

بررسی مثل افلاطونی در فلسفه اسلامی

بر مبنای حکمت متعالیه

دکتر مقصود محمدی

یا «بود» است. افلاطون می‌گوید: هر امری از امور عالم چه مادی باشد، مثل حیوان و نبات و جماد؛ چه معنوی باشد مانند درشتی و خردی و شجاعت و عدالت، اصل و حقیقتی دارد که سرمشق و نمونه کامل اوست و با حواس درک نمی‌شود، و تنها عقل آن را در می‌یابد و آن را در زبان یونانی به لفظی ادا کرده که معنی آن «صورت» است و حکمای ما آن را مثال خوانده‌اند.

به نظر افلاطون، همه موجودات عالم مادی و محسوس، ظواهراند و تنها، مثال و یا صورت آنها حقیقت دارد و آن، یکی است و مطلق و لا یتغیّر و فارغ از زمان و مکان و ابدی و کلی؛ و افرادی که به حس و وهم ما در

در تاریخ فلسفه از میان همه فلاسفه باستانی، قرون وسطائی و جدید، نفوذ افلاطون^۱ و ارسطو از همه بیشتر بوده که از این دو فیلسوف، افلاطون - به دو دلیل - بیشتر از ارسطو در اخلاف خود تأثیر داشته است: نخست اینکه ارسطو خود محصول افلاطون است. و دوم اینکه الهیات مسیحی تا قرن سیزدهم، بیشتر افلاطونی بوده است.

مهمترین موضوعات فلسفه افلاطون عبارتند از:

۱ - مدینه فاضله، که نخستین حلقه سلسله طولانی مدینه‌های فاضله است.

۲ - نظریه مثل که نخستین کوشش برای حل مسئله لاینحل جهان هستی است.

۳ - براهین وی در اثبات بقای روح.

۴ - جهان‌شناسی او.

۵ - تصور وی از شناخت به عنوان یادآوری.^۲

از آنجا که موضوع این مقاله بررسی نظریه مثل افلاطونی است، لذا از بیان و توضیح سایر موضوعات فلسفی افلاطون صرف نظر نموده، نظریه مثل او را به اختصار نقل می‌نماییم.

فلسفه افلاطون بر اساس تمیز دادن میان واقعیت و صورت ظاهر یا «بود» و «نمود» است. عالم محسوس صورت ظاهر و یا «نمود» است و عالم معقول، واقعیت و

۱ - ولادت افلاطون در سال ۴۲۸ پیش از میلاد رخ داد و طول عمرش نزدیک به هشتاد سال، نسبش عالی و بزرگ زاده بود. در حدود هیجده سالگی به سفراط برخورده و ده سال در خدمت استاد به سر برده و بعد از شهادت استاد یک چند جهانگردی نموده و سپس به تعلیم حکمت پرداخته است. در بیرون شهر «آتن» باغی داشت که آن را وقف علم و معرف نمود. مریدانش برای درک فیض، تعلیم و اشتغال به علم و حکمت، آنجا گرد می‌آمدند، و چون آن محل «آکادِمیا» نام داشت، فلسفه افلاطون، معروف به حکمت «آکادِمی» شد و پیروان آن را «آکادِمیان» خواندند و امروز در اروپا مطلق انجمن علمی را آکادِمی می‌گویند.

سیر حکمت در اروپا، تألیف محمد علی فروغی، انتشارات صفی علی شاه، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۴.

۲ - تاریخ فلسفه غرب، تألیف برتراند راسل، ترجمه نجف دریابندری، نشر پرواز، تهران ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶۸.

شدیداً به افلاطون می‌تازد.

ارسطو می‌نویسد: عقیده به مثل از آن روی برای قائلین به آن پیش آمد که به حقیقت سخنان هراکلیتوس باور داشتند که می‌گوید: «همه محسوسات همواره در سیلان‌اند». چنانکه اگر شناختی و بینشی از چیزی وجود داشته باشد پس باید طبایع پاینده دیگری فراسوی محسوسات وجود داشته باشند، زیرا به چیزها در سیلان، شناختی نیست. ایشان آنها را مفارق شمردند و اینگونه موجودات را مثل (ایده‌ها) نام نهادند. بنابراین تقریباً بر پایه همین استدلال نتیجه برای ایشان این بود که برای همه محمولهای کلی مثل وجود دارند.

این تقریباً بدان می‌ماند که اگر کسی خواهان شمارش چیزهایی باشد، تصور کند که چون تعداد آنها کم‌اند، نمی‌تواند آنها را بشمارد. اما چون آنها را بیشتر کند آنگاه آنها را شمارش تواند کرد؛ زیرا مثل درست مساوی - یا نه کمتر از - چیزهایی‌اند که اندیشمندان در جستجوی علت‌های آنها به مثل راه یافتند. زیرا برای هر چیز منفردی یک چیز همنام آن و جدا از جوهرها، وجود دارد و همچنین در مورد همه چیزهای دیگر، یکی بر فراز بسیاری یافت می‌شود، چه در جهان ما و چه در جهان موجودات جاویدان، (افلاک).

افزون بر این، هیچ یک از دلائلی که ما برای اثبات وجود مثل می‌آوریم روشن‌گر نیست. از بعضی از آنها هیچ نتیجه ضروری به دست نمی‌آید، و از برخی دیگر این نتیجه حاصل می‌شود که مثل چیزهایی وجود دارند که به گمان ما اصلاً دارای مثل نیستند. زیرا طبق دلائل مستنبط از دانشها برای هر آنچه که دانشی از آن یافت می‌شود باید مثلی وجود داشته باشد. و طبق استدلال «واحد در برابر کثیر»، سلبیات (منفیات) نیز باید دارای مثل باشند. و نیز طبق این استدلال که (ما به چیزها، حتی پس از تباه شدن آنها می‌اندیشیم) باید از چیزهای تباهی پذیر هم مثلی وجود داشته باشند؛ زیرا ما از آن تصویری داریم. علاوه بر این برخی از دلائل دقیقتر، برای «اضافات» (یا نِسب) هم مثلی تعیین می‌کنند، هر چند ما می‌گوییم که: جنس مستقل، از «اضافات» وجود ندارند، و بعضی دیگر از ایشان، از انسان سوم سخن می‌گویند. (یعنی اگر پرویز - مثلاً - یک انسان است، چون همانند مثال انسان یعنی انسان معقول است، باید انسان سومی هم باشد که انسانیت این دو در آن، متحد شده است).

ارسطو می‌افزاید: «اکنون باید این پرسش مهمتر از همه

○ ابن سینا مانند ارسطو، صریحاً این نظریه را باطل اعلام می‌کند و آن را با دلایل فلسفی رد می‌نماید. فارابی و میرداماد هر یک به نحوی، آن را تأویل و توجیه می‌کنند. اما شیخ الاشراق و صدرالمتألهین نظریه مثل را به همان نحو که افلاطون بیان داشته می‌پذیرند.

می‌آیند، نسبی و متکثر و متغیر و مقید به زمان و مکان و فانی‌اند؛ و فقط پرتوی از مثل خود می‌باشند. نسبتشان به حقیقت مانند نسبت سایه است بر صاحب سایه. که وجودشان بهره‌ای است از مثل، یعنی حقیقت دارند.^۳ افلاطون نظریه خود را با بیان تمثیل معروف به «تمثیل غار» توضیح داده است. نظریه مثل و یا صورت افلاطون هم جنبه منطقی دارد و هم جنبه فلسفی. جنبه منطقی آن، به معانی اسماء عام و کلی مربوط است. بدین ترتیب که مثلاً تعداد زیادی جانور وجود دارد که قضیه «این گربه است» درباره آنها صادق است. اما منظور از کلمه گربه، گربه خاصی نیست بلکه بر هر جانوری که از ماهیت کلی که میان همه گربه‌ها مشترک است، بهره دارد، صدق می‌کند. معنی و مدلول «گربه» عام و مطلق است که با تولد گربه‌های جزئی دیگر پدید نمی‌آید و با مرگ آنها نیز از میان نمی‌رود. در حقیقت فارغ از زمان و مکان بوده و ابدی است.

اما جنبه فلسفی آن، اعتقاد به وجود عینی و خارجی مثل بطور حقیقی و واقعی است و در مقابل وجود ظاهری و وهمی محسوسات است؛ بدین ترتیب که کلمه «گربه» به معنای گربه کلی یعنی همان گربه‌ای است که خداوند آفریده و یکتاست و گربه‌های جزئی دیگر از ماهیت آن بهره‌منداند. ولی این بهره ناقص است و به سبب همین نقص، وجود گربه‌های متعدد ممکن گشته است. آن گربه کلی مثال و واقعی است ولی گربه‌های جزء ظاهری هستند.^۴

مخالفت ارسطو با نظریه مثل

ارسطو «کلیات عقلی» را به عنوان موجودات عینی نمی‌پذیرد، و با حرمت زیادی که به استادش قائل است، عقیده وی را درباره وجود عینی «کلیات عقلی» به باد انتقاد می‌گیرد. وی در کتاب معروف خود (متافیزیک) در چندین مورد به صراحت، وجود مثل را رد می‌کند و

۳ - سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۴۸.

۴ - تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۴۸.

شیخ ابو علی سینا در الهیات شفا: درباره سبب پیدایش عقیده مثل افلاطونی اظهار نظر کرده و آن را معلول نحوه انتقال از علوم طبیعی به علوم تعلیمی و سپس به علوم الهی می‌داند؛ چون به نظر وی تصور فلسفه از لحاظ تاریخی از علم طبیعی آغاز شده و سپس به علم تعلیمی و پس از آن به علم الهی انجامیده است. او می‌گوید: «انتقال فلاسفه از بعضی علوم به بعضی دیگر درست انجام نگرفته لذا عقاید آنها در آغاز انتقال از محسوس به معقول مشوّش گردیده است، عده‌ای از آنها گمان کرده‌اند تقسیم [عالم] به محسوس و معقول ایجاب می‌کند هر چیزی، دو چیز باشد؛ مانند انسان که یکی فاسد شونده و محسوس و دیگری انسان معقول و مفارق و بدون تغیر و ابدیست و برای هر کدام از آنها وجودی قائل شدند و موجود مفارق را موجود مثالی نامیدند. اینان معتقد گردیدند که هر کدام از امور طبیعی دارای صورت مفارق و معقول می‌باشد که عقول انسانها آنها را در می‌یابند؛ زیرا که معقول امری است که تباه نمی‌شود درحالی که هر محسوس تباه می‌شود؛ و علوم و براهین متوجه صور معقوله بوده و فقط شامل آنهاست».

وی سپس چنین ادامه می‌دهد: «شخصی معروف به افلاطون و معلمش سقراط در این رأی افراط می‌ورزیدند و می‌گفتند که «انسانیت» دارای یک معنی واحد است که آن معنی موجود است و همه اشخاص در آن، اشتراک دارند و با بطلان و از بین رفتن اشخاص، باطل نمی‌شود و

○ انتقال فلاسفه از بعضی علوم به بعضی دیگر درست انجام نگرفته لذا عقاید آنها در آغاز انتقال از محسوس به معقول مشوّش گردیده است، عده‌ای از ایشان گمان کرده‌اند تقسیم به محسوس و معقول ایجاب می‌کند هر چیزی، دو چیز باشد؛ و برای هر کدام از آن دو وجودی قائل شدند و موجود مفارق را موجود مثالی نامیدند.

۵ - ستافیزیک ارسطو ترجمه دکتر شرف، نشر گفتار، تهران ۱۳۶۷، کتاب یکم (آلفای بزرگ، صص ۳۵ - ۳۴ و ۳۷، کتاب دوازدهم لا مبداء، صص ۲۲۹ - ۲۲۸.

را در این باره مطرح کرد که مثل (یا صُور) در محسوسات چه سهمی دارند؟ چه آنهایی که جاویدان‌اند و چه آنهایی که در معرض کون و فساداند [می‌توان گفت: هیچ] زیرا که آنها در اینها نه علت حرکت‌اند و نه علت دگرگونی. نه برای شناخت چیزهای دیگر سودمنداند؛ (زیرا آنها حتی جوهر اینها نیستند، وگرنه در اینها می‌بودند) و نه برای وجود آنها؛ چون در چیزهایی که در آنها (یعنی مثل) شرکت دارند، حضور ندارند؛ زیرا اگر چنین بودند می‌توانستند به عنوان علتها در نظر آیند، چنانکه سفیدی در آمیختگی با یک چیز علت سفید بودن می‌شود.

افزون بر این، در واقع چیزهای دیگر به هیچ معنای معمولی نمی‌توانند از مثل مشتق شوند، این سخن هم که «آنها الگوها (نمونه‌ها) یند و چیزهای دیگر در آن شرکت دارند» گفته‌ای تهی از معنا، و از مجازهای شاعرانه است. زیرا چه چیزی است که با نگریستن در مثل دست به کار (ساختن اشیاء) می‌شود؟ از این گذشته هر چیزی می‌تواند همانند چیزی دیگر باشد یا بشود، بی آنکه تشبیه یا تقلیدی از آن [چیز] باشد. چنانکه سقراط چه موجود باشد و چه موجود نباشد، یک انسان شبیه به سقراط ممکن است به وجود بیاید، حتی در صورتی که سقراط جاویدان هم بود باز مسئله [تفاوتی نمی‌کرد و] همین بود. همچنین بسیاری الگوها، و در نتیجه بسیاری مثل، از همان چیز وجود خواهد داشت. - مثلاً - «حیوان» و «دو پا» برای انسان و همچنین «انسان فی ذاته» (یا خود انسان). علاوه بر این مثل نه تنها باید الگوهای محسوسات، بلکه الگوهای خودشان هم [باید] باشند؛ مانند «جنس» به معنای جنس انواع مختلف؛ و بدینسان، الگو و تصویر هر دو، یک چیز خواهند بود. گذشته از این، ناممکن می‌نماید که جوهر و چیزی که این جوهر آن است جدا از هم [بتوانند] موجود باشند، پس مثل که جوهر اشیاء چگونه می‌توانند جدا از آنها موجود باشند؟^۵

نظریه مثل و فلاسفه اسلامی

نظریه مثل در فلسفه اسلامی انعکاس متفاوتی داشته است. ابن سینا مانند ارسطو، صریحاً این نظریه را باطل اعلام می‌کند و آن را با دلایل فلسفی ردّ می‌نماید. فارابی و میرداماد هر یک به نحوی، آن را تأویل و توجیه می‌کنند. اما شیخ الاشراق و صدرالمتألهین نظریه مثل را به همان نحو که افلاطون بیان داشته می‌پذیرند و ضمن پاسخ به شبهات مخالفین، آن را مدلل می‌نمایند. ما در اینجا این نظریات را بر مبنای حکمت متعالیه به اختصار مرور می‌کنیم.

آن معنی، محسوس و متکثر و قابل تباه شدن نیست؛ پس بنابراین یک معنی معقول و مفارق است. اما گروه دیگر این صور را مفارق نمی‌دانستند بلکه مبادی آنها را مفارق می‌دانستند. اینان معتقد بودند امور تعلیمی که در «حدّ» مفارق‌اند در وجود نیز استحقاق مفارق بودن را دارند و اما صور طبیعی که در حدّ، مفارق نیستند، ذاتاً مفارق نخواهند بود. اینان معتقدند که «صور طبیعی» در اثر مقارنت صور تعلیمی با ماده حاصل می‌شوند؛ مانند «تعبیر» یعنی مقعر بودن که یک معنی تعلیمی است که هر گاه با ماده مقارن شود «فطوست» حاصل می‌شود که یک معنی طبیعی است. مقعر بودن از آن لحاظ که تعلیمی است می‌تواند مفارق باشد ولی از آن جهت که طبیعی است نمی‌تواند.

○ افرادی که دارای طبیعت واحد هستند نمی‌توانند در تقدّم و تأخر و اولیّت و عدم اولیّت و یا غنا و فقر، متفاوت باشند.

سپس ابن سینا اضافه می‌کند: «اما افلاطون، بیشتر تمایل دارد به این عقیده که تنها «صور طبیعی» مفارقتند و اما تعلیمات در نزد وی به عنوان یک نوع معانی که بین صور و

مادیات هستند، تلقی می‌شوند؛ زیرا که «تعلیمات» گرچه در حدّ مفارقتند، ولی به نظر وی، بُعدی که قائم در ماده نیست نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا این «بعد» یا متناهی است و یا غیر متناهی. اگر غیر متناهی باشد باه اقتضای طبیعت «بعد» است که در آن صورت لازم می‌آید که همه بُعدها غیر متناهی باشند؛ و یا به علت مجرد بودن از ماده است؛ آن هم لازم‌اش این است که «ماده» افاده‌کننده تناهی و تشکّل بُعد باشد، که هر دو وجه محال و باطل است، بلکه اساساً وجود «بعد غیر متناهی» محال است. اما اگر متناهی باشد، در آن صورت منحصر بودن آن در یک حدّ محدود و شکل معین به جهت انفعالی است که از خارج عارض شده و نه به خاطر طبیعت بعد، درحالی که هرگز صورتی به خاطر ماده خود، منفعل نمی‌شود؛ پس نتیجه این می‌شود: که «تعلیمات» هم مفارق باشند و هم غیر مفارق و این محال است. بنابراین، لازم است بگوییم: «تعلیمات، متوسط بین صور و مادیات باشند».^۶

پاسخ صدرالمتألهین به شبهات ابن سینا

صدرالمتألهین (ره) در اسفار از یک طرف می‌نویسد: «شیخ الرئیس بیان افلاطون را [در مورد مثل] به وجود

ماهیت مجرد از لواحق که عوارضی متقابل را می‌پذیرد تأویل کرده است»^۷ و از طرف دیگر، دلایلی را که ابن سینا در ابطال مفارق بودن تعلیمات آورده، نقل نموده می‌گوید: «گرچه شیخ این دلایل را در ردّ قائلین به مفارق بودن تعلیمات ذکر کرده، ولی با توجه به مسلک شیخ، (این دو دلیل) می‌توانند از طرف وی عیناً در ابطال صور مفارق نیز جاری و علیه این مذاهب ایراد شوند».^۸ به هر حال آنچه که مسلم است این است که ابن سینا وجود مثل و یا صور قائم بالذات و مستقل را نمی‌پذیرد.

ما در اینجا به خاطر رعایت اختصار خلاصه‌ای از دلایل شیخ را که صدرالمتألهین بیان کرده با پاسخهای صدرالمتألهین نقل می‌کنیم:

خلاصه دلیل اول شیخ این است که: «افراد حقیقت واحدی که دارای یک حدّ واحد و ماهیت واحدند نمی‌توانند در مجرد و جسمانی و یا بی نیاز و نیازمند به ماده بودن و همچنین در معقول و یا محسوس بودن با هم متفاوت باشند». در پاسخ ایشان می‌گوییم:

اولاً - این سخن تنها در ماهیات متواطی درست است ولی در ماهیات مشکک صحیح نیست.

ثانیاً - تمامیت کلام ایشان متوقف بر این نگرش است که: «ذات و ذاتی از آن لحاظ که ذات و ذاتی هستند در حقیقت و ماهیت خود متفاوت نیستند» درحالی‌که - چنانکه قبلاً گذشت - این اول مسئله و اول کلام است و همه بحثها مبتنی بر آن است. حتی بیشتر قواعد متقدمین بر این اساس است که یک حقیقت واحد جایز است به نفس ذاته کامل و غنی و یا ناقص و فقیر باشد؛ بدون اینکه جعل جاعل واسطه باشد بین ذات شیء و فقر، یا غنای او. بلکه افراد بی نیاز آن ماهیت ذاتاً بی نیازند و افراد نیازمند آن نیز ذاتاً نیازمندند. پس علتی که ذات فقیر را جعل کرده با همان جعل آن را فقیر نموده است و نه با جعل جدید. بنابراین، فقیر ذاتاً و بنفسه فقیر و محتاج به جاعل است و نه به خاطر فقیر و محتاج بودنش».

خلاصه دلیل دوم ایشان نیز چنین است که: «افراد یک حقیقت واحد ممکن نیست - ذاتاً بعضی سبب، و بعضی دیگر مسبب باشند، و اگر فردی ذاتاً معلول برای فرد دیگری از نوع خود باشد؛ لازم می‌آید آن فرد دیگر نیز معلول فرد دیگر باشد و همین طور ادامه داشته باشد و بالآخره یا به دور و یا به تسلسل منتهی شود که هر دو محال‌اند» و این دلیل نیز مبتنی است بر اینکه، قبول کنیم

۶ - الهیات شفا، مقاله هفتم، ضص ۴۶۹ - ۴۶۷ چاپ رحلی.

۷ - اسفار اربعه، ج ۲، ص ۴۷، از منشورات مصطفوی، قم.

۸ - اسفار، ج ۲، ص ۷۶.

افرادی که دارای طبیعت واحد هستند نمی‌توانند در تقدّم و تأخر و اولیّت و عدم اولیّت و یا غنا و فقر، متفاوت باشند.^۹ درحالی که گفتیم این، اوّل کلام است.

نظر فارابی دربارهٔ «مثل»

معلم ثانی ابونصر فارابی در کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین نظریهٔ مثل افلاطونی را تأویل کرده می‌گوید: «منظور افلاطون از مثل، صُوَر موجودات هستند که در علم باری تعالی وجود دارند و هیچگونه تبدّل و دگرگونی ندارند». او می‌گوید: «این صور در علم خداوند، قائم به ذات پروردگارند. و منظور قدما (از جمله افلاطون) از اینکه گفته‌اند: این صور، قائم به نفس خویش‌اند این است که این صور به ذات باری تعالی - عزّ اسمه - قائمند؛ زیرا که خداوند به آن صور نزدیکتر از خود آنهاست و همچنین در تحصّل آنها مقدمتر از خود آنهاست؛ زیرا که نسبت آنها به ذات خود به «امکان» است، ولی نسبتشان بر قیوم خود به «وجوب» است.^{۱۰}

نظر میرداماد دربارهٔ «مثل»

سید محقق می‌فرماید: «منظور از مثل همان صور هیولانی در این عالم می‌باشند به اعتبار اینکه در نزد مبدأ اوّل حاضر و ظاهر و متمثّل اند، و با ذات خود از علم ازلی او پنهان و غایب نیستند؛ زیرا که این صور هیولانی به این اعتبار که گفته شد، مجرد از ماده و فارغ از زمان و هیئتهای حسّی و پوششهای مادی می‌باشند، چون آنها حجاب و مانع از شهود وجودشان در نزد باری تعالی نیستند. پس آن صور، مانند سایر کلیات و مجردات، ذاتاً معقول باری تعالی و متمثّل در محضرش هستند».

صدرالمتألّهین می‌گوید: «حاصل گفته و نظر محقق داماد(ره) این است که کلیّه مادّیات و زمانیات گرچه در مقایسه با یکدیگر نیازمند به زمان و مکان و اوضاع که موجب محجوب بودن بعضی از بعضی دیگر می‌شوند، هستند؛ ولی نسبت به علم باری تعالی که به آنها احاطه دارد و بطور اشراقی و شهودی، وجودشان بطور کامل برای حقّ منکشف می‌شود، همهٔ آنها در یک درجه از شهود و وجودند. از این حیث هیچ‌کدام بر دیگری تقدّم ندارند؛ پس در حضور آنها در نزد حقّ اوّل هیچ‌گونه تجدّد و زوال و حدودی نیست؛ لذا در این شهود، به استعدادات مادی و هیولانی و اوضاع جسمانی نیازی نیست. بنابراین، حکم آنها از آن جهت، حکم مجردات از امکانه و ازمنه است. حکمای قدیم منظورشان از مثل مفارق همین بوده است و لاغیر؛ زیرا در غیر این صورت مواجهه با

محدورات شنیع و ناپسند خواهد بود».^{۱۱}

شیخ الاشراق و «مثل افلاطونی»

شیخ الاشراق وجود مثل افلاطونی را همان طور که از ظاهر عبارات افلاطون فهمیده می‌شود، می‌پذیرد و مثل را موجوداتی مجرد و مستقل و قائم بالذات می‌داند، و سر سخنانه از آن دفاع می‌کند. صدرالمتألّهین در این مورد چنین می‌نویسد:

«شیخ متألّه که نسبت به افلاطون و معلّمان وی و حکمای ایرانی تعصّب می‌ورزد، ضمن موافقت با نظر آنان معتقد است که باید هر نوعی از انواع بسیط فلکی و عنصری یا مرکّب نباتی و حیوانی دارای یک عقل واحد مجرد از ماده باشند که آن

○ این عالم حسّی به تمامه، مثال و صنم آن عالم است، پس اگر این عالم حیّ باشد، پس سزاوار است که آن عالم اوّل نیز حیّ باشد.

نوع را تحت عنایت و توجه خود داشته باشد. و آن عقل، صاحب وربّ آن نوع محسوب می‌شود».^{۱۲} شیخ الاشراق برای اثبات وجود مثل سه دلیل عمده ذکر کرده است، ما به

دلیل طولانی بودن آن دلایل از نقل عین عبارت شیخ - به جز قاعدهٔ امکان اشرف - صرف نظر می‌کنیم و تلخیص آنها را که در اسفار آمده نقل می‌نماییم: دلیل نخست: که در «مطارحات»^{۱۳} ذکر شده چنین است: قوای غذایی (نباتیه، نامیه و مولده) هم بر مبنای نظر قدما که هر حال در محلّ را اعراض می‌دانند و هم بر مبنای نظر متأخرین که اعراض را، حال در محلّ مستغنی عنه می‌دانند، اعراض‌اند؛ زیرا که عناصر در تقویم وجود هیولی کافی است؛ وگرنه وجود عناصر و ممتزجهای عنصری تحقق پیدا نمی‌کردند، چون صورتهای در تقویم هیولی کافی هستند، پس قوای نباتیه اعراض‌اند. حال می‌گوییم: حامل این قوا یا روح بخاری است و یا اعضای موجود نباتی. اگر حامل قوا، روح بخاری باشد که خود همواره به تحلیل می‌رود و متبدّل می‌شود در آن صورت آن قوا نیز با دگرگون شدن محلّهایشان دگرگون می‌گردند. و

۹ - همان، صص ۷۵ - ۷۴.

۱۰ - همان، صص ۴۸ - ۶۹. و نیز الجمع بین رأیی الحکیمین، تألیف ابو نصر فارابی، انتشارات الزهراء، چاپ دوم، صص ۱۰۵ تا ۱۱۰.

۱۱ - اسفار، ج ۲، ص ۵۱.

۱۲ - همان منبع، ص ۵۳.

۱۳ - المشارع والمطارحات، به تصحیح هنری گُربن، صص ۴۶۴ - ۴۵۵.

اگر حامل، اعضاء باشد؛ چون همه اعضاء تحت تأثیر حرارت داخلی و خارجی می‌باشند - و به عبارت دیگر - اجسام نباتی به علت اینکه دارای رطوبت و حرارت‌اند پس در اثر تحلیل رطوبت اجزاء آنها دائماً در تبدل و تحلل می‌باشند و وقتی جزئی از محل باطل گردد، قوه آن نیز باطل می‌گردد. و اجزاء باقی مانده نیز با ورود غذای وارده متبدل می‌شود. پس آنچه که مزاج را به وسیله بدل حفظ می‌کند و در طول زمان نگه می‌دارد، نمی‌تواند قوه و یا اجزاء باطله باشد؛ زیرا که محال است شیء معدوم دارای اثر باشد. و همچنین حافظ و نگه دارنده مزاج نمی‌تواند قوه و یا اجزائی که بعداً حادث می‌شوند، باشد؛ زیرا که وجود آنها به سبب مزاج تحقق پیدا می‌کند، پس آنها فرع بر مزاج‌اند و فرع نمی‌تواند حافظ و نگه دارنده اصل باشد از طرف دیگر قوه نامیه به سبب وارد کردن غذا، در محل ورود غذا، خللی ایجاد می‌کند که این خلل موجب می‌شود هم غذای وارده و هم مورود علیه به جهات مختلف تحریک شوند و به وسیله غذا، جزء تحلیل شده را مسدود کنند و یا اجزاء مختلف الماهیات و مختلف‌الجهات آن را الصاق نمایند.

پس این فعلهای گوناگون با ترکیب عجیب و نظام متن و غریب خود و همچنین این هیئتها و اشکال زیبا و خطوط قشنگ نمی‌توانند از طبیعت و قوه بی شعور و بی ادراک صادر شوند. و این گمان که «نبات» دارای نفس مجرد و مدبّر است درست نیست؛ زیرا که در آن صورت لازم می‌آید، آن نفس برای همیشه معطل و ممنوع از کمال باقی بماند که محال است. از طرف دیگر قوه‌ای که ایشان آن را «مصوره» می‌نامند، قوه‌ای بسیط است؛ فلذا تصویر

○ کلیه مادّیات و زمانیات گرچه در

مقایسه با یکدیگر نیازمند به زمان و

مکان و اوضاع که موجب محجوب بودن

بعضی از بعضی دیگر می‌شوند، هستند؛

ولی نسبت به علم باری تعالی که به آنها

احاطه دارد همه آنها در یک درجه از

شهود و وجودند از این حیث هیچ کدام بر

دیگری تقدّم ندارند.

اعضاء با توجه به منافع بی شماری که در حفظ اشخاص و انواع دارند، نمی‌تواند از آن صادر گردد. عاقل فطن اگر درست تأمل کند و حکمتها و عجایب خلقتی را که در کتاب حیوان و نبات آمده بر آن بیافزاید، یقین حاصل می‌کند بر این که این افعال عجیب و اعمال غریب ممکن نیست از قوه‌ای صادر شود که هیچ‌گونه ادراک و توان تصرف ندارد. بلکه باید از قوه‌ای صادر شود که مجرد از ماده است و ذات خویش و غیر خویش را ادراک می‌کند. و این قوه مدبّر اجسام نباتی، «عقل» نامیده می‌شود و از طبقه عرّضی ارباب اصنام و طلسمات است.^{۱۴}

دلیل دوم: هرگاه ما انواع موجوداتی را که در این جهان وجود دارند مورد دقت و تأمل قرار دهیم، در می‌یابیم که آنها بطور اتفاقی پیدا نشده‌اند و گرنه انواع، محفوظ نمی‌ماندند. و ممکن بود از انسان غیر انسان و از فرس غیر فرس و... متولد گردند، درحالی که چنین نیست؛ بلکه این انواع بطور مستمر بدون دگرگونی و بر یک منوال ثابت به وجود می‌آیند - و از طرف دیگر می‌دانیم که - هیچ امر ثابتی مبتنی بر اتفاق نیست. علاوه بر این، عقیده مشائیان که می‌گویند: «سبب و علت رنگهای گوناگون و عجیب پرها و طاووسها، مزاجهای خود پرهاست» درست نیست؛ زیرا که اینان برهانی بر این ادعا ندارند و نمی‌توانند اسباب و علل آن رنگها را تعیین کنند؛ پس نمی‌توانند بدون رعایت یک قانون مضبوط در نوع طاووس چنین احکام مختلفی را باور نمایند. پس حق همان است که قدما گفته‌اند، و آن اینکه: «باید برای هر کدام از انواع جسمانی، یک جوهر مجرّد نوری و قائم بنفس وجود داشته باشد که مدبّر نوع بوده و آن را تحت توجه خود حفظ کند. این جوهر مجرّد، کلی این نوع است و منظورشان از «کلی» این نیست که تصور معنای آن مانع از وقوع شرکت در آن نباشد؛ زیرا که اینان معتقدند این کلی، قائم به نفس بوده و ذات خویش و همچنین ذات اشیاء دیگر را تعقل می‌کند. علاوه بر این، ذات مشخصی دارد که غیر آن در آن اشتراک ندارد. اینان نمی‌گویند که «رب النوع» به خاطر نوع مادون خود به عنوان مثال و الگو آفریده شده است؛ زیرا که آنها بر درستی این قاعده کلی که «عالی به خاطر سافل حاصل نمی‌شود» اصرار بیشتری می‌ورزند. و اگر به چنین چیزی معتقد بودند، برای هر مثال و الگو، مثال و الگوی دیگری لازم بود و این محال است؛ بلکه منظور قدما این است که این «رب النوع» به علت تجرّد، نسبتش بر همه اشخاص نوع، یکسان است و همه افراد نوع، بطور یکسان تحت

توجه و افاضه وی می‌باشند گویا او کمال و اصل است و افراد نوع، فروع وی‌اند.^{۱۵}

دلیل سوم: استدلال با قاعده امکان اشرف و اخس است و آن قاعده این است که «هر گاه یک ممکن اخس ایجاد گردد، لازم است یک ممکن اشرف قبل از آن به وجود آمده باشد» برهان این قاعده؛ چنین است:

«از آنجا که می‌دانیم از علت واحد تنها معلول واحد صادر می‌شود، پس اگر از واجب الوجود (که واحد بمعنای حقیقی است) معلول اخس صادر شود درحالیکه معلولی اشرف از آن ممکن است؛ در چنین صورتی اگر فرض شود یک موجود ممکن اشرف وقوع پیدا کند (قطعاً) نمی‌تواند از ناحیه واجب الوجود باشد، زیرا که اوتعالی ذاتاً واحد است و از او معلول اخس صادر شده است. پس این امر ایجاب می‌کند که ما جهتی را فرض کنیم که از جهتی که واجب الوجود داراست، اشرف باشد، در حالی که تصور جهتی اشرف از واجب الوجود محال است. پس محال است که از مقام جود باری تعالی، ممکن اشرف صادر نشود و محال است اشرف از آنچه که از اوتعالی، صادره شده تعقل کرد. از طرفی چون حصول و صدور اشرف و اخس (هر دو با هم) از اوتعالی، قابل تصور نیست؛ زیرا که در وی تعالی دو جهت نیست و نیز در اوتعالی اختلاف جهات - به خصوص در خست و شرف - وجود ندارد و از طرف دیگر، جایز است که «اشرف» مبداء برای مادون خود در شرف باشد ولی جایز نیست اخس مبداء برای اشرف از خود باشد؛ پس وسائط بین اوتعالی و بین موجود اخس به ترتیب «الأشرف - فالأشرف» می‌باشد، و باید موجود اشرف به اوتعالی نزدیکتر باشد، البته ممکن است در امور کائن و فاسد، یک شیء جزئی و شخصی به علت ممانعت اسباب و علل آسمانی یا اصطکاک با اسباب طبیعی که آن هم تابع علل آسمانی است از چیزی که برای وی اشرف و اکمل است، ممنوع گردد و - نیز - ممکن است یک شیء واحد هم اثر شریف و هم اثر خسیس اعطا کند - اما نه لذاته، بلکه - به اعتبار استعداد قابلی که به وسیله اسباب و حوادث پیشمار واجب و حتمی می‌گردند، اما امور دائمی، صحیح نیست که در شرف و خست متفاوت باشند مگر در صورتی که فاعل مختلف باشد و یا در فاعل اختلاف جهات وجود داشته باشد که در آن صورت، با اشرف، اشرف و با اخس، اخس حاصل می‌شود و نیز اگر دو فاعل در شرف متساوی باشند و فعل هیچ‌کدام متوقف بر غیر خود نباشد محال است که یکی از آنها فعلی اخس از فعل دیگری اقتضا کند، و همچنین است، اگر دو فاعل و

○ «انسان» یک مثال جوهری قائم به نفس در عالم اشباح دارد و یک مثال عقلی جوهری قائم بالذات در عالم عقول دارد و بطور کلی همه موجودات طبیعی، سه نحوه وجود دارند: وجود عقلی، وجود مثالی و وجود مادی.

قابلهای فعل‌های آنها و شرایط فعلهای آنها در شرف و کمال متساوی باشند».

«اگر این قواعد را شناختی، باید دانسته باشی که امور دائمی حاصل نمی‌شوند مگر با شریفترین وجه قابل تصور و هیچ استعداد و یا یا پدیده بیگانه و یا امر اتفاقی مانع آن نخواهد بود. پس باید باور کنی که موجودات آسمانی و عوالم قدسی، اتم و اکمل‌اند و بدانی آنچه که از کمال واجب الوجود و امور عقلی و آسمانی تصور می‌کنی، اینان در واقع و نفس الامر، عالیتر و شریفتر از آن‌اند که تو تصور کرده‌ای. بنابراین، چون جوهر عقلی، اشرف از نفس است پس باید قبل از آن وجود داشته باشد و همچنین اثریات (احتمالاً اثیریات) اشرف از عنصریات‌اند، پس باید قبل از آنها حاصل شوند، البته به ترتیب یک نوع علیت».^{۱۶}

البته باید افزود که قائلین به مثل افلاطونی، نمی‌گویند که «حیوانیت حیوان» یک مثال دارد و «دو پا بودن آن» مثال دیگر و «دو بال داشتن» هم مثال دیگر و همچنین اینان نمی‌گویند که برای «رایحه مشک» یک مثال و برای «خودمشک» مثال دیگر وجود دارد و... بلکه اینان می‌گویند: «هر نوع مستقل جسمانی، یک امر مناسب خود در عالم قدسی دارد، بطوری که هر نور مجرد از ارباب انواع در عالم نور محض دارای هیئت نورانی است، از قبیل اشعه عقلی و هیئتهای لذت، محبت، عزت، خواری و قهر - و بطور کلی - معانی و هیئتهای دیگر از این قبیل که هر گاه سایه آن در این عالم جسمانی بیافتد، صنم آن می‌شود: مشک با رایحه مطبوعش و یا شکر با طعم شیرینش و یا

۱۵ - همان منبع، صص ۵۷ - ۵۶.

۱۶ - کتاب المشارع والمطارحات، به تصحیح هنری کرین، ص ۳۳۴.

صورت‌های انسانی و یا فرسی با اعضای متفاوت و خطوط و اوضاع خاص آنها متناسب با موجودی است که در انوار مجرده هست».^{۱۷}

نظر صدرالمتألهین درباره «مثل»

صدرالمتألهین نیز مانند شیخ اشراق، مثل افلاطونی را به عنوان موجودات مستقل و قائم به ذات خود که مجرد از ماده و آثار ماده می‌باشند - بدون تأویل - می‌پذیرد. ولی در عین حال، مخالفت ارسطو را از نظر دور نداشته و آن را دست کم نمی‌گیرد. لذا در این باره می‌نویسد:

«اگر بگویی معلم اول، با این نظر مخالف بوده و آن را رد کرده است، در جواب می‌گویم: پیروی از حقیقت، سزاوارتر است. علاوه بر این [می‌توان گفت] مخالفت ارسطو، یا با مطالبی است که جمهور از ظاهر کلام افلاطون و قدما می‌فهمیده‌اند... و یا به خاطر حُب ریاست بوده که از معاشرت با مردم و مجالست با سلاطین حاصل می‌شود؛ وگرنه، کتاب معروف وی «اثولوجیا»^{۱۸} گواهی می‌دهد به اینکه او با نظر استاد خویش درباره وجود مثل عقلی انواع و صور مجرد نوری قائم به ذات در عالم ابداع موافق بوده است. به عنوان مثال در میمر چهارم چنین می‌گوید:

«در ورای این عالم؛ آسمانی، زمینی، دریایی، حیوانی، نباتی و انسانی آسمانی وجود دارند» و نیز می‌گوید: «انسان حسی صنم انسان عقلی است و انسان عقلی روحانی است و همه اعضای وی نیز روحانی است. محل چشم او غیر از محل دستش نیست. محل هیچ کدام از اعضاء با محل عضو دیگر متفاوت نیست؛ بلکه همه اعضاء در یک محل واحد می‌باشند».

و نیز می‌گوید: «چیزی که آتش این جهانی به سبب آن، تأثیر می‌بخشد، همان حیات ناری است که حق و واقعی است. پس بنابراین، آنچه که فوق این آتش در عالم اعلی وجود دارد به آتش بودن سزاوارتر است پس اگر آتش واقعی باشد دارای حیات است و حیات آن، ارفع و اشرف از حیات این آتش است؛ زیرا که این آتش صنم آن آتش است». و نیز می‌گوید: «این عالم حسی به‌تمامه، مثال و صنم آن عالم است، پس اگر این عالم حسی (زنده) باشد؛ پس سزاوار است که آن عالم اول نیز حسی باشد».^{۱۹}

صدرالمتألهین در اسفار پس از نقل عقیده و دلایل شیخ اشراق، می‌گوید: «اینها، اقوال این شیخ متأله است و بدون تردید در نهایت جودت و لطافت می‌باشد» ولی در عین حال بیان شیخ اشراق را از سه لحاظ مورد مناقشه قرار می‌دهد و می‌گوید: «در بیان شیخ متأله

اشکالاتی هست».^{۲۰}

«نخست این که از این بیان دانسته نمی‌شود که آیا این انواراز حقیقت اصنام حس خویش‌اند؛ بطوری که یک فرد واحد از هر نوع جسمانی، مجرد و بقیه افراد آن مادی است یا نه؟ بلکه هر کدام از این انوار مجرد، مثال نوع مادی می‌باشند و نه مثل برای افراد نوع!

آنچه که از افلاطون نقل شده و همچنین تشنیعاتی که مشائی‌ها نموده‌اند به صراحت دلالت دارند بر اینکه این ارباب عقلی از نوع اصنام مادی خویش‌اند. و اینکه حکمای فارس نیز رب النوع هر نوعی را به نام همان نوع نامیده‌اند، این مطلب را تأیید می‌کند. چنانکه رب النوع گیاه مقدسی به نام «هوم» را «هوم ایزد» نامیده‌اند.

اما صاحب الإشراق گفته‌های قدما را در باب ارباب انواع و نامگذاری آنها را به نام انواع از طرف قدما به مجرد مناسبت و علیت بین آنها حمل کرده و نه به مماثلت نوعی، چنانکه از بیان شیخ در مطارحات که گفته: «وقتی می‌شنوی که انباز قلس و آغا‌ناذیمون و دیگران به اصحاب انواع اشاره می‌کنند، غرض آنها را دریاب و گمان نکن که آنها می‌گویند: صاحب نوع، جسم و یا جسمانی است و سر و پا دارد و باز وقتی می‌بینی که «هرمس» می‌گوید: «یک ذات روحانی، معارف را بر من القا کرد. من به او گفتم تو کیستی؟ گفت: من طبع کامل تو هستم» از گفته وی چنین برداشت نکن که رب النوع، مثل ماست».^{۲۱}

از این عبارات، صدرالمتألهین چنین استنباط می‌کند که گویا منظور شیخ اشراق این است. که مثل فردی از حقیقت نوع خود نیست بلکه مثال آن است.

دوم اینکه اعضای حیوان مانند پاها و بالها از اجزاء ذات حیوان‌اند پس چگونه ذات بسیط نوری - خواه بتنهایی در نظر گرفته شود و خواه با هیئتهای نوری - می‌تواند برای حیوان دارای پاها و یا بالهای مثال باشد در حالی که بین مثال و ممثل، مماثلت شرط است؟ اگر چه این مماثلت از همه جهات لازم نیست ولی با این حال باید هر جزء جوهری از یکی از آنها در مقابل جزء جوهری دیگری و جزء عرضی در مقابل جزء عرضی واقع شود.^{۲۲}

سوم اینکه به عقیده شیخ اشراق، ارباب انواع از

۱۷ - اسفاء، ج ۲، ص ۵۹.

۱۸ - فلاسفه اسلامی کتاب «اثولوجیا» اثر افلوپین را منسوب به ارسطو می‌دانستند.

۱۹ - اسفار، ج ۲، صص ۶۵ - ۶۴. و نیز اثولوجیا به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص ۸۷.

۲۰ - همان منبع، ص ۵۹.

۲۱ - همان منبع، صص ۶۰ - ۵۹.

۲۲ - همان منبع، صص ۶۰ - ۵۹.

حقیقت نور و ظهوراند، ولی اصنام آنها، یا برزخ (اجسام) اند و یا هیئتهای ظلمانی در حالی که بین انوار و هیئتهای نوری و بین برزخها و هیئتهای ظلمانی هیچ مناسبتی وجود ندارد. توضیح اینکه همه انوار مجرد عقلی، نفسی و محسوس کوبی و عنصری در نزد حکما حقیقت واحد و بسیطاند که اختلاف و تفاوتشان به شدت و ضعف و یا به سبب امور خارج از حقیقتشان می باشد. از طرف دیگر بنا بر عقیده شیخ اشراق که می گوید: «اثر جاعل ماهیت است و نه وجود؛ زیرا که وجود از اعتبارات ذهنی است» آثار اصحاب اصنام (ارباب انواع) ماهیاتی هستند متخالف الذات. اختلاف آثار هم یا به علت اختلاف در قابل است و یا اختلاف در فاعل در جایی که اثر، قابل نداشته باشد پس به ناچار باید اختلاف آثار، ناشی از اختلاف در فاعل باشد. - حال می گویم - اگر آثار، عقول مختلف باشند و این اختلاف هم ناشی از اختلاف در قوایل نباشد؛ زیرا که اولاً خود قوایل و استعدادات آنها نیز از جمله معلولات مختلفه اند و ثانیاً برای قوایل، قابل وجود ندارد، همچنین این اختلاف ناشی از اختلاف فاعلها نیز نمی باشد؛ زیرا که اختلاف آنها فقط به کمال و نقص است؛ پس باید اختلاف آثار آنها نیز به همین منوال باشد؛ پس، از این بیان اطمینان حاصل می شود بر اینکه آثار عقول و مبادی رفیعه که اثبات وجودی نوری هستند باید وجودات ماهیات باشند و نه معانی کلیه آنها اختلاف ماهیات که از انحاء وجود انواع می شوند به خاطر اختلاف مراتب وجود از لحاظ شدت و ضعف و تقدّم و تأخّر می باشد. لذا وجودات به اعتبار مراتب و نسبی که بین آنها وجود دارد دارای لوازم متخالف اند؛ آیا «عدد» و مراتب متخالف الخواص آن را نمی بینی با اینکه از احاد حاصل شده و واحد در آن، متشابه است؟»^{۲۳}

حاصل مناقشات صدرالمتألهین

صدرالمتألهین می گوید:

اولاً: ارباب انواع - چنانکه افلاطون و سایرین معتقدند - فردی از نوع جسمانی خویش است و نه یک مثال خارج از حقیقت نوع - چنانکه از ظاهر بیان شیخ اشراق بر می آید.

ثانیاً: اگر ربّ النوع را مثال برای افراد یک نوع بدانیم - و نه فردی از آن - باید بین آنها تا حدی مماثلت باشد. یعنی ربّ النوع انسان - مثلاً - دارای دو دست و دو پا باشد و گرنه نمی توان آن را مثال انسان نامید.

ثالثاً: بنا بر مسلک شیخ اشراق که ماهیت را اصیل و

مجموع بالذات می داند، یا باید عقول عرّضی را هم مانند آثار خودشان مختلف الذات بدانیم که این بر خلاف عقیده شیخ متأله است که آنها را انوار می داند و معتقد است اختلاف آنها به شدت و ضعف و کمال و نقص است؛ یا اینکه اختلاف آثار هم مانند فاعل خودشان به شدت و ضعف و کمال و نقص باشد. حاصل اینکه اعتقاد به وجود ارباب انواع و قبول علیّت آنها نسبت به عالم محسوس تنها با اعتقاد به اصالت وجود و مجعولیت آن قابل توجیه است و لاغیر.

توجیه و تبیین عقیده صدرالمتألهین

شایسته است که کلام قدما را حمل کنیم بر اینکه هر نوعی از انواع جسمانی دارای یک فرد کامل و تامّ در عالم ابداع است که همان اصل و مبداء است. و سایر افراد نوع، فروع و معالیل و آثار اویند. آن فرد کامل ابداعی، چون تامّ و کامل است، لذا نیاز به ماده و محلّ متعلق به ماده ندارد؛ بر خلاف افراد دیگر که به علت ضعف و نقصشان یا در ذات خویش و یا در فعل خویش نیازمند به ماده می باشند. قبلاً دانسته ای که افراد یک نوع گاهی در کمال و نقص با هم متفاوتند و گفته برخی از حکما که «چگونه بعضی از افراد یک حقیقت می تواند قائم به نفس و بعضی دیگر قائم به غیر باشد. [در حالی که] اگر بعضی از افراد یک حقیقت مستغنی از محلّ باشند، باید همه افراد، مستغنی باشند» بطور مطلق درست نیست. بلکه فقط در حقیقت متواطی صحیح است؛ زیرا که مستغنی بودن بعضی از وجودات از محلّ به خاطر کمالش می باشد و کمال آن هم به سبب جوهریت و قوّتش می باشد. و از طرف دیگر، نقص زیاد هم از عرّضیت و اضافه وجود بر محلّ ناشی می شود. پس از حال بودن یک شیء لازم نمی آید که افراد دیگر هم که در حقیقت با آن شیء مشترک اند ولی در کمال و نقص و شدت و ضعف با آن متفاوتند نیز حال باشند و نیز دانسته ای که تنوع، تحقق و تقوّم هر کدام از انواع جسمانی، به سبب صورت نوعیه ای که با فعل اخیر متحد است، می باشد. ولی ماده در همه انواع مبهم است و صورتهای دیگر و همچنین قوا و کیفیات و مبادی فصول در مرکبات به منزله شرایط و آلات و فروع ذات واحده ای هستند که همان صنم صاحب نوع خود می باشد. همچنان که آن اصنام برای اصحاب انواع خود می باشند و نسبتشان به صاحب نوع، مانند نسبت فروع بر اصل واحد است، همچنین هیئتها و نسب

۲۳ - همان منبع، صص ۶۲ - ۶۱.

و اشکالی که در اصنام است، سایه‌های هیئتهای عقلی و نسب معنوی ارباب نوری خود می‌باشند. پس این صور نوعی مادی، مانند «انسانیت» و «فرسیت» و انواع دیگر، گرچه در این عالم ما احتیاج به ماده حسی دارند که قائم به آن باشند، ولی در عالم علوی نیازمند به قیام با ماده نیستند؛ زیرا که در آن عالم عقلی، مجرد از ماده، قائم بالذات و مستغنی از محل می‌باشند؛ همچنان که صور ذهنی که از امور خارجی گرفته شده، اعراض قائم در ذهن اند و قائم بالذات نیستند؛ گرچه از جواهر قائم بالذات گرفته شده باشند، همین طور هم «صور» انواع جسمانی حاصل در ماده که از آن **مثل عقلی افلاطونی** گرفته شده‌اند به ماده نیاز دارند، چون صور عقلی در حد ذات خود کامل و در ماهیت، تام و تمام است، فلذا از قیام در محل بی‌نیاز است و اما صور جسمانی که اصنام آنها هستند به خاطر نقصی که دارند احتیاج به قیام در محل دارند؛ زیرا که آنها کمال چیز دیگراند، پس ممکن نیست قائم بالذات باشند.^{۲۴}

دلایل صدرالمتألهین بر اثبات «مثل»

صدرالمتألهین علاوه بر دلایل شیخ اشراق، خود نیز دو دلیل را بیان می‌کند. **دلیل نخست** بدین شرح است: «اکابر حکما و اعظم اولیاء که حجابهای طبیعت را به کنار زده و بر غایات خلقت رسیده‌اند، معتقدند به اینکه صور معقوله‌ای از اشیاء مجرد و قائم بالذات تحقق دارند و عقلا و عرفا در معقولات و معارف خود، آنها را در می‌یابند؛ پس به ناچار موجودند، حال می‌گوییم: «این موجودات عقلانی یا قائم بالذاتند و یا حال در محل ادراکی. شق دوم باطل است؛ زیرا اگر چنین بود هیچگاه این صور معقول و همچنین کیفیت حلول آنها در محل که نفس است، غایب نمی‌شدند به خصوص از نفوس پاک و شریف». اگر گفته شود که: «صور در حین غیبت خود از نفس، قائم به نفس نیست بلکه دائماً به جوهر عقلی مفارق که خزانه معقولات است، قائم می‌باشد؛ و هر وقت که نفس انسانی با توجه کردن به آن جوهر عقلی با آن مرتبط گردد و استحقاق فیضان صور از عقل را داشته باشد، آنها را ادراک می‌کند». در جواب می‌گوییم: «با چشم پوشی از مفاسد ارتسام صور حقائق در نفس از قبیل جوهر و عرض بودن و با جوهر و کیف بودن یک شیء واحد، لازم می‌آید جوهر عقلی، با صور حقایق و انواع متکثر که از لحاظ مرتبه وجودی، متکافی هستند، بر سببیل ابداع منتقش شود، و این محال است؛ زیرا که انتقاش مبادی عقلی با صور موجودات مادون خود نمی‌تواند از مادون مستفاد شود

والاً، لازم می‌آید عالی، از سافل انفعال پذیرد و کسب کمال کند، و قدمای حکما در محال بودن آن، بیشتر از مشائیان پیرو معلم اول، مُصر بودند. پس باقی می‌ماند اینکه بگوییم از مافوق، بر وی افزای می‌شود و این هم منجر می‌شود: یا به صدور کثیر از واحد حقّه محض و یا حصول صور اشیاء در ذات باری تعالی - علو کبیراً - و همه این شقوق در نزد حکمای اشراق، قبیح و مردود است».

بنابراین تقدیر، لازم می‌آید: هنگامی که نفس، ذات و حقیقت خود را ادراک می‌کند، محل و کیفیت حلول آن در محل، از ذهن غایب نباشد؛ زیرا که علم عبارت است از عدم غیبت ذات مجرد. و محل امور غیر غایب و همچنین کیفیت حلول آنها در محل که در فرض ما نحوه وجود آنهاست به اتفاق و بالضرورة غیر غایب است. پس آشکار گردید که امور کلیه‌ای وجود دارند که در محل نیستند و قائم بالذاتند و منطبق بر جزئیات مادی و کلیات آنها هستند. و کلی بودن آنها هنگامی است که لایشرط از تجرد و لا تجرد در نظر گرفته شوند و نیز هنگامی که جزئیات، از مواد و قیود شخصی و صفات کونی حسی، مجرد گردند. بطور کلی، اشتراک آنها (مثلاً) مانند اشتراک صور قائم به عقل، و کلیت آنها نیز مانند کلیت صور است، بدون اینکه مستلزم مفاسدی باشد و هر چیزی که درباره امتناع وجود کلی بما هو کلی در خارج، در کتابهای قوم ذکر شده، عیناً در مورد امتناع وجود آن در عقل نیز، جاری است».^{۲۵}

دلیل دوم بدین شرح است: «تردیدی نیست در اینکه در عالم، شیء محسوسی مانند انسان - مثلاً - با ماده و عوارض مخصوص خود وجود دارد و این همان انسان طبیعی است و نیز ثابت گردیده که آن انسان در خیال نیز بدون ماده خارجی ولی با مقدار و شکل و خصوصیات شخصی خویش موجود است و ایضاً ثابت گردیده که عقل نیز می‌تواند «انسان» را با همه خصوصیات جوهری و اعضاء و اشکال و اوصاف لازم و مفارقتش به نحو معقولیت، درک کند بطوری که احتمال اشتراک بین افراد کثیر از نوع خود و نوع اوصافش داشته باشد. و در تعقل «انسان» - مثلاً - تجرید ماهیت آن از ماهیت عوارض، لازم نیست - اگر چه میسر است - بلکه آنچه که در تعقل واجب و لازم است، عبارت است از تجرید آن از نحوه این وجود وضعی که باید در جهتی از جهات این عالم مادی باشد.

پس ثابت گردید که «انسان» وجودی در طبیعت مادی دارد که به این اعتبار نه معقول است و نه محسوس؛ و وجودی نیز در حس مشترک و خیال دارد و به این اعتبار

۲۴ - همان منبع، صص ۶۴ - ۶۲.

۲۵ - همان منبع، صص ۷۲ - ۷۱.

○ برخی از قائلین مثل افلاطونی، می‌گویند: هر نوع

مستقل جسمانی، یک امر مناسب خود در عالم قدسی دارد

الهی است؛ و من گمان نمی‌کنم در این اعصار متمدنی بعد از آن بزرگوار و پیروانش، کسی نائل به درک غرض وی شده باشد و مرام او را با برهان یقینی، عمیقاً بررسی کند، به جز یکی از فقهای گمنام و منزوی.^{۲۶}

نظر علامه طباطبائی درباره وجود (مثل)

علامه طباطبائی وجود عقول عرضیه (مثل افلاطونی)

را قابل اثبات نمی‌داند، لذا هم دلایل شیخ اشراق و هم دلایل صدرالمتهلین را مورد مناقشه قرار داده است.

وی در مورد دلایل شیخ اشراق می‌گوید: «ایراد و اشکال دلیل اول (عرض بودن قوای نباتیه) و همچنین دلیل دوم (یک نواختی انواع) این است که مشائیان هم، که وجود مثل را رد می‌کنند، نسبت حوادث عالم ماده را به جوهر عقلی مفارق انکار نمی‌کنند، منتها می‌گویند: جوهر مفارق بر همه موجودات، نسبت متساوی دارد. پس برای وجود هر خصوصیتی در این عالم، وجود مخصص لازم است تا بدان وسیله، علیت تمام شود و آن خصوصیت از علت صادر گردد. حال اگر مخصص این خصوصیت نیز عقل مفارق باشد باز محذور بر می‌گردد. پس لزوم وجود مخصص مادی که لازمه ضروری‌اش وجود پدیده است، ثابت گردید و این همان مخصص مادی است که پدیده‌های مادی به آن - البته با مشارکت جوهر مفارق - نسبت داده می‌شوند و بر بیشتر از این، دلیلی نداریم».^{۲۷}

اما در مورد دلیل سوم شیخ اشراق، اظهار نظر نکرده است. ظاهراً دلیل سوم شیخ (قاعده امکان اشرف) تنها می‌تواند ترتیب خلقت را بطور الاشرف فالاشرف ثابت کند و اما اثبات اینکه موجودات اشرف حتماً باید فردی از نوع موجودات اخس و یا مثل آنها باشند، از این دلیل بر نمی‌آید. وی در مورد دلیل اول صدرالمتهلین، می‌گوید خلاصه دلیل این است که: «صور معقوله کلیه‌ای که انسان ادراک می‌کند، ضرورتاً موجودند - حال می‌گوییم - این صور یا قائم بالذات‌اند، یا قائم به غیراند و بنا بر شق دوم نیز یا قائم در جزء مادی و یا نفوس ما هستند و یا قائم به جوهر مجرد خارج از ذات ما هستند و همه شقوق - به

حتماً محسوس است و لا غیر؛ و نیز وجودی در عقل دارد که به این اعتبار معقول بالفعل است و ممکن نیست غیر از آن باشد سپس می‌گوییم از آنجایی که با برهان قطعی برایت ثابت گردیده که وجود محسوس بماهو محسوس عیناً همان حس و حاس است و همچنین وجود معقول بالفعل عیناً همان وجود جوهر عقلی است و عاقل و معقول متحدند و نیز دانسته شد که عاقل جوهر مفارق بالفعل است؛ پس معقول نیز چنین است و همچنین صور محسوس در عالم خیال نیز عیناً همان قوه خیالی است که جوهر است و چیزی که با وجود جوهر متحد باشد، خود نیز جوهر است بنابراین «انسان» یک مثال جوهری قائم به نفس در عالم اشباح دارد و یک مثال عقلی جوهری قائم بالذات در عالم عقول دارد و بطور کلی هر موجودی از موجودات طبیعی، سه نحوه وجود دارند: نخست وجود عقلی، دوم وجود مثالی و سوم وجود مادی.

باید توجه داشت که وجود عقلی هر نوعی از انواع موجودات ممکن نیست بیشتر از یک وجود واحد داشته باشد؛ زیرا که وقتی حقیقت شیئی یک حد واحد نوعی داشته باشد ممکن نیست متعدد باشد مگر از جهت ماده یا از سوی اسباب خارجی اتفاقی. اما آن دو وجود دیگر، ممکن است از نوع واحد، افراد کثیر داشته باشند؛ خواه از جهت انفعال ماده قابل، چنانکه در صورتهای طبیعی هست و خواه به واسطه جهات فعلی، چنانکه در صور ادراکی که محفوظ در خیال‌اند، هست پس هر صورتی از نوع واحد مانند «انسان» هر گاه از این وجود و نیز از وجود و تمثیل خیالی تجرید گردد و به عالم عقل برسد و سپس صورت دیگری از همان نوع، تجرید گردد و در تجرد به همان مقام برسد، وجودش غیر از وجود اولی و اثرش نیز غیر از اثر اولی نخواهد بود و همین طور است در وجودات دیگر از همان نوع - چه لاحق و چه سابق - حتی اگر هزار هزار صورت در این مقام باشند باز همان اولی است.

از این بیان برهانی روشن گردید که هر نوع از موجودات طبیعی در این عالم، خواه متکثرالافراد غیرمتناهی باشند و خواه منحصر در یک فرد، دارای یک صورت عقلی قائم بالذات در عالم عقلی ربّانی است، چنانکه عقیده افلاطون

۲۶ - اسفار، ج ۳، صص ۵۰۷ - ۵۰۵.

۲۷ - اسفار، ج ۲، ص ۵۳، (باوری)

جز شقّ اول - باطل اند؛ پس این مقولات کلی قائم بالذات اند و از آنجا که فی ذاته، موجودند پس در خارج متشخص اند و از طرف دیگر چون حدود انواع مادی بر آنها صدق می‌کند پس هر کدام از آنها فرد مجردی از یک نوع اند که ماهیتش بر آن صدق می‌کند.

«اما اشکال این استدلال این است که غیر از شقوق چهارگانه ذکر شده، شقّ دیگری هم هست و آن اینکه این صور کلی، موجود و مجرد ولی واحد قائم بالذات باشد، و اختلاف و کثرت، ناشی از ناحیه ادراک ما باشد، و نه از ناحیه «مدرک» به این ترتیب که وقتی ما جزئیات انواع مادی را درک می‌کنیم، در اثر آن، استعداد ارتباط با جوهر عقلی که همه کمالات وجودی عالم مادی در آن وجود دارد، حاصل می‌شود و ما آن را با علم حضوری ادراک می‌کنیم؛ ولی با اختلاف ادراکی که ناشی از اختلاف آمادگیهای حاصل از ادراک جزئیات مختلف مادی است، نظیر انتزاع مفاهیم مختلف از ذات واجب تعالی - جلّ ذکره - با وحدت حقّه‌ای که دارد؛ ذات اوتعالی صرف کمال و محض وجود است ولی با این حال ما چون در خود یک نوع صفت کمالی می‌بینیم که آن را علم می‌نامیم و وقتی به اوتعالی رجوع می‌کنیم و این کمال را در او می‌یابیم آن را از ذات وی انتزاع می‌کنیم و سپس کمال دیگری به نام قدرت را در خود می‌بینیم و با آمادگی مجدد بر او - جلّ ذکره - توجه می‌کنیم و مفهوم قدرت را نیز انتزاع می‌کنیم و همین طور «حیات» را و «سمع و بصر» و غیر ذالک را.

پس، از اینجا اختلاف مفاهیم صفات حاصل می‌شود درحالی که ذات متعالی وی - جلّ ذکره - صرف کمال است و در آن هیچ صفت کمالی، تمایزی با صفت کمالی دیگر ندارد و همانا این اختلاف از ناحیه اختلاف ادراک ما که از اختلاف استعدادات مکتسبه حاصل شده به وجود می‌آید، بنابراین نظیر این امر، در ادراک ما از صور نوعیه مختلفه مانند انسان و فرس و غیره نیز می‌تواند در ارتباط با عالم عقلی مجرد، جاری گردد و این انتزاع موجب نمی‌شود که مفهوم منتزع، ماهیت برای «منتزع منه» باشد تا اینکه اجتماع ماهیات متباین در واحد حقیقی لازم آید بلکه ماهیت، از نسبت مدرک موجود در ظرف ادراک، به فرد خارجی مادی و مشاهده اینکه این ماهیت در ذهن، خالی از آثار افراد است، ناشی می‌شود و با این نسبت، مفاهیمی حاصل می‌شوند که آثار خارجی به آنها مترتب نیست، یعنی ماهیتی که نسبتش به وجود و عدم متساوی است و به عنوان «ذاتی» بر افراد مادی حمل می‌شود و ماهیات نوعی و یا جنسی جوهری و یا عرضی را تشکیل می‌دهند.^{۲۸}

علامه در ذیل بیان دلیل دوم صدرالمتألهین نیز، نقل می‌کند که: «ما در مورد وجوه مذکور در بحث مثل گفتیم، حداکثر آنچه که این دلایل افاده می‌کنند این است که هر کدام از مفاهیم انسان و فرس و غیره بر موجودی مجرد و عقلی صدق می‌کنند و اما اینکه این مفاهیم نسبت به آن چیزی که صدق می‌کنند، ماهیات حقیقی هستند؛ بطوری که آن موجود مجردی که «انسان» بر آن صدق می‌کند، یک فرد عقلی، برای انسان باشد، لازم نیست و اشکالی را که در آنجا بیان کردیم عیناً در اینجا نیز وارد است».^{۲۹}

فرق مثل معلقه با مثل افلاطونی

مثل معلقه نباید با مثل افلاطونی، یکی تلقی شود؛ زیرا که مثل معلقه از عالم اشباح مجرد است که بعضی از آنها ظلمانی اند که اشقیبا با آنها معذب می‌شوند، و بعضی دیگر نورانی اند که سعدا با آنها متنعم می‌گردند. به عبارت دیگر: مثل معلقه اشباح مجردی هستند مانند آینه که حد واسط بین عالم محسوس و عالم معقول اند، که از بالا، عالم علوی و از پایین، عالم سفلی در آن، منعکس می‌شود. در عالم مثل معلقه هر کدام از افراد موجودات (مجردات، اجسام، اعراض و حتی حرکات و سکانات و اوضاع و هیئتها و طعم‌ها و رایحه‌ها همه و همه) مثالی قائم به ذات دارند؛ زیرا همه آن چیزهایی که در خواب دیده می‌شوند و یا در بیداری تخیل می‌شوند حتی آن چیزهایی که در موقع بیماری و یا ترس و مانند اینها مشاهده می‌شوند، صورت‌های مقداری هستند که در عالم محسوس تحقق ندارند؛ بلکه همه آنها از عالم مثال اند.

اما مثل افلاطونی - که بطور تفصیل بیان گردید - جوهرهای مجرد و از عالم عقول اند و مدبر همه انواع فلکی و همچنین بسائط عنصری و مرکبات آنها می‌باشند. چون مجرد از ماده و آثار ماده‌اند، عقول اند و نسبت به همه افراد نوع خود، نسبت یکسانی دارند و لذا «کلی» نامیده می‌شوند و نیز چون مدبر و حافظ نوع اشخاص نوع خود می‌باشند، «ارباب انواع» نامیده می‌شوند.^{۳۰}



۲۸ - همان، صص ۷۱ - ۷۰. (پاورقی)

۲۹ - اسفار، ج ۳، ص ۵۰۵. (پاورقی)

۳۰ - رساله مثل افلاطونی و مثل معلقه، تألیف قصاب باشی،

دارالمکتبه مصر، ۱۹۴۷ میلادی، صص ۱۵۲ - ۱۵۰.