خدای تعالی نسبت به این صور ملاحظه شود با توجه به اینکه فاعل صور، غایت آنها نیز خواهد بود پس لزوماً سبب غائی، سبب تمام شیء خواهد بود و چون خدای متعال درواقع تمام و کمال آن صور است و از طرفی شیئیت شیء به تمامیت و کمالیت آن بستگی دارد نه به نقص آن، پس می‌توان گفت قیام صور بذات خدای متعال، نسبت به قیام آن صور بذات خودشان شدیدتر است. سبزواری پس از بیان رأی فارابی، در نقد آن می‌گوید:

**\* افلاطون برای جستن تکیه‌گاهی برای اندیشه معقول، پی به عالمی از عقول می‌برد که از دید او حقایق اصیل چیزهایی هستند که ما در این دنیا آنها را بحال فنا و دثور می‌یابیم. بدین ترتیب ارتباط و ابتداء هستی‌شناسی بر شناخت‌شناسی و بالعکس ارتباط معرفت‌شناسی و وجودشناسی بهترین شکل در فلسفه افلاطون نمود پیدا می‌کند.**

أما الأول مع كونه خلاف الظاهر، فلأن إرجاع الصور المرتسمة إلى المثل و تأويلها أولى وأحق من إرجاع المثل إليها و تأويلها بها كما لا يخفى على المصنّف.<sup>٣٢</sup>

یعنی اولی و سزاوارتر اینستکه در تأویل صور، آنها را به مثل ارجاع دهیم نه برعکس. قول دیگر مربوط به حکیم بزرگ عصر صفوی میرداماد است. وی مثل را به صور افراد نوعی که در هیولی موجود است تفسیر کرده است، لیکن از آنجهت که

٦. سائر اقوال و ایرادات آنها

بزرگان دیگری نیز پیرامون این موضوع سخن گفته و نوشته‌اند. ما این بخش را با ذکر این اقوال و اعتراضاتی که بر آنها شده است، خاتمه می‌دهیم و منیع ما توضیحات حکیم سبزواری است که در ضمن شرح ابیات منظومه بیان کرده است. حکیم ابونصر فارابی از جمله کسانی است که نظراتش در این مبحث مطمح نظر واقع شده است. بعقیده سبزواری، ابونصر در تفسیر مثل، آنرا تحریف و بوجه ناصوابی تأویل کرده است.<sup>٣١</sup>

فارابی مثل را همان صور مرتسمه در ذات باریتعالی دانسته، بدان سبب که افلاطون و سقراط و غیر اینان که قائل به مثل هستند گفته‌اند: هر نوعی از ماهیات دارای فردی مجرد و غیردائر است، و از طرف دیگر صورت علمی الهی از هر نوعی، مجرد و لایتغیر است. اما چنانکه

٣٠. اسفار، ج ٢، ص ٦١ و ٦٢.

٣١. حاجی می‌فرماید:

بعضهم يحرفون الكلمة في ذات بارئها وذا قیامها فأولوا بالصور المرتسمة بذاتها لأنه تمامها

٣٢. شرح منظومه، سبزواری، انتشارات دارالعلم، ص ٢٠٣.

مضاف به مبادی اولی است،<sup>۳۳</sup> نه از آن حیث که به خودشان منسوبند، و نه از آن جهت که برخی از آنها با برخی دیگر نسبت دارند؛ زیرا این دو نسبت اخیر، برخلاف نسبت نخست مشارکترتند؛ «و مراد از اضافه به مبادی اولی همان علم حضوری و وجه الله تعالی است».<sup>۳۴</sup> خلاصه اینکه صور افراد هیولانیه واحد و باقی و مجردند و احکام ماده از آنها مسلوب است، بدین سبب که در دهر موجود و مجتمع می‌باشند.

آیه الله حسن زاده در توضیح مراد میرادماد بیانات مفیدی دارند:

و خلاصه مراد المیر من التأویل أنّ المثل إشارة إلى هذه الصور الهیولانیة فی هذا العالم باعتبار حضورها وظهورها عند المبدأ الأول و مثلها بین یدیه وعدم خفائها و غیوبتها بذواتها عن علمه، إذ هی بهذا الاعتبار كأنها مجردة من المواد والأزمنة والهیئات الحسیة والغشاوات المادیة لعدم كونها حجاباً عن شهودها ووجودها لدى الباری؛ فهی بذواتها معقولة له تعالی کسائر الکلیات والمجردات متمثلة بین یدیه.<sup>۳۵</sup>

گویی چنانست که صرفاً به خاطر اینکه این صور هیولانی نزد خداوند حاضر و متمثل هستند، میرادماد آنها را مثل نامیده و وجه تسمیه‌ای غیر از این نداشته است. حکیم سبزواری در ردّ این نظریه اشکالی دارد که ملخّص آن اینست: مثل نوری دارای مقام کثرت در وحدت بوده و در رأس مخروط قرار دارند، برخلاف موجودات عینی که دارای مقام وحدت در کثرت بوده و در قاعدهٔ مخروط می‌باشند.

آخرین قولی که در اینجا مطرح می‌کنیم قول محقق دوانی است. وی مثل را به عالم مثال یعنی مثل معلقه‌ای که بازای اشخاص هستند تفسیر کرده است. باید توجه

داشت افلاطونیان که قائل به مثل نوری هستند به مثل معلقه نیز اعتقاد داشته‌اند و طبیعی است که فرق بین این دو را درک می‌کرده‌اند و تفسیر مثل نوری به مثل معلقه امری بدور از صواب می‌باشد:

هذه المثل المعلقة صور شبحیة فی عالم الأشباح المجردة أي فی عالم المثل المنفصل و هی دون المثل الإلهیة وفوق الصور الطبیعیة المادیة، فلا وجه لتأویل المثل الإلهیة بالمثل المعلقة.<sup>۳۶</sup>

### خاتمه

#### ۱. آرای حکیم حاج ملاهادی سبزواری

نظر به اینکه مرحوم سبزواری از اتباع حکمت متعالیه و از مدرسین و شارحین بزرگ انظار صدر المتألهین است، در بخشهای مقاله، جایی را برای طرح و بحث از آرای وی باز نمودیم تا ضمن آشنایی با اندیشه‌های این حکیم بزرگ، افکار آخوند ملاصدرا را هم مورد بازشناسی مجدد قرار دهیم.

بنابر نظر ایشان، مثل همان «عقول متکافئه» هستند و از آنجائیکه امثال مادون خویش و مثالات و آیات مافوق خود هستند «مثل» نام گرفته‌اند، زیرا این عقول در واقع، صور اسماء الله تعالی و حکایات صفات او هستند. سپس در توضیح حقیقت مثل، می‌گوید: هر نوعی که در این عالم دارای فردی است، عیناً برای او فرد عقلانی هم موجود است<sup>۳۷</sup> که همان مثال مورد بحث ما می‌باشد. این فرد عقلانی امری است مجرد و غیردائر که جزء موجودات عالم ابداع می‌باشد. عده‌ای این فرد عقلانی را همان علم حق تعالی می‌دانند ولی سبزواری این عقول را چیزی جز صور قضائیه نمی‌داند که تبدلی در آنها راه ندارد:

لكل نوع له فرد فی هذا العالم و فرده العقلانی أي المجرّد الموجود فی عالم الإبداع غیر دائر، كما

۳۳. حاجی می‌گوید:

قبل المثل صور الهیولی  
حيث زمانياتها والأزمنة  
كالآن والنقطة فی الدهر جمع  
فالشئ، فيه مع هیولاه اجتمع  
۳۴. تعلیقه، حسن زاده، ص ۷۲۵ مسلسل.

۳۵. همان، ص ۷۲۴ مسلسل. ۳۶. همان، ص ۷۲۵ مسلسل.

۳۷. «وعندنا المثل الافلاطونی  
لكل نوع فرده العقلانی»، آیه الله

حسن زاده ترجیح داده‌اند این بیت به این ترتیب انشاء شود:

«المثل لهذه الانواع  
فالمثل من عالم الانوار  
من كل نوع فرده الابداعي  
ارباب انواع باذن الباری»

تعلیقه، ص ۷۰۳.

«حکیم سبزواری، مثل همان «عقول متکافئه» هستند و از آنجائیکه امثال مادون خویش و مثالات و آیات مافوق خود هستند «مثل» نام گرفته‌اند، زیرا این عقول در واقع صور اسماء الله تعالی و حکایات صفات او هستند.»

علمت أنه علم الحق تعالى عندهم وصور قضائية،  
عندنا فلا ترد ولا تبدل.<sup>۳۸</sup>

و هر نوع کمالی که به توسط این عقل (مثال) در افراد طبیعی نوع، توزیع و پراکنده شده است، از جهت واحد و بنحو اعلی در خود مثال جمع است. بعبارت دیگر، کمالاتی که بنحو تعاقب و سیلان در طبیعت (فرد طبیعی) آن نوع موجود می شود در فرد عقلانی بنحو بساطت و وحدت موجود است.<sup>۳۹</sup> اینجا سؤالی پیش می آید که چگونه وجود بسیط می تواند مشتمل بر جمیع وجودات مسادون خود باشد بدون آنکه وحدت و بساطتش مخدوش گردد؟<sup>۴۰</sup> سبزواری در پاسخ می گوید که می توان از وجود احدی الذات یعنی وجود بسیط، مفهومات مختلف اخذ و انتزاع کرد، یا چنانچه صاحب تعلیقه (آقای حسن زاده) فرموده اند این تکرر در امر بسیط، تکرر مفهومی است نه وجودی:

عدم انشلام الوحدة والبساطة مع جامعیه الفرد  
المجرد الإبداعی لجميع الكمالات الأولى والثانية  
التي لكل الأفراد الطبيعة من نوعه، لأن التكثر إنما  
هو في المفهوم لا في الوجود.<sup>۴۱</sup>

اینک زمان آن فرا رسیده که ببینیم نوع ارتباط و علاقه مثال، یعنی فرد عقلانی با فرد طبیعی چگونه است. از دید حکیم سبزواری، همانطور که نفس، نگهدار بدن بوده و نسبت به آن تدبیر استکمالی دارد، مثال افلاطونی (عقل تام) نیز نسبت به افراد طبیعی نوع خویش یا عالم ناسوت دارای عنایت و تدبیر اکمالی است؛<sup>۴۲</sup> و بدون اینکه خود دارای حرکتی باشد باعث تحریک آنها می شود. از اینرو همه افراد نوع برای سهم خود مبتنی بر اصالت وجود، تشکیک وجود و جواز حرکت جوهریه است. بنابراین صرف مثالیت و نمونه بودن برای مثل کافی نیست مگر اینکه قائل به اتفاق ماهوی باشیم. البته واضح است که مثل دارای سعة وجودی است و از این رهگذر افراد مادی تحت عنایت اوست و بهمین دلیل است که ما مثل را رب النوع می گوئیم. پس اگر اختلافی هست مربوط به کمال و نقص وجودی است نه تفاوت ماهوی.<sup>۴۳</sup>

## ۲. مثل افلاطونی در آیات و روایات

آیا می توان شواهد صدقی بر نظریه مثل در آیات و روایات اسلامی نشان داد؟ بعضی از بزرگان به این سؤال پاسخ مثبت داده اند. آیه الله حسن زاده در تعلیقات شرح منظومه می فرماید: «همانطور که اشاره کردیم، ارباب انواع

همانست که بزبان شرع «ملائکه موکلین» نامیده می شوند و خدای سبحان بدانها قسم خورده است.» «والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفا والناشرات نشرأ فالفارقات فرقا فالملقیات ذکسراً عذراً أو نذراً»<sup>۴۴</sup> «والتنازعات غرقا والناشطات نشطاً والسایحات سیحاً فالسایقات سبياً فالمدبرات أمراً»<sup>۴۵</sup>. و بر تو باد که در گفتار خدای سبحان در سوره احزاب از قرآن کریم تدبیر کنی: «هو الذی یصلی علیکم وملائکته لیخرجکم من الظلمات إلى النور وکان بالمؤمنین رحیماً»<sup>۴۶</sup> و نیز در قول خدای تعالی در همان سوره: «إن الله وملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیماً»<sup>۴۷</sup> و در گفتار خداوند عزیز «له معقبات من ین یدیه ومن خلفه یحفظونه من امر الله»<sup>۴۸</sup> و به تفاسیر روایی از قبیل برهان و الدر المنتور و نور الثقلین و صافی و نظائر اینها که آیات مذکور را با روایات رسیده تفسیر می کنند مراجعه کن.<sup>۴۹</sup>

«در رساله اعتقادات صدوق و بسیاری از جوامع روایی آمده است که یکی از حاملان عرش به شکل بنی آدم است که از خدای تعالی برای انسانها طلب رزق می کند، و یکی به شکل گاو است که برای تمام بهائم روزی می طلبد، و یکی به شکل شیر که از خدای متعال برای درندگان استرزاق می کند، و یکی هم به شکل خروس که برای پرندگان روزی می خواهد.»<sup>۵۰</sup>

خلاصه اینکه به نظر آقای حسن زاده منظور قدمای یونانیان از مثل، همان قوای عالم است که در منطق وحی از آن قوا به ملائکه تعبیر می شود، و ملائکه نزد ایشان دارای طبقاتی هستند؛ طبقه عرضی از این ملائکه به امر خدا به انواع موکل هستند بنا به وجهی که برای اهل توحید باثبات رسیده است.<sup>۵۱</sup>

\* \* \*

۳۸. شرح منظومه، انتشارات دارالعلم، ص ۱۹۹.

۳۹. «کل کمال فی الظلم وزعه من جهة بنحو اعلی جمعه»

۴۰. «والزسوخ اخذ مفهومات من الوجود الأحدی الذات»

۴۱. تعلیقه، حسن زاده، ص ۷۰۷ و ۷۰۸ مسلسل.

۴۲. «لبدن کما بها وقایه بكل ناسوت له عنایة»

۴۳. «والمثل لامجرد المثل واختلفا بالنقص والکمال»

۴۴. سوره مرسلات، آیات ۱ تا ۶.

۴۵. سوره نازعات، آیات ۱ تا ۵.

۴۶. سوره احزاب، آیه ۴۳. ۴۷. سوره احزاب، آیه ۵۶.

۴۸. سوره رعد، آیه ۱۱.

۴۹. تعلیقه، حسن زاده، ص ۷۰۶ مسلسل.

۵۰. همان، ص ۷۰۶ و ۷۰۷. ۵۱. همان، ص ۷۰۷ مسلسل.