

فهم رابطه خدا با عالم از روی مَثَل در حکمت اسلامی با تأکید بر دیدگاه صدرا

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۲/۰۹

علی بابایی*

چکیده

اینکه خداوند و شئون او شبیه چیست، از مهم‌ترین پرسش‌های مطرح در حوزه کلام، فلسفه دین، حکمت و عرفان است؛ از طرفی دیگر طبق آموزه‌های منطقی و فلسفی، تمثیل یا تشبیه افاده یقین نمی‌کند؛ لذا در فلسفه چندان جایگاهی برای طرح در خلال مباحث ندارد؛ اما حکمای اسلامی در عمل بسیار از تمثیل استفاده کرده‌اند؛ به طوری که نوعی روش تفکر فلسفی خاص این فلسفه را القا می‌کند. به اعتقاد این مقاله در منظری کلی دو نوع تمثیل در منابع معرفتی حکمای اسلامی قابل تشخیص است که می‌توان یکی را «مَثَل» و دیگری را «مَثَل (= مَثال)» نامید. تمثیل در معنای «مَثَل»، تشبیهی در عرض و تمثیل در معنای «مَثَل» تشبیهی در طول است. بین دو تشبیه عرضی هیچ حمله - جز از جهت وجه تشبیه وجود ندارد؛ اما در تشبیه طولی بنا بر تطابق عوالم و در نتیجه از جهات مختلف حمل حقیقت و رقیقت حاکم است. تمثیل طولی در آن واحد از هم ویژگی تشبیه برخوردار است و هم تنزیه. توجه به این نوع تمایز می‌تواند ما را در فهم بهتر مباحث حکمی نظیر حقیقت رابطه «نور مجرد» و «نور مادی»، فهم بخش اعظمی از مباحث دینی و حل بسیاری از معضلات معرفتی یاری برساند.

واژگان کلیدی: مَثَل، مَثَل، حقیقت و رقیقت، برهان، فلسفه اسلامی.

۱. مقدمه

در حکمت اسلامی بسیار از مثل برای تبیین مباحث عمیق حکمی استفاده برده‌اند. این- استفاده به حدی است که می‌توان زبان تمثیلی حکمت اسلامی را به تأیید محققان، ویژگی «ساختمان اساسی تفکر فلسفی در اسلام» نامید. توشیهیکو/یزوتسو (۱۹۱۴-) در این زمینه می‌گوید: «فلاسفه اسلامی میل دارند کنایه و تشبیه را در بحث‌های متافیزیکی، مخصوصاً در شرح و تبیین رابطه ظاهراً متناقض بین وحدت و کثرت یا واقعیت مطلق و ظواهر به کار برند. استفاده مکرر از کنایه و تمثیل یکی از علامات مشخصه فلسفه اسلام و درحقیقت فلسفه شرق به‌طور کلی است و آن را نباید «پیرایه شعری» فرض کرد. به‌کاربردن هر کنایه و استعاره یا تمثیل بدون شک یک وظیفه خاص در امر شناسایی دارد... برای فلسفه اسلام پیدا کردن یک کنایه و تمثیل مناسب در مباحث عالیه متافیزیک طرز خاصی از تفکر و یک روش خاص برای نیل به معرفت است (ایزوتسو، ۱۳۵۰، ص ۱۱۰). این استفاده طیف گسترده‌ای را در بر می‌گیرد. عدد، شکل دایره، نور، آینه، رنگ سفیدی و سیاهی، آب، تمثیل مشکات در آیه نور، تمثیل حروف و مهم‌تر از همه تمثیل «نفس» انسان و رابطه آن با نیروهای خود، در زمره مهم‌ترین رمزهایی هستند که حکمای اسلامی به کار برده‌اند تا رابطه عالم با باری تعالی را تبیین نمایند. درست است که مثل خود برهان نیست، به دلیل نقشی که در مراتب هستی و معرفت و صدق برهان دارد، می‌توان آن را «کمک برهان مراتب»^{*} نامید.

پیشینه تحقیق: تا جایی که تحقیقات صاحب این قلم نشان می‌داد، پیش از این مقاله‌ای با این عنوان یا نزدیک به این مضمون نوشته نشده است.

* تمثیل در فلسفه اسلامی کارکرد معرفتی چندانی ندارد، بلکه آن‌گاه که مطلبی از طریق برهان اثبات شد، تمثیل به کمک فهم بهتر و آسان‌تر آن می‌آید؛ اما نکته مهم که لازم است در فرصتی مناسب مورد تحلیل قرار گیرد، این است که: ۱. آیا حکما از برهان به تمثیل می‌رسند؟ ۲. یا از تمثیل به ممثل‌له می‌رسند؟ ۳. یا نخست حقیقت ممثل‌له را درک می‌کنند و آن‌گاه تمثیلی برای آن؛ ۴. وضع؛ ۵. یا کشف می‌کنند؟ از این لحاظ اهمیت تمثیل در عالم معرفت دو چندان می‌شود.

۲. مِثْل و مَثَل در لغت و اصطلاح

در فرهنگ اسلامی - ایرانی تعبیرهای بسیار زیادی با درجاتی از تفاوت در شمول در حوزه تشبیه و تمثیل وجود دارد؛ از جمله مَثَل، مِثْل، مِثَال، مَثَل، رَمَز، سَمْبَل، اِشَارَه، آیه، راز، سِر، ایما، دقیقه، نمون، سان، کنایه، تلویح و...^{*} هر یک از این اصطلاحات بر حسب رشته‌های تخصصی مختلف بار معنایی خاصی یافته‌اند؛ هرچند می‌توان بین آنها جانمایه‌ای مشترک سراغ یافت. «مَثَل» در لغت به معنای مانند، همتا و مِثْل است. می‌گویند: «این مَثَلِ آن است؛ کما اینکه مِثْلِ آن است». این کلمه عربی را در فارسی گاه به داستان یا داستان، نمون، سان، حال و صفت ترجمه کرده‌اند. تعبیر یادشده گاه به شکل «مثل... مثل...» برای بیان مقایسه میان دو چیز یا دو امر بر اساس تشبیه به کار می‌رود. گاه برای صرف تشبیه به شکل تعبیر «مِثْلُ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ: سِوَاهُ وَ شَبَهَةٌ بِهِ جَعَلَهُ مِثْلَهُ وَ عَلِيٌّ امْتَالَهُ» استفاده می‌شود (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۹۵). در یکی از معانی اصطلاحی، مثل عبارت است از قول سایر و مشهوری که حالتی یا کاری را بدان تشبیه کنند. مِثْل ممکن است قولی کوتاه و ممکن است به شکل یک داستان از زبان حیوانات و اشیا یا حتی از زبان اشخاص و مربوط به آنها باشد (پورنامداریان، ۱۳۹۳، ص ۱۴۱).

اما در اصطلاح: تمثیل نوعی از استدلال است که در آن بر اساس وجود مشابَهت بین دو امر جزئی و ثبوت حکمی در مورد یکی از آنها، ثبوت همان حکم را در مورد جزئی دیگر نتیجه می‌گیرند. در تمثیل ذهن از حکم یک شیء به حکم شیء دیگر به سبب جهت مشترک بین آن دو انتقال می‌یابد؛ مثلاً می‌گویند چون شراب و آبجو هر دو مسکرنند، پس همچنان که شراب حرام است، آبجو هم حرام است؛ زیرا علت حکم حرمت شراب، اسکار است و این ویژگی در آبجو هم وجود دارد؛ لذا حکم شراب که حرمت است، شامل آبجو هم می‌شود (طوسی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۹ / سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۸۷ / اژه‌ای، ۱۳۷۷، ص ۱۵۱ / مظفر، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۷). تمثیل چهار رکن دارد: اصل،

* در این زمینه مطالعه کتاب رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی (تحلیلی از داستان‌های عرفانی - فلسفی ابن سینا و سهروردی) سودمند خواهد بود.

فرع، جامع و علت. حکما معتقدند قوی‌ترین تمثیل آن است که مشتمل بر جامع باشد. قوی‌تر از آن، تمثیلی است که دارای جامع وجودی باشد و قوی‌تر از آن تمثیلی است که جامع در آن علت حکم باشد (حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۹). در هر حال تمثیل مفید یقین نیست؛ چون احتمال آن است که جامع، فقط در اصل، علت حکم باشد یا مشروط به شرطی باشد که در فرع آن شرط وجود ندارد یا در فرع ویژگی‌ای باشد که مانع صحت حکم در مورد آن باشد؛ اما اگر ثابت شود که در اصل و فرع بدون هیچ شرط و مانعی، جامع، علت حکم است تمثیل، قیاس برهانی خواهد بود (همان). تمثیل در خطابه و شعر استفاده می‌شود که هیچ‌یک جزو قیاسات برهانی نیست و در فلسفه اعتبار ندارد. این نوع تمثیل در منطق و در مقام تفکیک انواع قیاس و نیز در مباحثی از اصول و نیز در جاهایی که بحث تعلیم نوآموزان مطرح باشد، کاربرد دارد و در رواج آن تردیدی نیست؛ حال سخن ما در کاربرد نوعی از تمثیل در فلسفه و حکمت و عرفان اسلامی است که حسن‌های تشبیه و تمثیل متعارف را دارد؛ اما از ویژگی‌های معرفتی بسیار بیشتری نسبت به آن برخوردار است. عمده این تمثیل‌ها برای تبیین رابطه حق تعالی با مخلوقات از جنبه‌های مختلف نظیر نحوه وجود، وجود استقلالی یا رابطی، وحدت یا کثرت شئون، علم، فعل، کلام، بساطت و... به کار می‌رود که در زیر ضامن برشمردن مهم‌ترین تمثیل‌ها به ابعاد و ویژگی‌های مختلف آن می‌پردازیم:

۳. مهم‌ترین تمثیل‌های حکمت اسلامی

۳-۱. نفس انسان

مهم‌ترین تمثیل درک رابطه خداوند با عالم، درک رابطه نفس با نیروهایش است. از نظر ملاصدرا و نیز بسیاری از حکمای اسلامی خداوند انسان را مثالی بر ذات و صفات و افعال خود قرار داد: «فالنفس خلقت و أبدعت مثلاً للباری جل اسمه ذاتاً و صفهً و فعلاً مع التفاوت بین المثال و الحقیقة» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۶). «و معرفة النفس ذاتاً و فعلاً

مرقاة لمعرفة الرب ذاتاً و فعلاً» (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۲۴ و ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۹۴). اگر خداوند بر حقایق عالم خارج مثلی در درون انسان قرار ندهد، محال است بتوان آن - حقیقت عالم خارج را درک کرد (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۸۷)*. رابطه روح ما با نیروهای خود در بدن، مثلی است برای رابطه خدا با عالم و کائنات (همان، ص ۴۹۵-۴۹۶ و ۱۳۶۰ الف، ص ۳۶۷).

صدرا در قریب به اتفاق مباحثی که از نفس به عنوان مثال برای تبیین اوصاف الهی بهره می‌برد، نخست با تأکید بسیار زیاد تفاوت «مثل» با «مثال = مثل» را گوشزد و سپس وجه ارتباط مثل با ممثل را تبیین می‌کند. از نظر صدرا خداوند نفس را مثل و نمونه اعلائی خود قرار داده است، «با تفاوت بسیار زیادی که بین مثال و ممثل وجود دارد». طبق بیان صدرا نفس هم در مقام ذات، هم در مقام صفات و هم در مقام فعل مثالی بر خداوند است. از لحاظ ذات به این دلیل که خداوند نفس را وجودی نوری و مفارق از ماده و مکان و وضع خلق کرده است. از نظر صفات به این دلیل که نفس را عالم و قادر و حی و سمیع و بصیر و متکلم خلق کرده است و همه اینها از حیث مفهوم صفات خداوند نیز هستند؛ اما از حیث هستی، همان‌گونه که دار هستی، مملکت باری تعالی است، به همان نسبت بدن نسخه مختصری از مجموع عالم دنیوی است. با این بیان نفس دارای مملکت خاص خود است شبیه مملکت باری تعالی که دارای اعراض و جواهری مجرد و مادی و... است. همان‌گونه که باری تعالی بر حقایق عالم با نفس حصول و حضور حقایق در محضر الهی علم دارد، نفس نیز بر امور مملکت خود با اشراق و شهود و حضور نوری علم دارد (همو، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۳۴). برخی از مضامین و شباهات موجود بین باری تعالی و نفس چنین است: ۱. نفس دارای دو نشئه غیب و شهادت و ملک و ملکوت و خلق و امر است؛ همان‌گونه که باری تعالی؛ ۲. افعال ارادی نفس بر دو نوع است: الف) افعالی که با به‌کارگیری قوای بدن و جنود جسمانی روی می‌دهد. این نوع افعال نفس متغیر و متجددند و عین حدوث و انقضا هستند؛ ب) افعالی

* فلو لم يجعل الواجب للعالم كله مثالا في ذاتك لما كان لك خبر مما يبين ذاتك.

که به ذات خود و بدون واسطه‌گری قوای طبیعی و آلات جسمانی انجام می‌دهد؛ به همین نسبت افعال باری تعالی نیز دو قسم است: ثابت و متغیر یا مبدعات و کائنات (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۳۴).

پس صدر^۱ ضمن اینکه نفس را «مَثَلِ» خداوند می‌نامد، آن را «برترین مَثَلِ» خداوند عنوان می‌دهد؛ یعنی در میان مَثَل‌هایی نظیر آینه، نور، آب، عدد و... نفس برترین مَثَلِ حق تعالی است. دلیل این سخن را می‌توان در قابلیت خاص نفس دانست که از میان مخلوقاتی که در عالم هستی است، بیشترین شباهت را به مقام خداوندی دارد و به همین دلیل می‌تواند شأن خلیفه‌اللهی را احراز نماید و احتمالاً این قابلیت‌های بسیار در نهایت به «سائط و تجرد و وحدت نفس» بازگردد. در زیر به مهم‌ترین ویژگی‌های نفس و در نتیجه مهم‌ترین استفاده‌های صدر^۱ از آن برای تبیین شئون مختلف خداوند اشاره می‌کنیم:

۱-۱-۳. نسبت فعل حق تعالی به بنده، نسبت فعل نفس به قوا

کیفیت ارتباط فعل باری تعالی با فعل بنده همیشه موضوع مورد مناقشه‌ای در میان متکلمان و فیلسوفان بوده است. صدر^۱ در راه تبیین فعل حق تعالی و ارتباط آن با فعل بنده با رد تصور قدری‌ها و جبری‌ها و فیلسوفان، از تمثیل نفس استفاده می‌برد؛ صدر^۱ معتقد است فعل بنده، عین فعل حق تعالی است؛ همان‌گونه که فعل قوای نفس، عین فعل نفس است* (همو، ۱۴۲۰، ص ۲۷۸).

از نظر ملاصدرا^۱ در نظری عمیق روشن می‌شود فعل هر حاسه و قوه‌ای در همان حال که فعل آن قوه است، فعل نفس نیز هست. طبق این بیان بدون شک «دیدن» کار چشم و «شنیدن» کار گوش است؛ چراکه هیچ‌یک از این دو عمل بدون انفعال جسمانی صورت نمی‌گیرد و بدون تردید در آن واحد همین «دیدن» و شنیدن کار نفس هم هستند؛ در واقع در هر دیدنی، نفس می‌بیند از طریق چشم و در هر شنیدنی، نفس

* ان اردت مثالا لان تعلم به كيفية كون الافعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق فانظر الى افعال الحواس و القوى التي للنفس الناطقة.

می‌شنود از طریق گوش و به همین ترتیب در مورد بقیه حواس. نفس با آنکه مجرد و منزله از بدن است، هیچ‌یک از اجزای بدن از نفس خالی نیست (همان، ص ۲۷۸-۲۷۹).

نفس هویتی احدی است که همه قواست و هیچ‌یک هم نیست؛ همان‌گونه که واجب‌تعالی حقیقت بسیطی است که همه اشیاست و هیچ‌یک از اشیا هم نیست (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۴ و ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۶). پس همان‌گونه که فعل دیدن و شنیدن و... هم کار قوا و هم نفس است، به همان نسبت فعل بنده در آن واحد هم فعل بنده و هم فعل خداست؛ یعنی نسبت نفس به نیروهایش در صدور فعل، نسبت خداوند به بنده در صدور فعل است.

۲-۱-۳. مسئله علم الهی

صدرا در موضوع علم الهی به مخلوقات نیز مثل بودن نفس بر باری تعالی را گوشزد می‌کند و بر اهمیت توجه به تفاوت میان مثال و ممثل له تأکید دارد: از نظر صدرا نفس از نظر ذات و صفت و فعل مثالی بر باری تعالی خلق شده است با تفاوتی که میان مثال و حقیقت وجود دارد. نفس در ذات خود دارای عالمی خاص و مملکتی شبیه به مملکت خالقش است. این مملکت جواهر و اعراض مجرد و مادی و انواع اجسام فلکی و عنصری بسیط و مرکب را شامل می‌شود و علم نفس به آنها علمی حضوری است نه حصولی (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۶).

صدرا در تعبیری دیگر و با تفصیل، کیفیت علم حق تعالی به امور عالم را به کیفیت علم نفس به چهار مرتبه شئون خود تشبیه می‌کند. افعال انسان از لحظه صدور آنها از نفس که از مکنون غیب نفس رو به مظاهر شهادت آن خارج می‌شود، چهار مرتبه را طی می‌کند. نخست در مکنون عقل قرار دارد؛ سپس بر مرتبه قلب نازل می‌شود تا این لحظه برای انسان تصورات کلی حاصل می‌شود؛ سپس بر مخزن خیال وارد می‌شود که به نحو متشخص و جزئی است؛ سپس هرگاه که بخواهد و اراده کند، اعضای بدنش به حرکت در می‌آید و در خارج ظاهر می‌شود. امر در مورد رابطه عالم با خداوند هم به همین نحو است. صور و اعراضی که در عالم حادث می‌شوند، مراتب چهارگانه را طی

می‌کنند: اولی به مثابه قضااست و محل آن به مثابه قلم. دومی به مثابه نقش لوح محفوظ است و سومی به مثابه صور در آسمان و چهارمی به مثابه صور حادث در مواد عنصری است. حرکت اعضای بدن انسان به مثابه حرکت آسمان است و سلطان عقل انسانی در مغز مانند سلطان روح کلی در عرش است و ظهور قلب حقیقی در قلب صنوبری انسان مانند ظهور نفس کلی در فلک خورشید است (همو، ۱۳۵۴، ص ۱۳۰).

۳-۱-۳. نزول علم انسان از روح بر حواس مثلی بر نزول حقایق از ذات حق بر عالم

با تکیه بر قاعده‌ای که طبق آن صدر نفس را مثل حق تعالی می‌دانست، برای چگونگی نزول حقایق هستی از مرتبه لوح محفوظ به لوح محو و اثبات و از آنجا به مرتبه لوح قضا و قدر، می‌توان چگونگی ورود اطلاعات از مرتبه روح به مرتبه عقل و دل و از مرتبه عقل و دل به مرتبه حواس، یعنی زبان را مثل آورد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۵ و ۱۳۶۰ الف، ص ۳۵۴). همه اطلاعات ما در روح ما ثبت و بهنجوای جمالی موجود است؛ به جرئت می‌توان گفت میلیاردها فقره جمله و عبارت علمی در وجود ما ثبت است. اگر بخواهیم ده جمله از آن را در عرض یک دقیقه بر زبان جاری سازیم، عقل ما مروری در مجموعه اطلاعات ما که به وجود جمعی نوری حاضر است، انجام خواهد داد. هر لحظه که موردی انتخاب می‌کند آن مورد از میان همه اطلاعات برای عقل به اصطلاح «رو» و حاضر یا به تعبیر قبلی اثبات می‌شود؛ اگر بر زبان نیاورد و سراغ مطلب بعدی برود مطلب قبلی محو می‌گردد و بالاخره مطلب بعدی به عقل می‌آید و اثبات می‌شود. دوباره اگر سراغ بعدی برود، محو می‌شود و بعدی در عقل رو می‌شود و اثبات می‌گردد. این روال محو و اثبات تا زمانی ادامه دارد که در نهایت انسان تصمیم خود را بگیرد و کلمه و عبارت بر زبان جاری شود. در این لحظه کلمه خاصی برای فرد و به عنوان گفته فرد محقق می‌گردد (همو، ۱۳۵۴، ص ۱۳۰).

چنین روالی را هم در مرتبه عالم خارج و هم در درون انسان تشبیه می‌کنند به حالتی که در آن با قلمی بی‌انقطاع روی کاغذی بنویسند؛ اما هر نوشته بلافاصله از پشت سر قلم پاک شود، چنین حالتی حالت محو و اثبات است. این نوشتن و پاک کردن

تا زمانی ادامه دارد که شرایط عمل در مرتبه عالم ماده، یعنی قضا و قدر مهیا شود و فردی انتخاب نهایی را انجام دهد و عمل ثبت شود (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۵۴). «قضا» به معنای «تحقق یافتن و تمام کردن» است و در اصطلاح وجود جمیع موجودات با حقایق کلی و صورت‌های عقلی است که به طریق ابداع موجود می‌شوند و به مرتبه ذات الهی و صقع ربوبی تعلق دارند و شایسته نیست که جزو عالم به معنای ماسوای خداوند لحاظ شود (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۷) و «قدر» به معنای «اندازه»؛ چراکه هر عملی که در عالم ماده محقق می‌شود، اندازه دارد. «قدر» همان بسط حقایق نوری‌ای است که در عالم قضا وجود دارد و در واقع در این مرتبه است که به اندازه مشخص و بر حسب مجموعه عوامل و علل تعیین‌کننده، جسم می‌شوند و اندازه می‌پذیرند* (همو، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۷۴).

۳-۱-۴. تازگی شئون الهی

از نظر صدرای درون انسان بی‌هیچ وقفه‌ای تازه می‌شود. نفس دارای دو جهت است: عقل و طبیعت. از جهت تعلق به جنبه عالی خود باقی و مستمر است و از جهت تعلق به جهت سافل متجدد و در تغییر. این دو جنبه ذاتی نفس اند؛ هر کس به وجدان خود مراجعه کند، متوجه می‌شود که این هویتی که در حال حاضر دارد، غیر از هویت قبلی اوست. این اختلاف هویت به دلیل اختلاف عوارض نیست، بلکه به دلیل اختلاف شئون یک ذات واحد است؛ برای مثالی بر شئون افعالی حق تعالی که در مورد آن فرماید: کل یوم هو فی شأن (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۶).

۳-۱-۵. نسبت حق تعالی با ملایک

ملاصدرا معتقد است نسبت نفس به نیروهای نفس، نسبت خداوند متعال به ملائکه است (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۹). نفس هر گونه که خواهد، در نیروهای خود تصرف نماید. همان‌طور که ملائکه خداوند مطیع محض اوامر الهی‌اند، نیروهای نفس نیز مطیع

*...عالم القدر الذی هو تفصیل الصور الّتی فی عالم القضاء و تجسیمها و تقدیرها بقدرها المعلوم.

محض اراده نفس‌اند؛ جز یک نیرو که وهم نام دارد و بهره‌ای از شیطنت دارد. برای همین از طاعت عقل سرپیچی می‌کند؛ همان‌گونه که ابلیس از طاعت حق سرپیچی نمود (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۰۸).

۶-۱-۳. رابطه کرسی و عرش با حق تعالی

خداوند هرچه را که در عالم ظاهر و دنیا خلق کرده است، برای آن نظیری در عالم معنا و عقبی وجود دارد؛ بنابراین هر آنچه در این عالم وجود دارد، مثال و قالب‌هایی بر موجودات عالم ارواح است؛ مانند نسبتی که بدن با روح دارد، اهل بصیرت دانند که هویت بدن به روح است و به همین نحو هر آنچه در عالم ارواح است، مثل و اشباحی بر موجودات عالم اعیان ثابت‌ه عقلی است که همین‌ها نیز مظاهر اسمای الهی است. *صدرا* با ذکر این نکته دوباره تأکید می‌کند: همان‌طور که بارها گفته‌ایم، خداوند در عالم چیزی نیافریده است، مگر اینکه مثال و نمونه‌ای صحیح از آن در انسان وجود دارد. در مورد کرسی و عرش و حقیقت استوا بر آن نیز چنین امری صدق می‌کند: مثال عرش در ظاهر عالم انسان، قلب صنوبری اوست و در باطن انسان روح حیوانی و بلکه روح نفسانی اوست و در باطن باطنش نفس ناطقه یا همان قلب معنوی اوست که محل استوای روح اضافی است و همان جوهری نورانی و علوی است که بر آن مستقر شده و به سبب آن در این عالم صغیر خلیفه الهی است (همو، ۱۳۶۳، ص ۸۸).

۲-۳. آینه

از میان اشیا آینه را می‌توان مهم‌ترین رمز معرفتی در عالم حکمت و معرفت دانست. بزرگان در شگفتی امر آینه بسیار تأکید کرده‌اند، تا جایی که برخی از عرفا معتقدند اگر خداوند آینه را خلق نکرده بود، ما هرگز نمی‌توانستیم معنای وحدت وجود را درک کنیم. از این رمز برای تبیین بسیاری از مباحث حکمی و عرفانی استفاده می‌شود و چون در این موضوع کتاب مستقلی نگاشته شده است (بابایی، ۱۳۹۱). در این فرصت تنها به چند مورد از رمزهای آن اشاره می‌کنیم و باقی را به این اثر وا می‌گذاریم (ر.ک: همان).

۱-۲-۳. ظهور حق تعالی در ماهیات

ملاصدرا نخست سخن ابن عربی در مورد آینه را یادآور می‌شود، سپس دلیل خلق آینه را بیان می‌کند. ابن عربی معتقد است: وقتی انسان تصویر خود را در آینه ببیند، واقعا می‌داند که از یک نظر صورت خود را دیده است و از نظری دیگر صورت خود را ندیده است. در چنین حالی واقعا نمی‌توان انکار کرد که صورت خود را دیده است و می‌داند که صورتش در آینه قرار ندارد؛ پس اگر بگوییم صورت خود را دید و صورت خود را ندید، نه خطاست و نه صحیح؛ در عین حال هم صحیح است و هم خطا. ملاصدرا با تکیه بر سخن ابن عربی حکمت خلق آینه را هدایت بنده به سوی حقیقت سریان نور حق در اشیا می‌داند و اینکه چگونه حق تعالی در آینه ماهیات تجلی می‌نماید و در هر شیئی بر حسب آن شیء ظهور می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۵۹).

۲-۲-۳. وحدت وجود

طبق تفسیر قبلی اگر فردی داخل اتافی آینه‌کاری شده بایستد، به اندازه تعداد آینه‌ها تصویر از شخص واحد شکل خواهد گرفت. تجلی یکی است، اما نمود آن به اندازه آینه‌ها و بر حسب بزرگی و کوچکی و نسبت و رنگ آینه‌ها متفاوت است.

۳-۲-۳. وجود ظلی و تعلق و ربطی

ملاصدرا پس از نقد دیدگاه طبیعیون و ریاضیون و اشراقیون در حقیقت تصویرهای داخل آینه، وجود تصویر داخل آینه را در نسبت به صاحب تصویر، وجود ظلی و تعلق و ربطی می‌داند.* وجود ماهیات و طبایع کلیه در خارج نیز از نظر صدرا به همین نحو است؛ این صور موجودات، نه بالذات که بالعرض اند؛ ماهیت من حیث هی بالعرض موجود است؛ زیرا حکایتی از وجود است و حکایت از وجود نه معدوم مطلق است، آن‌گونه که متکلمان گویند و نه موجود اصیل است، آن‌گونه که حکما گویند، بلکه وجودی ظلی است (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۱).

* می‌توانیم این سه تعبیر را با کمی تسامح به یک معنا بگیریم.

۳-۳. نور

شیخ اشراق با اشاره به تعبیر «و لله المثل الاعلی» و تأکید بر آیه و مثل بودن خورشید بر حق تعالی گوید: حق تعالی نور و نور الانوار است؛ چراکه خود به خود ظاهر است و دیگر چیزها را روشن می‌کند؛ او نور همه نورهاست. در میان محسوسات نیز شریف‌ترین چیز نور است و شریف‌ترین و کامل‌ترین نور در این میان نیز نور خورشید است که مثل و آیه بزرگی بر نور الانوار است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۸۴) یا همو با تعبیری دیگر گوید: «و النور الجرّمی مثال للنور القائم ای ظلّ له» (همان، ج ۱، ص ۱۸۸).

ملاصدرا نیز معتقد است: هر هویتی به‌ویژه هویتی که اصل همه هویت‌ها و منشأ هر انیت و وجودی است، دارای لوازم و فروعاتی است... بنابراین ذات الهی دارای اشعه و انوار و پرتوها و آثاری است و بلکه جملگی وجود از تابش نور او و از لمعان ظهور اوست. این انوار در مکتب‌های مختلف نام‌های مختلف دارند... خورشید عالم محسوس، مثال این تابش و لمعان است: «و لله المثل الاعلی»، جز اینکه بین دو اشعه فرق است: پرتو خورشید عقل، زنده ناطق فعال است و پرتو خورشید حس، انوار غیره است نه لذاته؛ در نتیجه نه زنده است و نه فعال. نیز آن صورت‌های الهی با مبدأ خود اتصال عقلی دارند؛ اما این اشعه‌های حسی نسبت وضعی با خورشید دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۰۵)*.

۳-۴. عدد

ملاصدرا در چندین مورد به تأسی از عرفا و نیز آثار اخوان‌الصفاء رابطه واحد با بقیه اعداد را مثالی بر رابطه حق تعالی با مخلوقات می‌داند:**

* اصل این عبارت در الاقطاب القطیبة او البلغة فی الحكم، ص ۱۴۵ آمده است. نیز ملاصدرا در الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۲، ص ۴۵، نکته مشرقیة، ص ۴۴ و ج ۵، ص ۲۰۵، حکمة مشرقیة، ص ۲۰۴ و شرح الهدایة الاثیریة؛ ۲۴۶، فصل فی الإنسان...، ص ۲۴۰ و رسالۃ فی الحدوث؛ ص ۱۴۴ از آن بهره برده است.

** و من المضاهات الواقعة بین الوحدة و الوجود إفادة الواحد الحقیقی بتکراره العدد مثالا لإيجاد الحق

الف) با تکرار وحدت، کثرت به وجود می‌آید؛ همین‌طور واحد حقه حقیقه با تکرار تجلیاتش اشیا و کثرات را می‌سازد.

ب) اعداد همه مراتب و تفصیل واحدند و واحد را نشان می‌دهند؛ همچنین موجودات نیز تفصیل و مراتب حق‌اند و حق را نشان می‌دهند.

ج) واحد را با هر یک از مراتب آن بسنجیم، نسبتی حاصل می‌شود غیر از نسبت‌های دیگر؛ همچنین اگر خدا را با موجودات بسنجیم، در هر مرحله نسبتی حاصل می‌شود متفاوت از نسبت‌های قبلی.

د) عدد با معدود ظاهر می‌شود؛ همچنین ظهور وجودات به ممکنات است. ما نه خود وجود، بلکه ماهیات را ملاحظه می‌کنیم؛ پس همان‌طور که ظهور اعداد به معدودشان است، ظهور وجود هم به ماهیات است (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۶۸ و ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۸۷ / فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۹۰-۳۹۱ / بابایی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۲ و ر.ک: ص ۲۲۲).

۵-۳. ویژگی‌های مثل

در بالا به مهم‌ترین تمثیل‌های حکمی و معرفتی که در حکمت اسلامی به کار رفته است، برای نمونه اشاره شد. با تکیه بر نکته‌های یادشده در مورد خصوصیات مثل می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) حتماً امری از عالم شهادت، مادی و محسوس است* (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۲۸۰) و بالتبع ممثل له امری روحانی و معنوی و نوری و غیرمادی خواهد بود. بر خلاف تمثیل‌های عرضی که دو هم‌شأن به یکدیگر نسبت داده می‌شوند؛ مانند حکم شراب و آبجو یا حسن مانند شیر است.

ب) مثل، قالب معانی است و معانی روح مثل‌هاست: امثال از عالم محسوس و شهادت اخذ می‌شوند و معانی از عالم ملکوت نازل می‌شوند** (همان). ملاحظه را معتقد

الخلق بظهوره فی صور الأشياء و تفصیل العدد لمراتب الواحد مثال لإظهار الموجودات وجود الحق و...
* ... و كنه الموازنة بين عالم الشهادة التي منها يتخذ طينة الأمثال.
** و وجه كيفية المناسبة بينهما و كنه الموازنة بين عالم الشهادة التي منها يتخذ طينة الأمثال و بين عالم

است: هر آنچه در عالم ظاهر شود، در حضرت الهی صورتی متنظر و مشابه با آن وجود دارد که اگر آن صورت نباشد، این شیء در عالم ماده ظاهر نمی‌شود؛ زیرا وجود معلول از وجود علت ناشی می‌شود؛ بنابراین هر آنچه در عالم هستی است، نشانی است از آنچه در عالم عقل است و هر صورت معقولی بر مثال چیزی است که در حضرت الهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۲).

ج) مثل «حکم» مقیاس کوچک را دارد. ملاصدرا در مورد رابطه طولی مثل گوید: «فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه» (همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۴۸). مثال و ممثل له دو مرتبه از یک حقیقت‌اند (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۲۸۱): بنا به حکم مراتب و ارتباط طولی آنها مثال و ممثل - له یک حقیقت‌اند؛ اما با مراتب مختلف که حکم واحد در مراتب مختلف بر حسب شأن شایسته هر مرتبه در مورد صاحب مرتبه صادق است. اگر انسان عالم است، علم او به اقتضا و شأن مرتبه وجودی خود است و اگر حق تعالی عالم است، در شأن و اقتضای مرتبه وجودی خود.

د) لازمه ناگزیر تحقق مراتب: هر جا مراتب تشکیکی حاکم است، ناگزیر ارتباط طولی علی - معلولی و در نتیجه ظلیت و مثالیته حاکم است. در عالمی که فاقد مرتبه باشد، تمثیل طولی و مثالی و ظلی هیچ معنایی ندارد.

ه) امکان دارد ممثل له یکی و مثال متعدد باشد: یک شیء واحد در عالم معنا می‌تواند تمثیل‌های متعددی داشته باشد (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۲۸۱)*؛ همان‌گونه که در مورد رابطه حق تعالی با عالم تمثیل‌های متعددی اشاره شد، مراتب بالا به دلیل بساطت بیشتر از سعه وجودی بیشتری برخوردارند؛ به طوری که مراتب پایین هستی از جهات مختلف و بلکه از تمام جهات مثال‌های مراتب بالاترند. از آنجاکه امر مجرد می‌تواند مثال‌های

الملکوت الذی منه تنزل أرواح المعانی.

* فما من شیء فی هذا العالم إلا و هو مثال لشیء من ذلك العالم و ربما كان الشيء الواحد مثالا لأشياء من عالم الملكوت و ربما كان للشيء الواحد من الملكوت، أمثلة كثيرة من عالم الشهادة و إنما يكون مثلاً إذا ماثل نوعاً من المماثلة و طابقه نوعاً من المطابقة و إحصاء تلك الأمثلة يستدعي استقصاء جميع موجودات العالمين بأسرها و لن تفي به القدرة البشرية و لم تتسع لفهمه القوة البشرية و لا تفي لشرحه الأعمار القصيرة.

متعدد و از ابعاد متعدد داشته باشد، هر مثلی که بیشترین وصف از اوصافِ ممثل‌له را نشان دهد، به همان نسبت برتر از دیگر مثال‌ها خواهد بود. نفسِ انسانی به دلیلِ تجرد، وحدتِ جمعی و سعی و دیگر ویژگی‌ها مثلیِ اعلای الهی است و در میانِ محسوسات، خورشید به دلیلِ برخورداری از ویژگیِ ظاهرِ بذاته و مظهرِ لغیره بهترینِ مثالِ خداوندی است. آینه نیز به دلیلِ خاصیتِ معرفتیِ خود بیشترین کاربرد را دارد.

ه) مثالِ شیء، خلیفه آن شیء است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۷۰۲). صدرا معتقد است مثالِ یک شیء خلیفه آن شیء است؛ خلیفه‌ای که از نظرِ ذات و صفت و فعل به جای آن شیء بنشیند. دلیلِ این امر آن است که مثال و ظلِ یک شیء همان خودِ شیء است، اما به وجه ظلّ. روشن است که مرتبه ظلّ از مرتبه کنه و حقیقت پایین‌تر است؛ پس ظلِ خلیفه اصل است (همو، ۱۳۶۳، ص ۷۰۲). تعبیرِ خلیفه در شأنِ انسان بسیار حائز اهمیت است.

۴. دلیل استفاده از تمثیل

برای استفاده علما و حکما از تمثیل در آثارشان دلایل متعددی وجود دارد که می‌توان به مهم‌ترین آنها اشاره کرد:

الف) درکِ حقیقتِ منوط به درکِ مثال در درون: یکی از مهم‌ترین نکته‌های معرفت-شناختی و وجودشناختی سخنی است که حکما در مورد رابطهِ مثَل با ممثل‌له بیان کرده‌اند؛ ملاصدرا معتقد است اگر خداوند بر حقایقِ عالمِ خارجِ مثلی در درونِ انسان قرار ندهد، محال است بتوان آن حقیقتِ عالمِ خارج را درک کرد (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۸۷).^{*} خداوند نه ضد دارد و نه مثل. از بابِ قاعده تعرف الاشیاء باضدادها و امثالها راه شناختِ حق تعالی بسته می‌شد اگر خداوند مثل نداشت. خدا اگر مثل ندارد؛ اما مثل دارد (همان، ص ۳۰۸ و ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۶۵ و ج ۶، ص ۱۰۸ و ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۷۸). پیش از ملاصدرا ابن عربی با اشاره به سخنِ غزالی آورده است: غزالی در یکی از آثار خود گوید:

* فلو لم يجعل الواجب للعالم كله مثالا في ذاتك لما كان لك خبر مما يبين ذاتك.

«خداوند متعال مثل ندارد» همان‌طور که فرموده است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» اما مثال دارد. اینکه حضرت رسول علیه السلام فرموده: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلِيَّ صَوْرَتِهِ» به همین مثال اشاره دارد. اگر خداوند متعال موجودی قائم به نفس، حی، سمیع، بصیر، قادر و متکلم است، انسان نیز این‌گونه است؛ اگر انسان خود به این اوصاف آراسته نبود، خداوند متعال را نمی‌توانست بشناسد؛ برای همین است که حضرت رسول فرموده: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». اگر انسان بر هر چیزی که در بیرون از حقیقت اوست، نمونه‌ای در درون پیدا نکند، نمی‌تواند آن را درک کند. پس راز شناخت خدا در درون انسان است؛ در عین حال راز عجز در شناخت او هم در درون انسان است؛ چرا که انسان اگرچه مثل بسیاری از شئون الهی را در درون دارد، از مثل بسیاری از آنها هم عاری است. مبدعات و مخلوقات به تمام و کمال مثالی در درون انسان ندارند. خیلی از آن حقایق ناشناختنی در نزد انسان اسمی هم ندارند؛ زیرا تسمیه بعد از معرفت است (ابن عربی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۳۵۲).

ب) برای روشن شدن مطلب: گاه غرض از ذکر مثل این است که مطلب، روشنی بیشتر بگیرد* (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۱۴).

ج) تقویت نفوس ضعیف: گاه دعوی با برهان قابل اثبات است و نیازی به تمثیل وجود ندارد؛ اما چون توانایی نفوس متفاوت است، لازم است برای کسانی که طاقت درک برهان را ندارند برای تقویت نفوسشان تمثیل آورده شود (همان).

د) لازمه ناگزیر مرتبه وجودی افراد: در امتداد مطلب قبلی، از دلایل اینکه حکما در آثار خود تمثیل به کار برده‌اند این است که ضعف توان درک روح معنا و حقیقت را ندارند. همه محسوسات طبیعی مثل و اشباحی بر انواع عقلی خود هستند و به همین نسبت هر آنچه در این عالم است، مثالی برای آخرت است و عالم‌ها کاملاً مطابق و محاذی یکدیگرند؛ بنابراین هر کس که می‌خواهد مرتبه بالاتر را بر ضعف تبیین کند، باید از راه تمثیل وارد شود؛ برای همین شرایع حقه بنای خود را بر فهماندن از راه

* و الغرض من هذا التمثیل زیادة الوضوح و الانکشاف.

تمثیل گذاشته‌اند (همان).

ه) تحقق تشبیه و تنزیه در آن واحد: «تمثیل طولی» در آن واحد «تشبیه و تنزیه» را با هم دارد. در تشبیه تکیه اساسی بر این است که امر مافوق و متعالی در مرتبه اعلی، شبیه به این امر مادون در مرتبه اسفل است؛ اما چیزی فاخرتر و برتر از این و در شأن مرتبه خود آن امر والا؛ به تعبیری ساده‌تر قاعده فهم از راه مثل عبارت است از: «شبیه به این بهتر از این». «شبیه به این» جنبه تشبیهی و «بهتر از این» جنبه تنزیهی قاعده را تأمین می‌کند. «شبیه به این» مربوط به اصل مشترک و معنای محفوظ در همه مراتب است و «بهتر از این» مربوط به ویژگی اختصاصی هر مرتبه.

۵. بررسی و تحلیل

در این قسمت به بررسی و تحلیل دیدگاه‌های صدر و لوازم و نتایج آن در باب مثل اشاره می‌کنیم. مهم‌ترین پرسش این است که چه عاملی استفاده از تمثیل طولی را توجیه می‌کند؟ تشبیه طولی با تشبیه متعارف که ما آن را تشبیه عرضی می‌نامیم، چه تفاوتی دارد؟ ثمره تفکیک تمثیل طولی و عرضی در عالم معرفت چیست و کدام بحث‌ها و معضله‌ها را می‌تواند به سامان حل برساند و آیا استفاده از تمثیل یادشده در منابع و متون دینی سابقه دارد؟

۵-۱. منطق تمثیل طولی

اینکه چه چیزی استفاده از تمثیل را توجیه می‌کند و بر چه منطقی استوار است، حداقل در چند مورد زیر قابل اشاره است:

۵-۱-۱. تطابق عوالم

منطق اصلی تمثیل طولی، تطابق عوالم است؛ می‌توان بر این ادعا سخن ملاصدر را شاهد آورد که گوید: خداوند هر آنچه در این عالم ظاهر و دنیا آفریده است، نظیری در عالم

معنا و عقبی دارد و هر آنچه در آن عالم آفریده است، نظیری در عالم آخرت و ماورا دارد و اینها نیز نظیری در عالم اسما و به همین نحو در مراتب بالاتر هستی. مراتب متطابق و متحاذی‌اند؛ بنابراین ادنی، مثالِ اعلی و اعلی حقیقتِ ادنی است تا به حقیقتِ حقایق و وجودِ وجودات منتهی گردد (همو، ۱۳۶۳، ص ۸۸).

۲-۱-۵. قاعده حقیقت و رقیقت

سخنِ یادشده را می‌توان با عنوان «اصل حقیقت و رقیقت» مورد اشاره قرار داد. اصل حقیقت و رقیقت اصلی عرفانی است* که در آثار حکما به‌ویژه ملاحظه‌مورد استفاده قرار گرفته است. طبق دیدگاه عارفان اسلامی اعتبارات ظهور حق در هر عالمی نامی دارد که در عالم لاهوت «حقایق»، در جبروت «رقائق»، در ملکوت «دقائق» و در ناسوت «شقایق» نامیده می‌شود (ر.ک: همدانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۸۶). ابن عربی گوید: «فما فی الوجود کله حقیقه و لا دقیقه إلاً و منک إلیها و منها إلیک رقیقه فعدد الرقائق علی عدد الحقائق و الدقائق...» (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۴). این اصل عرفانی نیز ریشه در آیه مبارکه «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) دارد. ملاحظه‌مورد به تاسی از آیه یاد شده گوید: [برای] صور جزئی جسمانی حقایق کلی است که در عالم امر و قضای الهی موجود است. این حقایق در کلام خداوندی «خزاین» خوانده می‌شوند و همان حقایق کلی عقلی‌اند و هر یک از این حقایق رقایق جزئی‌اند که با اسباب جزئی قدری موجودند و ماده و وضع و زمان و مکان مخصوص دارند؛ حقایق کلی نزد خداوند به اصالت موجودند و این رقایق حسی به تبعیت و اندراج موجودند. صدر بر این نکته تأکید می‌کند که حقایق با آن حقیقت کلی‌ای که به وجود علوی الهی دارند، هرگز منتقل نمی‌شوند؛ اما رقایق آنها به حکم اتصال و احاطه و شمول بر دیگر مراتب تنزل پیدا می‌کنند و در قالب اشباح و اجرام تمثل می‌یابند. به حکم اتصال، رقیقت همان

* شئون و اوصاف باری تعالی در همه عوالم زمین و آسمان متصرف بوده و منتهی‌الیه حقائق غیبیه از عوالم نورانی علوی و ملکوتی، آغاز شکفتن شقایق حسیات عوالم سفلی ظلمانی، از عالم ملک و ناسوت است و بالعکس؛ زیرا مراتب حسیه نیز وقتی در نزول به مقتضای مبدئیت به غایات خود منتهی شدند به حکم معاد و بازگشت، نهایت آنها بر می‌گردد، به آغاز مراتب مثالیه غیبیه و منطبق با آنها می‌شود.

حقیقت است و تفاوت بر حسب شدت و ضعف و کمال و نقص می‌باشد* (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ۱۲۶-۱۲۷ و ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۷۱).** اینجاست که حمل حقیقت و رقیقت صحت پیدا می‌کند.

در اصل حقیقت و رقیقت یک «اصل محفوظ در معنا» وجود دارد که در تمام مراتب جلوه یک شیء محفوظ است و تنها جلوه‌های تحقق شیء در مراتب مختلف متناسب با آن مرتبه فرق می‌کند؛ مثلاً به هر چیزی که بنویسد، قلم می‌گوییم. این قلم در مرتبه محض الهی همان قلم اعلا و ذات باری تعالی است که لوح هستی را می‌نگارد و در مرتبه متوسط هستی همان حقایق نوری ملایک‌اند که مرتبه دوم هستی را می‌نویسند در درون انسان همان عقل اوست که لوح درونش را می‌نگارد و اگر به وساطت نیروها و جسم انسان به روی این کاغذ منتقل شود، شکل قلم مادی و نی و خودنویس و... را خواهد داشت. پس اصل نوشتن در هر مرتبه‌ای محفوظ است و تنها جلوه نگارش بر حسب هر مرتبه فرق می‌کند (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۷، ص ۴۷۷). این سخن در مورد باقی حقایق نظیر میزان، آینه، نور، آب، عدد، نفس انسان که حقیقتی نوری است و بلکه همه حقایق که آیه حق تعالی هستند، صدق می‌کند.

۳-۱-۵. پشتیبانی برهان

منطق دیگر تمثیل طولی، پشتیبانی برهان است. از تمامی تشبیه و تمثیل‌های طولی، برهان‌های متقن حکمی پشتیبانی می‌کند. اگر تمثیل نفس را - که اشاره شد - در نظر بگیریم، به این دلیل مثل حق تعالی است که بساطت، وحدت جمعی و سعی، وحدت

* و اعلم أن الصور الجزئية الجسمانية حقائق كلية موجودة في عالم أمر الله و قضائه كما قال الله تعالى و إن من شيء إلا عندنا خزائنه و ما ننزله إلا بقدر معلوم فالخزائن هي الحقائق الكلية العقلية و لكل منها رقائق جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة و وضع مخصوص و زمان و أين كذلك فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالأصالة و هذه الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية و الاندراج فالحقائق بكلياتها في وجودها العلوی الإلهی لا ينتقل و رقائقها بحکم الاتصال و الإحالة و الشمول لسائر المراتب تنزل و تتمثل في قوالب الأشباح و الأجرام كما مر من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله و الرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتصال و إنما التفاوت بحسب الشدة و الضعف و الكمال و النقص».

** ر.ک: مقاله «حل مساله رابطه نور حقیقی و مادی بر اساس قاعده حقیقت و رقیقت».

حقیقه حقیقی و وجود استقلالی آن در نسبت به قوا با برهان‌های متقن اثبات شده است. مهم‌ترین برهان در شأن حق تعالی که جامع بیشتر خصوصیات یاد شده است، مضمون مباحثی است که نهایتاً با عنوان قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء از آن یاد می‌شود (در مورد مضمون این قاعده، ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۸ و ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۱۰ و ۱۳۶۰ الف، ص ۴۷ و ۱۳۶۳ الف، ص ۴۹ و ۱۳۶۱، ص ۲۲۱) و مضمون همین قاعده در شأن نفس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوا» است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۲۱).

۲-۵. تفاوت تشبیه در طول و تشبیه در عرض

با توجه به نکته‌های یادشده می‌توان بین تمثیل متعارف و تمثیل طولی مطرح در این - مقاله تفاوت‌هایی قایل شد:

تفاوت در تکوینی و قراردادی بودن: تشبیه در طول تکوینی است؛ اما تشبیه در عرض وضعی و قراردادی؛ مثلاً در مثال معروف «حسن مانند شیر است»، ممکن است در مکتب و فرهنگی، تمثیل شجاعت چیزی غیر از شیر باشد؛ اما در تشبیه طولی اگر قاعده و اصل محفوظ در معنا، درست کشف شود، اجماع در نسبت تمثیل با ممثل‌له دور از دسترس نخواهد بود.

در تشبیه در عرض ما رابطه‌ای وضع می‌کنیم؛ اما در تشبیه در طول بنا به ضمانت تطابق طولی عوالم، رابطه‌ای را کشف می‌کنیم؛ رابطه‌ای که می‌تواند با استدلال هم توأم باشد.

در تشبیه در عرض، حکم یک جزئی به جزئی دیگر نسبت داده می‌شود؛ اما در تشبیه در طول، حکم مراتب بر حسب دلالت «اصل محفوظ در معنا» در مورد مرتبه دیگر نیز صادق است؛ در جایی که مراتب حاکم باشد، بنا به قاعده حقیقت و رقیقت، مثل فردی از معنا در مرتبه مادون قرار می‌گیرد و وصف مقتضی هر مرتبه - با حفظ ویژگی‌های آن مرتبه و در شأن آن - بر مرتبه دیگر - با حفظ ویژگی‌های آن مرتبه و در شأن آن - دلالت دارد.

بین دو مثلِ عرضی هیچ نوع حملی وجود ندارد جز از لحاظ وجه تشبیه؛ اما در میان دو مثل حملِ حقیقت و رقیقت از جهاتی متعدد حاکم است؛ چراکه حقیقت فرد برتر معناست و رقیقت فردِ اسفل همان معنا.

مرتبه وجودی شیء هرچه به مجرد و منبعِ اصلی وجود و ممثل له نزدیک‌تر باشد، شدتِ صدقِ حکم شدیدتر خواهد بود؛ بنا به رابطه عوالم، وقتی از میان مادیات بر حقیقتی مجرد تمثیلی ذکر می‌شود، مثال هرچه مادی‌تر باشد با محدودیت و صعوبتِ صدق همراه خواهد بود؛ اما هرچه معنوی‌تر باشد، از کمترین خطا و بیشترین تطبیق بهره خواهد بود؛ برای همین است که قدرت تمثیلی، آب آینه و نور و عدد و نفس انسان در مقایسه با دیگر تمثیل‌ها بیشتر و از میان اینها نیز برخی بر برخی دیگر برتری دارد؛ به ویژه اینکه نفس را مثلِ اعلائی خداوند می‌دانند.

۳-۵. ثمره تفکیک تمثیل طولی و عرضی

درک شیوه بهره‌گیری از تمثیل در فلسفه اسلامی ما را در شناخت بهتر آموزه‌های آن یاری می‌رساند؛ برای نمونه یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث حکمی که میان دو مکتب اشراق و متعالیه رایج بوده و هست، مسئله رابطه نور مادی و نور حقیقی است. با تکیه بر آموزه‌های مکتب اشراق می‌توان گفت: ظهور شرط اول نورانیت است. این ظهور یا به ظهور نزد خود مربوط است یا به ظهور در نزد دیگری؛ بنا به قاعده حقیقت و رقیقت و تفاوتِ مثال با مثل، می‌توان گفت: نور مادی مثالی بر نور حقیقی است؛ همان‌گونه که خود شیخ اشراق بر آن تصریح می‌کند: «و النور الجرمی مثال للنور القائم ای ظل له» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۸). نورالانوار و موجوداتِ مافوقِ نفس نور است به حقیقت و نور مادی، نور است به رقیقت. هر دو را هم می‌توان به حملِ حقیقت و رقیقت نور نامید.* این نکته زمانی اهمیت دارد که بدانیم بیشترین نسبتِ ناسازگاری در

* در مورد این موضوع مقاله‌ای با عنوان «حل مسئله رابطه نور حقیقی و نور مادی بر اساس قاعده حقیقت و رقیقت» توسط نگارنده نوشته شده که توسط نشریه پژوهش‌های فلسفی برای انتشار پذیرفته شده است.

حکمت اشراق را مربوط به نوردانستن نور مادی و ظلمت دانستن دیگر محسوسات از سوی شیخ اشراق می‌دانند؛ حال آنکه طبق نظر شیخ اشراق و با تحلیل‌های اشاره شده و با توجه به تطابق عوالم و صدق قاعده حقیقت و رقیقت نظریه سهروردی از سازگاری و استواری لازم برخوردار است.

۴-۵. سابقه دینی

در منابع دینی به‌وفور از طریق تمثیل برای تبیین رابطه خداوند با کاینات بهره برده شده است و همین از مجوزهای اصلی حکمای اسلامی بوده است تا این شیوه از تفکر را در روش تفکر فلسفی و حکمی خود به کار گیرند؛ از نمونه بارز آن، آیه نور سوره نور است که کمتر متفکر مطرحی از عالم اسلام را می‌توان سراغ گرفت که نظری بر این آیه نداشته باشد. بهره‌هایی که حکمت اشراق نوری شیخ اشراق از این آیه برده، خود روشن است. غزالی مشکوه الانوار را برای تبیین این آیه نوشته (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۲۶۹) و ملاصدرا تفسیری مفصل بر این آیه به رشته تحریر آورده است و همین آیه مجوز اصلی آنها برای استفاده از تمثیل در روش خاص فلسفی‌اش بوده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۳۴۳) و آن تعبیر قاعده مانند «خدا مثل ندارد، ولی مثل دارد» را غزالی و ملاصدرا در تبیین خود از تمثیل آیه نور به کار برده‌اند.

در متون دینی فقط به عنوان نمونه می‌توان به مناظره معروف امام رضا با عمران صابئی اشاره کرد که چگونه حضرت برای تبیین رابطه خداوند با کاینات از تمثیل‌های مختلف به‌ویژه تمثیل آینه و آتش استفاده می‌برد (ر.ک: بابایی، ۱۳۹۱/ ابن شعبه، ۱۳۶۳، ص ۴۲۳).

۶. نتیجه‌گیری

در حکمت اسلامی «مثل» تشبیهی در عرض، اما «مثل» تشبیهی در طول است. در مثل آوردن، حکم یک جزئی به جزئی دیگر نسبت داده می‌شود؛ اما در مثل آوردن، حکم

مراتب بر حسب دلالت «اصلی محفوظ در معنا» در مورد مرتبه دیگر نیز صادق است. در جایی که مراتب حاکم باشد، بنا به قاعده حقیقت و رقیقت، مثل فردی از معنا در مرتبه مادون قرار می‌گیرد و وصف مقتضی هر مرتبه بر مرتبه دیگر - با حفظ ویژگی‌های آن مرتبه و در شأن آن - دلالت دارد. بین دو مثل عرضی، هیچ نوع حملی وجود ندارد، جز از لحاظ وجه تشبیه؛ اما در میان دو مثل، حمل حقیقت و رقیقت حاکم است که همین حمل، حامی بسیاری از اوصاف مشترک با تفاوت در مرتبه است. هرچند تشبیه در هیچ نوع خود، روشی برهانی نیست، می‌توان تشبیه در طول را «کمک‌برهان مراتب» نامید. به اعتقاد این مقاله، توجه به ویژگی‌های یادشده، گره کور بسیاری از مباحث معرفتی و فلسفی به‌ویژه وجه «مجاز» یا «حقیقت» بودن «نور» و نیز وجه «نور» بودن یا نبودن «نور مادی» را روشن می‌سازد. طبق اصول یادشده نور مادی مثالی بر نور حقیقی و معنوی است.

منابع و مأخذ

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد؛ النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، قم: ۱۳۶۷ ه.ش.
۲. ابن عربی، محی الدین؛ انشاء الدوائر؛ لیدن: مطبعة بریل، ۱۳۳۶ ه.ق.
۳. —؛ مجموعه رسائل ابن عربی (ثلاث مجلدات)؛ بیروت: دار المحجة البيضاء، ۱۴۳۱ ق.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی؛ تحف العقول؛ قم، ۱۳۶۳.
۵. بابایی، علی؛ پریچهره حکمت؛ تهران: مولی، ۱۳۸۶.
۶. —؛ رمزهای بی پایان آینه؛ تهران: مولی، ۱۳۹۱.
۷. پورنامداریان، محمدتقی؛ رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی؛ تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۹۳.
۸. سیزواری، ملاحادی؛ حاشیه بر شواهد الربوبیه؛ تهران: مولی، ۱۳۸۷.
۹. سهروردی؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف؛ الجوهر النضید؛ قم: بیدار، ۱۳۷۱.
۱۱. غزالی، محمد؛ مشکاة الانوار؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ ق.
۱۲. فیض کاشانی، ملامحسن؛ علم الیقین؛ بیروت: دارالحوار، ۱۴۲۸ ق.
۱۳. ملاصدرا؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۴. ملاصدرا؛ اسرار الآیات؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۱۵. —؛ الشواهد الربوبیه فی مناہج السلوکیه؛ تهران: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ الف.

۱۶. — العرشیه؛ تهران: مولى، ۱۳۶۱.
۱۷. — مفاتيح الغیب؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۸. — المشاعر؛ تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ الف.
۱۹. — تفسیر القرآن الکریم؛ قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۲۰. — الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه؛ قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
۲۱. — مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین؛ تهران: حکمت، ۱۴۲۰ ق.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی