

Journal of Religious Thought of  
Shiraz University  
Vol. 23, No. 1, Spring 2023, Ser. 86,  
PP: 3-22, ISSN: 2251-6123  
ISSN online: 2717-2686  
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز  
دوره ۲۳، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، پیاپی ۸۶  
صفحات ۳-۲۲، شاپا چاپی: ۲۲۵۱-۶۱۲۳  
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷  
مقاله: علمی پژوهشی

## Contrasting two theories of Forms and abstraction in Islamic philosophy and their ontological and epistemological results

Seyyed Abbas Hakimzadeh kherad \*

Mohsen Heidari \*\*

### Abstract

Undoubtedly, one of the important topics in the field of epistemology in Islamic philosophy is the way humans obtain general perceptions. Since the basic element that distinguishes human beings from other beings is intellection, philosophers postulate the ability to perceive the intelligibles. However, they disagree on the way of obtaining intellectual perceptions. This long-standing disagreement originates in the different views of Plato and Aristotle about the existence of universals. This article is aimed at studying the differences between the two views and their consequences in philosophical discussions. By using the descriptive-analytical method, in the article, an effort has been made to first clearly explain the views of those who believe in the theory of "ideas" and those who believe in the "abstraction" theory and then to show the philosophical results of believing in each theory in ontology and epistemology. It should be noted that deciding these two views is beyond this research.

**Keywords:** Platonic ideal, abstraction, general perception, existence, ontology.

---

\* PhD Student of Islamic Philosophy and Theology, Ilam University, Ilam, Iran.  
(Corresponding Author). S.a.hakim69@gmail.com

\*\* PhD in Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences,  
Mashhad, Iran. m.h6813@yahoo.com

Date of Receive: 2023/02/18

Date of Accept: 2023/05/02

## تقابل دو نظریه‌ی مثل و تجرید در فلسفه‌ی اسلامی و ثمرات هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ی آن دو

سیدعباس حکیم‌زاده‌خرد\*

محسن حیدری\*\*

### چکیده

بی‌تردید یکی از مباحث مهم حوزه‌ی معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی اسلامی، نحوه‌ی حصول ادراکات کلی برای انسان است. از آنجاکه عنصر اساسی تمایزبخش انسان از سایر موجودات تعقل به شمار می‌آید، توانایی ادراک معقولات برای انسان نزد هر فیلسوفی امری مسلم است، اما در نحوه‌ی حصول ادراکات عقلی میان حکما اختلاف دیدگاه وجود دارد. ریشه‌ی این اختلاف دیرینه تفاوت نظر میان افلاطون و ارسطو در نحوه‌ی وجود امر کلی است. هدف از نگارش این پژوهش بررسی تفاوت‌های میان این دو مبنا و ثمرات فلسفی این دو نظریه در مباحث مختلف فلسفی است. در این نوشتار به روش توصیفی-تحلیلی کوشش شده است تا ابتدا نظر قائلان به نظریه‌ی «مثل» و همچنین قائلان به نظریه‌ی تجرید به‌روشنی تبیین شود و سپس ثمرات فلسفی قائل شدن به هر دو نظریه، در هر دو ساحت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نشان داده شود. گفتنی است که داوری میان این دو نظر از عهده‌ی این مقاله خارج است. **واژگان کلیدی:** مثل افلاطونی، تجرید، ادراک کلی، وجودشناسی، هستی‌شناسی.

### ۱. بیان مسئله

یکی از مباحث مهم و کهن در حوزه‌ی معرفت‌شناسی، نحوه‌ی حصول ادراکات کلی در نفس انسان است. انسان همواره با این سؤال مواجه بوده است که امور کلی و قابل انطباق بر افراد خارجی، چگونه در نفس انسان محقق می‌شود؛ به بیان واضح‌تر، انسان آنچه در خارج از

\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران (نویسنده مسئول).

S.a.hakim69@gmail.com

\*\* دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.

m.h6813@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۹

تقابل دو نظریه‌ی مثل و تجرید در فلسفه‌ی اسلامی و ... ۵

نفس و در پیرامون خود می‌یابد، امور جزئی و متشخصی است که به وجه «کلی» متعلق ادراک قرار نمی‌گیرد، این در حالی است که در ذهن ما مفاهیم کلی قابل‌صدق بر افراد متکثر خارجی یافت می‌شود؛ مانند انسان، اسب، سنگ و... هر انسان متفکر در مواجهه‌ی با این امر، این سؤال را پیش روی خود می‌بیند که نفس انسان چگونه از امور جزئی مادی، مفاهیم کلی قابل‌صدق بر بیش از مصداق واحد را انتزاع می‌کند. از آنجاکه بررسی نحوه‌ی کارکرد نفس در حصول ادراکات کلی، از فروعات شناخت نفس است، این مسأله با حوزه‌ی نفس‌شناسی نیز مرتبط بوده و از این مجرا نیز ملاک مسأله فلسفی بودن را دارد. در نتیجه از این مسأله و امثال آن لزوماً باید در فلسفه بحث کرد. در این زمینه دو نظریه وجود دارد:

۱. حصول ادراکات کلی از طریق تقشیر و تجرید صور جزئی؛

۲. مشاهده‌ی مثال عقلی موجودات عالم ماده در عالمی فوق عالم ماده.

مشائین بر این باور بودند که ادراکات کلی را نفس در مرتبه‌ی عاقله انجام می‌دهد و این ادراکات از طریق تقشیر و تجرید حاصل می‌شود. در نظر ایشان، نفس انسان در مواجهه با امور متکثر جزئی خارجی، از طریق قوای حسی و در اثر تکرار ادراک، اطلاعات خام و قابل‌پردازشی را که در فلسفه به آن معقول اولی می‌گویند، کسب می‌کند. این اطلاعات خام برگرفته از امور خارجی، در مراتب بالاتر نفس پردازش شده و نفس این امور را از خصوصیات فردی و آنچه موجب تکثر و مادی‌بودن است، مانند زمان، مکان و سایر مشخصات فردی، جدا کرده و به‌صورت یک امر کلی قابل‌صدق بر همه‌ی افراد ادراک می‌کند. درحقیقت کار نفس در مرتبه‌ی عاقله و حصول ادراکات عقلی، پوست‌کندن صور آلوده به امور جزئی و حذف مشخصات، برای رساندن این صور به قابلیت‌صدق بر افراد متعدد است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۴) بنابراین نظریه، معارف و حقایق کلی انسان و معقولات وی همگی برگرفته از مرتبه‌ی موجودات مادی و جزئیات خارجی بوده که با تحمل و فعالیت نفس، به‌صورت کلی درمی‌آید. درنتیجه انسان با مافوق خود و مراتب وجودی بالاتر ارتباطی ندارد و الهام‌گیرنده و دریافت‌کننده‌ی صور علمی از آن‌ها نیست. در این نظرگاه، طبیعتاً ملاک درستی یا نادرستی علوم کلی انسان، مطابقت این صور کلی با حقایق مأخوذ از آن‌هاست.

در مقابل نظریه‌ی تجرید، گروهی از اندیشمندان، به تبع افلاطون، قائل به مثل‌الهیة شدند. مطابق این نظریه، آنچه انسان از امور جزئی انتزاع می‌کند و با عنوان کلی بر مصادیق خارجی منطبق می‌کند، ادراک عقلی نیست. از نظر این اندیشمندان، مبانی هستی‌شناسی، در معرفت‌شناسی نیز ساری و جاری است؛ یعنی همان‌گونه که به‌لحاظ هستی‌شناسی، میان مراتب برتر و فروتر هستی رابطه‌ی علیت و توقف وجودی برقرار است و موجودات محسوس پیرامون ما تنزل‌یافته‌ی از مراتب بالاتر وجود که حقایق کلی متأصل و متشخص هستند، به‌همین ترتیب، در حوزه‌ی معرفت‌شناسی نیز شناخت کامل و صحیح موجودات جزئی عوالم فروتر، بدون شناخت مثال آن‌ها در عالم ایده‌ها میسر نخواهد بود. به‌عبارت دیگر از آنجاکه

شناخت هر چیزی تنها با شناخت اصل و حقیقت آن چیز ممکن است، شناخت امور جزئی نیز از طریق شناخت اصل و حقیقت آنها که علت آنها نیز است و در عالمی به نام ایده (مثل) قرار دارد، امکان پذیر است.

بنابراین در نظر افلاطون، هر نوع مادی، مسبوق به یک فرد عقلی مجرد در عالم مثل یا ایده‌هاست که رب‌النوع و تربیت‌کننده‌ی نوع مادی موجود در عالم ماده است. افلاطون شناخت حقیقت نوع مادی را به شناخت و مشاهده‌ی فرد عقلی آن نوع می‌داند. براین‌اساس نظام معرفتی افلاطون بر نظام هستی‌شناسی در قوس نزول مبتنی بوده و درک معانی کلی بر عروجی روحانی و صعودی نفسانی متوقف است که حاصل آن، اتحاد و اتصال انسان با مراتب عالیه و کسب معارف عقلی از آن حقایق کلیه است (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۲).

تعیین موضع در این دو مبنای معرفتی موجب اتخاذ دیدگاه‌های متفاوت در مسائل بسیاری، همچون تبیین معنای کلی و جزئی، نفس‌الامر، تعریف انسان و... خواهد شد. آنچه پژوهش حاضر عهده‌دار آن است، تبیین صحیح نظریه‌ی مثل و تجرید و سپس اشاره به نتایج حاصل از تفاوت این دو نظریه است. گفتنی است که داوری میان این دو نظریه و حکم به صحت یا نادرستی آنها از عهده‌ی این پژوهش خارج است.

## ۲. پیشینه‌ی پژوهش

بنابر استقرای نگارنده، اثری در قالب کتاب یا مقاله، مطابقت موضوعی با پژوهش پیش رو ندارد. درعین‌حال، بنابر احصای نگارنده، پژوهش‌هایی که قرابت موضوعی با مقاله حاضر دارد، عبارت است از:

۱. علی‌زاده، بیوک، زندی، داوود، «مطالعه‌ی تطبیقی کیفیت ادراک مفاهیم کلی از دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین»، نشریه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی (جستارهای فلسفی-پژوهش‌های فلسفی)، سال ۱۳۸۸، دوره‌ی ۵، شماره‌ی ۱۵، صفحات ۷-۲۳؛
۲. نجفی‌افرا، مهدی، «مثل از افلاطون تا علامه»، نشریه‌ی کیهان/اندیشه، مهر و آبان ۱۳۷۵، شماره‌ی ۶۸، صفحات ۳-۱۲؛
۳. تیوای، محمدعلی، «مثل افلاطون از منظر ارسطو و ابن‌سینا»، نشریه‌ی جستارهایی در فلسفه و کلام، سال ۱۳۹۰، دوره‌ی ۴۳، شماره‌ی ۲/۸۷، صفحات ۹-۳۲؛
۴. نیک‌سیرت عبدالله، «نقد و بررسی نظریه‌ی مثل افلاطون و انتقادات وارده بر آن با نگاه ویژه به ارسطو»، نشریه‌ی خردنامه‌ی صدر، سال ۱۳۸۵، شماره‌ی ۴۶، صفحات ۴۸-۶۱.

## ۳. تبیین نظریه‌ی تجرید

نظریه‌ی تجرید نخستین بار در آثار ابن‌سینا یافت شد. براساس آنچه از مبانی ابن‌سینا در کتب مختلف وی به دست می‌آید، نفس انسان در ابتدا از طریق حواس پنج‌گانه با عالم خارج

مرتبط می‌شود. درحقیقت حواس به‌منزله‌ی ورودی ادراکات انسان هستند که اولین مرتبه‌ی ادراک از طریق آن‌ها صورت می‌پذیرد. از نظر ابن‌سینا ادراک حسی به معنای حلول صورت شی‌مادی همراه عوارض آن در یکی از قوای نفس بوده که در فرایند ارتباط و مقابله‌ی مستقیم حواس با مدرک، از آن‌ها انتزاع می‌شود. براین‌اساس ادراک حسی همواره با دو شرط همراه است: ۱. نسبت وضعی مناسب میان مدرک و مدرک؛ ۲. انتزاع صورت حسی همراه عوارض آن بدون بقای ماده که در نتیجه با غیبت شیء (مدرک)، یعنی انتفای شرط اول، صورت آن نیز غایب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۱). ادراکات حسی مادی هستند؛ معنای مادی بودن ادراک حسی این است که صورت ادراکی در یکی از قوای نفس منطبق می‌شود؛ به گونه‌ای که خواص و ویژگی‌های ماده را داشته باشد، قابل اشاره‌ی حسی باشد و انقسام پذیرد و با زوال آن قوه، صورت هم از بین برود. در مقابل، اگر ذات نفس، بدون قوی و آلات، واجد صورت ادراکی باشد، یعنی آن صورت در قوه‌ای منطبق نباشد، ادراک مجرد خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۵).

این صورت حسی مادی، پس از ورود به نفس، صورتی خام و قابل پردازش است که فقط بر فرد جزئی خارجی قابل انطباق است و مرحله‌به‌مرحله در نفس تعالی پیدا می‌کند و به مراتب بالاتر نفس ترقی می‌یابد و در هر مرتبه، متناسب با آن مرتبه، صفات و ویژگی‌های متفاوتی پیدا می‌کند؛ یعنی صور حسی، ماده و غذای بالقوه در ایجاد ادراکات کلی محسوب می‌شوند. درحقیقت صور حسی، در هر مرحله تلطیف شده و از ناخالصی‌ها و زواید مربوط به امور جزئی فارغ شده و می‌تواند غذای بالفعل نفس قرار گیرد. این فرایند تجرید نام دارد. برای تمثیل این فرایند می‌توانیم به عملیات هضم غذا در بدن اشاره کنیم؛ مثلاً نان و پنیر غذای بالقوه‌اند و غذای بالفعل نیستند. برای اینکه غذای بالفعل شده و جزئی از بدن شوند، باید مراحل طی کرده و تصفیه شوند. ابتدا با بزاق دهان و بخار آن مخلوط شده و دندان‌های آسیا آن را خرد کرده و پس از اندکی پخته‌شدن، تحویل دستگاه گوارش می‌شود. دیگ معده اسیدهایی را بر آن پاشیده و آن را حل، هضم و عصاره‌ی کرده و به دستگاه بعدی تحویل می‌دهد. سپس تفاله این غذای عصاره‌ی شده، از کانال دیگری به بیرون هدایت می‌شود و غذای بدون تفاله به کبد تحویل داده شده و بعد از تصفیه‌ی دقیق‌تر، به قلب داده می‌شود و قلب آن را به تمام تاروپود بدن، حتی به مردمک چشم و مویرگ‌ها می‌رساند و درنهایت با حفظ صورت و شکل، وحدت صنع آن حفظ می‌شود. این فرایند به قدری دقیق است که اگر غذا اندکی کم یا زیاد به مردمک چشم برسد، به چشم آسیب می‌رسد. به‌همین ترتیب نفس نیز صور مادی خارجی را تجرید کرده و به حس مشترک، خیال و واهمه می‌رساند و غذای نفس ناطقه می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۷۹، حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۶۲۲).

ابن‌سینا در *اشارات*، عملیات نفس در تجرید و جداسازی صورت معقول و وصول به صور کلی از طریق محسوسات آمیخته به امور جزئی را چنین شرح می‌دهد:

«گاهی چیزی محسوس است و آن هنگامی است که دیده شود، سپس متخیل می‌شود و آن موقعی است که خود آن چیز (شیء محسوس) غایب و صورت آن در باطن حاضر باشد؛ مانند زید که او را دیده بودی و هرگاه از تو غایب شود، پس او را تخیل کنی. گاهی چیزی معقول است و آن هنگامی است که از زید معنای انسان را دریابی که برای غیر او هم موجود است. هنگامی که زید محسوس است، او را عوارضی (که از ماهیتش به دور است) در بر گرفته است که هرگاه آن عوارض از وی زایل شود، در ماهیت آن تأثیری نخواهد داشت؛ مانند داشتن مکان، وضع، چگونگی و چندی معین که اگر به جای این امور، بدلی دیگر می‌بود، در حقیقت ماهیت انسانیت مدخلیت نداشت. حس، زید را در حالی درمی‌یابد که این عوارض دور را دارد؛ یعنی عوارضی که به سبب ماده‌ای که از آن آفریده شده، به او پیوسته است. حس، زید را از آن عوارض برکنار نمی‌کند و او را در نمی‌یابد، مگر به سبب پیوند وضعی که میان حس و ماده‌ی اوست. به همین سبب وقتی آن پیوند وضعی برطرف شود، صورت آن به حس ظاهر نمی‌آید، اما خیال باطن زید را با همین عوارض تخیل می‌کند و نمی‌تواند او را مطلقاً از آن عوارض مجرد سازد، ولیکن او را از آن علاقه‌ی وضعی که حس به آن وابسته بود، مجرد می‌سازد. پس زید با پنهان‌بودن حامل آن، در خیال باطن حاضر است. اما عقل می‌تواند ماهیتی را که به عوارض شخصی در هم آمیخته است، مجرد کرده و آن را به گونه‌ای اثبات کند که گویا با محسوس کاری کرده که آن را به صورت معقول درآورده است» (ملکشاهی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۱۴).

ابن‌سینا در کتاب *نجات* نیز در ذیل موارد کمک حواس به نفس، ادراک امور محسوس را ماده‌ای برای انتزاع کلیات برمی‌شمارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۷۲). همچنین فیلسوفان دیگری نظیر ملائیمه طالقانی (طالقانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۵۱) و ملا محمدصادق اردستانی (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۰۵) نظریه‌ی تجرید را برگزیده‌اند.

#### ۴. تبیین نظریه‌ی مثل

مطابق آنچه در تاریخ فلسفه گزارش شده است، نخستین بار افلاطون نظریه‌ی مثل را مطرح کرد. افلاطون با طرح کردن ایده‌ها، عالم را به دو بخش محسوسات و معقولات تقسیم کرد. اگرچه افلاطون در حوزه‌ی معرفت‌شناسی از مثل استفاده کرده و ایده‌ها را ملاک شناخت حقایق کلی دانسته (کاپلستون، ۱۴۰۱، ص ۱۸۰)، اما ریشه‌ی این نظریه را باید در مباحث هستی‌شناختی و نگاه افلاطون به نظام مراتب هستی جستجو کرد.

افلاطون از نظر آنتولوژی، از دو فیلسوف پیش از خود، یعنی پارمنیدس و هراکلیتوس، متأثر است. وی موجودات عالم را به دو بخش تقسیم کرد: ۱. موجودات جزئی متغیر دارای کون و فساد که آمیخته به وجود و عدم‌اند و از آن‌ها با عنوان عالم محسوسات تعبیر می‌کنیم؛ ۲. موجودات عینی ثابت اصیل که تنها با عقل شناخته می‌شوند. موجودات این عالم از عالم

محسوسات مستقل‌اند و ارتباطی با آن‌ها ندارند، بلکه محسوسات فقط نقش و اثری کم‌رنگ از موجودات این عالم هستند. افلاطون این عالم را مثل می‌نامد. می‌توان ریشه‌ی مثل را در تفکرات پارمیندس جستجو کرد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۶۴۶). همان‌طور که مبنای تغییر و دگرگونی سراسر عالم محسوسات از افکار هراکلیتوس نشئت یافته است. افلاطون برای تبیین چگونگی بازگشت امور محسوس جزئی، چیزی به نام «بهره‌وری» را مطرح کرده و گفته هستی اشیا حاصل بهره‌وری آن‌ها از امر کلی است. درواقع این مسأله در فضای فلسفی یونان باستان مطرح بوده است که اشیا محسوس، با همه‌ی تکثرشان، از وحدتی برخوردارند و همچنین به اصل و حقیقتی بازگشت می‌کنند که از آن نشئت گرفته‌اند. نظریه‌ی رایج پیش از افلاطون، نظر فیثاغورثیان بود که مبنای تبیین عالم را اعداد می‌دانستند، اما افلاطون بر این باور بود که امور کلی نمی‌تواند در خود محسوسات باشد، بلکه عالم دیگری به نام مثل را (که مبدا و علت امور محسوس است) ریشه‌ی بهره‌وری امور محسوس از امر کلی دانست (لطفی، ۱۳۸۵، ص ۴۴).

زمینه‌های شکل‌گیری مثل در فلسفه‌ی افلاطون، در توجه وی به مفاهیم کلی و الفاظ مشترک، خصوصاً در مسائل اخلاقی نهفته است و همین عامل او را به تحلیل‌های متافیزیکی سوق داده است. او به دنبال یافتن تعاریفی است که اشیا متعدد را تحت پوشش خود قرار دهد و به‌صورت یک نام مطرح کند. کلیت و اشتراک مفاهیم و ثبات و دگرگونی‌نیافتن آن‌ها، عامل گرایش افلاطون به جهان‌شناسی خاص اوست و عامل دوم، در توجه او به ریاضیات است؛ حقایق ریاضی از آن نظر که امور ازلی، ابدی و مستقل از تجربه است، وی را به نظریه‌ی مثل سوق داده است. سومین منشأ را باید در توجه به هنر و مصنوعات بشری دانست؛ چون هنرمند و صنعتگر از الگو و سرمشق قبلی برخوردار است و براساس آن الگو و مثال، آثار هنری را به وجود می‌آورد. از دیگر عوامل گرایش وی به نظریه‌ی مثل، از سویی تبیین وحدت در عالم و از سوی دیگر، نحوه‌ی آمیزش آن با کثرت در عالم عین بوده است؛ طبق نظر افلاطون در رساله‌ی پارمنیدس، ما در تحلیل عالم خارج، هم با وحدت مواجه می‌شویم و هم با کثرت و از آنجاکه موجودات خارجی نمی‌توانند در آن واحد، هم واحد باشند و هم کثیر، این سنخ از وحدت در عالم خارج به مرتبه‌ی عینی فوق مرتبه‌ی موجودات محسوس مستند است؛ آن‌گونه که افلاطون می‌گوید: «اگر کسی چنان که گفتم، ایده را از اشیا محسوس جدا کند و بگوید که ایده‌ها به‌خودی‌خود و برای خود وجود دارند، مانند ایده‌ی شباهت و بی‌شباهتی، وحدت و کثرت، حرکت و سکون و...، سپس مبرهن سازد که ایده‌ها می‌توانند به هم بیامیزند و از هم جدا شوند، زنون گرامی! من او را شایسته‌ی ستایش و تمجید می‌دانم» (لطفی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۶۴۷). این مرتبه‌ی جدا و فوق محسوس، ایده یا مثل نام دارد.

#### ۴. ۱. مثل از نگاه ارسطو

ارسطو برخلاف استاد خود (افلاطون) اعتقادی به حقایق کلی عینی‌ای به نام مثل نداشت

و به این نظریه انتقادات تندی وارد کرد. به طور کلی ارسطو در مسائل بسیاری، مانند نفس، علم و...، مخالف افلاطون می‌اندیشد و این اختلاف نظر به حدی عمیق است که نقل شده است افلاطون وی را به کره‌اسبی تشبیه کرده که پس از خوردن شیر، به مادرش لگد می‌زند (نیک‌سیرت، ۱۳۸۵، ص ۷) و بسیاری از مورخان پس از ارسطو، وی را به حسادت متهم کرده‌اند؛ به طور ویژه برخی مورخان گفته‌اند علت اینکه ارسطو پس از مرگ افلاطون از آکادمی خارج شده، انتخاب‌نشدن وی برای جانشینی افلاطون بوده است (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۹۳)، اگرچه خود ارسطو پس از انتقاد به نظریه‌ی مثل، می‌گوید: «افلاطون عزیز است، اما حقیقت عزیزتر» (دورانت، ۱۳۳۵، ص ۵۹).

ارسطو معتقد است مبنای افلاطون مبنی بر وجود امر واحد کلی در میان محسوسات خارجی صحیح است، اما وی دچار خلط میان ذهن و خارج شده است؛ درحقیقت به نظر او، افلاطون در تبیین ماهیت بهره‌وری، یا امر کلی، اشتباه کرده و آنچه را به حیطه‌ی ذهن مربوط است، به خارج سرایت داده است. براین اساس خود ارسطو قائل به نظریه‌ی «صورت» است. نکته‌ای که بنابر رای ارسطو، حلقه‌ی مفقوده در نظریه‌ی مثل است، ارتباط میان موجودات سرمدی (مثل) و موجودات کائن و فاسد عالم محسوس است؛ از آنجاکه ارتباط مستقیم میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وجود دارد، به گونه‌ای که معرفت‌شناسی فرع و متوقف بر هستی‌شناسی است، این سؤال را باید از افلاطون پرسید که به لحاظ وجودی، چه ربطی میان موجودات عالم مثل و سایه‌های آن‌ها در عالم محسوسات یافت می‌شود؛ چراکه ایده‌ها نه باعث ایجاد حرکتی در محسوسات می‌شوند، نه جوهر آن‌ها را تشکیل می‌دهند و نه باعث تغییر در آن‌ها می‌شوند. بنابراین در معرفت‌شناسی نیز چنین ارتباطی نمی‌توان برقرار کرد (لطفی، ۱۳۸۵، ص ۵۹).

به طور کلی اشکالات ارسطو بر نظریه‌ی مثل افلاطونی را می‌توان به این صورت دسته‌بندی کرد:

۱. امور فسادپذیر نیز باید از ایده بهره داشته باشد؛ زیرا همان گونه که ما در ذهن خود صورتی از جواهر یا اجسام داریم، از امور فسادپذیر نیز صورتی داریم و ترجیح و تفاوتی میان این دو وجود ندارد؛

۲. اگر ایده‌ها را الگوی خلق موجودات محسوس انگاریم، آن وقت چه الگویی برای خلق ایده باید در نظر بگیریم؟ به علاوه اساساً برای تبیین مشابهت به طرح مثل، از آن نظر که الگوست، نیازی نیست؛ زیرا مشابهت بدون الگو نیز عقلاً فرض‌شدنی است (لطفی، ۱۳۸۵، ص ۵۹)؛

۳. به صرف تشابه میان بعضی از امور، مانند تشابه میان همه‌ی مربع‌ها، پذیرفتنی نیست که منشأ تشابه، امری جوهری به نام ایده باشد (لطفی، ۱۳۸۵، ص ۵۹).



جمع‌بندی اشکالات ارسطو این است که بنابر نظر وی، افلاطون درباره‌ی این مطلب که نحوه‌ی وضع امور جزئی از امور کلی متفاوت است، درست اندیشیده؛ به بیان دیگر، اینکه امری کلی ورای امور جزئی موجود است، مطلبی صحیح است؛ همان‌گونه که از استدلال‌های افلاطون نیز چنین برمی‌آید، اما اینکه امور کلی وجود مستقل خارجی جدای از جزئیات داشته باشد، مطلبی است که استدلال‌های افلاطون توان اثبات آن را ندارد و اثبات‌شدنی نیز نیست.

#### ۴.۲. مثل در حکمت اسلامی

نظریه‌ی مثل همانند دیگر نظریه‌های فلسفی نشئت‌گرفته از فلسفه‌ی یونان، با ورود به عالم اسلام مورد دقت نظر حکمای اسلامی قرار گرفت و سیر تکامل علمی را طی کرد. در میان فیلسوفان مسلمان، ابن‌سینای پیروی مکتب مشاء، هم‌نظر با پیشوای یونانی خود، ارسطو، نظریه‌ی مثل را نپذیرفت و آن را نقد کرد. وی در فصل دوم از مقاله‌ی هفتم کتاب *الهیات شفا* وارد بحث مثل شده و منشأ اشتباه و مغالطه‌ی افلاطون<sup>۱</sup> در باور به چنین نظری را پنج امر می‌داند. خلاصه‌ی کلام شیخ‌الرئیس در بیان این پنج مغالطه چنین است:

«مغالطه‌ی اول: قائلان به مثل شنیده‌اند که ماهیت مجرد از عوارض موجود است، اما تصور کرده‌اند این ماهیت مجرد از عوارض، در خارج موجود است، در حالی که این ماهیت (کلی طبیعی) به‌نحو وحدت در ذهن موجود بوده و به نعت کثرت در خارج موجود است؛ یعنی میان ماهیت مجرد لابشرط و بشرط لا خلط کرده‌اند؛ زیرا آنچه در خارج موجود است، ماهیت لابشرط است، اما ماهیت بشرط لا در ذهن موجود است، حال آنکه براساس این نظر، ماهیت بشرط لا از تمام عوارض، در خارج به‌صورت مجرد موجود است.

مغالطه‌ی دوم: قائلان به نظریه‌ی مثل میان وحدت نوعی و وحدت عددی فرق نگذاشته‌اند؛ یعنی طبیعت واحد نوعی است، نه واحد عددی و وجود مثلاً انسانیت، طبیعتی است که واحد بالنوع است، نه واحد عددی که در خارج موجود باشد.

مغالطه‌ی سوم: صاحب این نظریه در حالی که می‌پذیرد که «الماهیه من حیث هی لیست الا هی»، می‌گوید همین ماهیت، واحد و در خارج موجود است؛ در حالی که این دو قول با هم متناقض‌اند؛ اگر ماهیت، در خارج نه واحد است و نه کثیر (طبق گزاره‌ی «الماهیه من حیث هی لیست الا هی»)، چگونه می‌شود همین ماهیت من حیث هی، واحد عددی خارجی متشخص شود؟

مغالطه‌ی چهارم: از مسلمات نزد حکما این است که ماهیت به تعاقب اشخاص محفوظ است؛ یعنی ماهیت یک نوع با پشت سر هم آمدن افراد آن حفظ می‌شود، نه اینکه ماهیت، فرد واحدی داشته باشد که آن فرد حافظ آن

ماهیت نوعیه باشد. اما بنابر قول مثل، ماهیت نوعیه به تعاقب اشخاص محفوظ نیست، بلکه به فرد مجرد عقلی وابسته است.

مغالطه‌ی پنجم: وجود فرد مجرد عقلی فقط به تعلیمیات مربوط است و

شامل فرد طبیعی نمی‌شود» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۱۸).

اما شیخ اشراق و ملاصدرا دو فیلسوفی بودند که ضمن پذیرش نظریه‌ی مثل، به پرورش ابعاد مختلف این نظریه توجه کردند و موجب بارور شدن بیش‌ازپیش این نظریه شدند. در نگاه این دو حکیم، مثل به معنای وجود فرد عقلی برای هر طبیعت مادی بوده که رب‌النوع و علت این نوع نیز است.

شیخ اشراق سه وجه برای اثبات وجود مثل افلاطونی یا همان رب‌النوع افراد مادی بیان می‌کند. از نگاه وی، رب‌النوع به معنای موجود مجرد عقلی است که مدبر نوع طبیعی موجود در عالم ماده است و همه‌ی نیازهای وجودی آن طبیعت از مجرای این موجود مجرد برآورده می‌شود. اما بیان سه وجه برای اثبات مثل در بیان شیخ اشراق چنین است:

وجه اول: در گذشته طبیعی‌دانان بر این باور بودند که عالم طبیعت متشکل از چهار عنصر آب، هوا، خاک و آتش، یا به اصطلاح طب قدیم، چهار خلط بلغم، صفرا، سودا و دم است که نتیجه‌ی ترکیب این عناصر یا این چهار خلط، سه گروه از موجودات شکل می‌گیرند؛ یعنی جماد، نبات و حیوان به معنای اعم که شامل انسان نیز می‌شود. وقتی به این سه دسته از موجودات می‌نگریم، آثار متنوع، منظم و خارق‌العاده‌ای از ایشان سر می‌زند که صدور چنین افعالی فقط از فاعل علمی توجیه‌پذیر است و موجود فاقد شعور نمی‌تواند مبدأ چنین افعالی باشد. حال، اگر فاعل این افعال متنوع را قوه‌ی غاذیه، نامیه، مولده یا مصوره بدانیم، دو اشکال عمده پیش می‌آید؛ اشکال اول: این قوا حال در بدن آست و محل این قوا که بدن است، اگر ثابت باشد، این قوا نیز ثابت است، اما چون محل متغیر است، این قوا نیز متغیر خواهد بود. توضیح مطلب اینکه براساس مبانی علوم طبیعی، بدن دائماً در حال تغییر است و سوخت‌وساز بدن تغییر دائمی در همه‌ی اجزا آن را اقتضا می‌کند؛ به‌طوری که طبق اذعان علمای طبیعی، حدوداً هر هفت سال، تمام سلول‌های بدن انسان به تدریج از بین می‌رود و سلول‌های جدید جایگزین آن می‌شود. بنابراین با تغییر محل، حال نیز که عرض آن است، تغییر می‌کند. اگر این قوا متغیر است، چگونه می‌تواند عهده‌دار انجام این افعال متنوع، منظم و عجیب باشد؛ حال آنکه طبق آنچه گذشت، اساساً قوه‌ی ثابتی وجود ندارد که افعال مذکور به آن نسبت داده شود. بنابراین باید فاعل مجردی عهده‌دار این افعال باشد. این موجود مجرد رب‌النوع نام دارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۵۴).

وجه دوم: مطابق سنخیت میان فاعل و فعل در عالم طبیعت که انکارناپذیر است، در عالم طبیعت رابطه‌ای خاص و دائمی میان اثر و مؤثر وجود دارد که تخلف‌ناپذیر و همیشگی است؛ نظیر اینکه اگر در زمین بذر گندم کشت شود، محصول آن چیزی جز گندم نخواهد بود. از

تقابل دو نظریه‌ی مثل و تجرید در فلسفه‌ی اسلامی و ... ۱۳

طرفی می‌دانیم چنین رابطه‌ای نمی‌تواند از موجودات فاقد شعورِ عالمِ طبیعت صادر شود؛ بنابراین وجود رب‌النوع تأمین‌کننده‌ی چنین رابطه‌ای است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۵۵).

وجه سوم: شیخ اشراق در وجه سوم، از قاعده‌ی امکان اشرف استفاده می‌کند که خود او در حکمت اسلامی آن را بسط داده است. براساس قاعده‌ی امکان اشرف، چنانچه موجود خسیسی یافت شد، ضرورتاً شریف‌تر از آن نیز باید یافت شود و بالعکس. استفاده از این قاعده در اثبات رب‌النوع چنین است که: این امور منظم و افعال عالمانه‌ای که در عالم طبیعت مشاهده می‌شود، دچار ضعف و نقص و قرین زوال است. بنابر قاعده‌ی امکان اشرف، موجوداتی برتر و بالاتر از این اشیا، به‌نحوی که با این موجودات خسیس اتحاد ماهوی داشته باشند، امکان تحقق دارند؛ در نتیجه طبق قاعده‌ی امکان اشرف، چنین موجودات شریفی ضرورتاً باید موجود باشند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۵۵).

#### ۳.۴. حکمت متعالیه و مثل افلاطونی

ملاصدرا در ابتدا وجوهی را که شیخ اشراق ارائه کرده، مثبت مثل افلاطونی نمی‌داند، اما درعین حال پس از نقل کلام سهروردی، آن را بهترین توجیه کلام افلاطون می‌داند. ملاصدرا پس از تمجید از تبیین شیخ اشراق با این عبارت که «لاشک أنها فی غایة الجوده و اللطافه» (ملاصدرا، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۳)، سه اشکال به ادله‌ی شیخ اشراق وارد می‌کند و سپس نظر خود را تقریر می‌کند.

نکته‌ی مهم و ممتاز در نظر صدرالمتهلین که در بیان حکمای اسلامی پیش از او نیست، این است که وی همگام با افلاطون، بحث مثل را در گستره‌ی معرفت‌شناسی مطرح می‌کند؛ به‌خلاف سایر حکما که بیشتر به بُعد هستی‌شناختی بحث مثل و تطبیق آن با ترتیب وجودی عالم توجه داشتند. از آنجاکه میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی رابطه‌ی مستقیمی وجود دارد، صدرالمتهلین براساس نظام هستی‌شناسی خود نیز برای اثبات مثل برهان ارائه می‌دهد. برداشت صدرا از مثل افلاطونی این است که هر نوع طبیعی و جسمانی، یک فرد مجرد تام عقلی دارد؛ مثلاً نوع انسان، گذشته از این افراد طبیعی، یک فرد مجرد عقلانی دارد. به نظر وی رابطه‌ی فرد مجرد عقلی با این افراد مادی، رابطه‌ی اصل و فرع است؛ به این صورت که آن فرد مجرد اصل است و این افراد مادی، فروع، معلول‌ها و آثار وجودی او هستند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۴۲). بنابر رأی صدرا، حمل وجود بر این دو فرد، یعنی فرد مجرد و فرد مادی، به‌نحو تشکیکی است؛ بنابراین اشکال ابن‌سینا مبنی بر اینکه اگر ماهیت اقتضای مجرد داشته باشد، دیگر جسمانی نخواهد بود و اگر اقتضای مادیت داشته باشد، دیگر مجرد نخواهد بود، مرتفع خواهد شد؛ زیرا محذوری ندارد که ماهیت واحد، در یک مرتبه به وجود منتزله‌ی مادی موجود شود و در مرتبه‌ی شدیدتر، به وجود تجردی یافت شود. نکته‌ی دیگری که صدرالمتهلین در توضیح ارباب انواع بیان می‌کند، این است که همان‌گونه که میان انواع

مادی تفاوت ماهوی و جوهری وجود دارد، ارباب آن‌ها، یعنی عقول مجرد مدبر این افراد نیز با یکدیگر یکسان نیست و میان آن‌ها نیز شدت و ضعف وجود دارد؛ اگرچه میان این عقول عرضی تشکیک طولی به‌نحو رابطه‌ی علی و معلولی وجود ندارد، اما تقدم و تأخر میان این عقول ضروری است.

آنچه تاکنون بیان شد، خلاصه‌ی دلیل صدرا بر اثبات مثل از طریق هستی‌شناختی بود. برهان دیگر او که بر معرفت‌شناسی مبتنی است، چنین تقریر می‌شود: «ما حقایق معقول را ادراک می‌کنیم. در هر ادراکی یقیناً مدرک وجود دارد، وگرنه ادراک به امر معدوم تعلق خواهد گرفت که باطل است. بعد از قبول وجود حقایق معقول، یا وجود آن‌ها را قائم به نفس مدرک (انسان) می‌دانیم، یا مستقل از آن، یا آن‌گونه که مشائیان قائل بودند، قائم به عقل فعال؛ اما احتمال اول (قیام صور معقول به نفس انسان، همان‌طور که ارسطو بر این باور بود) غلط است؛ زیرا در این صورت هیچ‌گاه نباید نفس انسان از این صور معقول غافل باشد (حال آنکه غافل می‌شود). اما احتمال سوم (صور معقول در عقل فعال موجود باشد) نیز محذور دارد؛ زیرا صور معقول چون متکافی و در عرض یکدیگرند، پس کثیر هستند. حال، سؤال از علت فاعلی صدور آن‌ها می‌کنیم و آن علت فاعلی، خود نیز باید این جهات کثیره را داشته باشد؛ زیرا در فرض کثرت معلول‌ها، حیثیت صدور هر معلول غیر از معلول دیگر خواهد بود؛ نهایتاً منجر به صدور کثیر از حق تعالی یا وجود جهات کثیره در ذات بسیط حق می‌شود که هر دو تالی باطل است؛ بنابراین مقدم (صور معقول در عقل فعال موجود باشند) نیز باطل خواهد بود؛ در نتیجه مطلوب ما ثابت می‌شود که صور معقول، حقایق مجرد قائم به ذات هستند. به نظر صدرا این تقریر، برابر با همان مقصود افلاطون از مثل است (ملاصدرا، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۵).

بنابراین وقتی کلیات معقول را ادراک می‌کنیم، ماهیت امر ادراک‌شده حقیقتاً با آنچه در واقع است، مطابقت دارد؛ زیرا منشأ درک این امر کلی، حقیقت مجرد این مدرک در عالم عقل است. ملاصدرا تصریح می‌کند که نفس به سبب ارتباط با بدن و احتجاب به آن، این حقایق عقلی را کامل مشاهده نمی‌کند. او این نحوه از مشاهده را به مشاهده‌ی از دور و در هوای غبارآلود یک شیء تشبیه می‌کند که در این صورت، انسان امر مبهم و قابل انطباق بر افراد کثیر را رؤیت می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۸۹). بنابراین ملاصدرا با این بیان، ضمن ارائه‌ی نیکوترین تأویل از نظریه‌ی مثل افلاطونی، مشکل مطابقت ذهن و عین در صور معقول را نیز مرتفع کرده است.

#### ۴.۴. اشکالات وارده بر مثل

اگرچه ارسطو و اتباع وی اشکالات بسیاری بر نظریه‌ی مثل افلاطونی وارد کرده‌اند که اکثر آن‌ها را نیز می‌توان دفع کرد، اما در این نظریه برخی اشکالات و ابهامات وجود دارد که از چشم نقاد مشائیان پنهان مانده و برخی از حکمای معاصر به آن‌ها توجه کرده‌اند که به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌شود:

تقابل دو نظریه‌ی مثل و تجرید در فلسفه‌ی اسلامی و ... ۱۵

۱. نوع (آن‌گونه که در منطق بیان شده است) کلی مشترک میان افراد متفق‌الحقیقه است. با توجه به اینکه براساس نظریه‌ی مثل، افراد مادی و فرد مجرد عقلی همگی داخل در نوع واحدند، اختلاف حقیقت موجودات مجرد و مادی در نوع واحد چگونه توجیه‌پذیر است؟
۲. موجودات عالم عقل عین حیات و علم و سایر کمالات وجودی هستند، درحالی‌که موجودات عالم ماده جمادات بی‌روح‌اند و در مقایسه‌ی با مراتب عالی وجود، حیات ضعیفی دارند؛ چگونه می‌شود موجود حی و جمادات ضعیف در نوع واحد جمع شوند؟
۳. برخی از افراد یک نوع واحد چگونه می‌توانند رابطه‌ی علیت و تدبیر با برخی دیگر داشته باشند و حال آنکه بودن در تحت یک نوع واحد، مقتضی مثلثیت است و علیت یک موجود برای موجود دیگر، مقتضی رفعت وجودی علت از معلول است.
۴. از آنجاکه ارباب انواع در نظریه‌ی مثل در عالم عقول مجرد از ماده موجود هستند و از سوی دیگر، این عقول هم‌عرض بوده و در یک مرتبه‌ی طولی قرار دارند، تمایز عرضی این موجودات به چه نحوی تبیین می‌شود؟
۵. اشکال دیگر این است که چگونه می‌شود برای تعلیمات نیز همانند طبیعیات، مثال مفارق عقلی وجود داشته باشد و این مثال از مثال طبیعی مستقل و منحاز باشد؛ درحالی‌که امور تعلیمی از عوارض امور طبیعی است. بنابراین اعتقاد به مثال مستقل برای تعلیمات پذیرفتنی نیست.
۶. اگر قائلان به نظریه‌ی مثل بر این باورند که در این عالم، هرآنچه شیء بودن بر آن صادق است، در عالم مثل، مثال عقلی دارد، باید از آنان پرسید که آیا بر نسبت‌ها و اضافات یا اشیای مصنوع نیز شیء بودن صادق است یا نه؛ اگر صادق است، پس نسبت‌ها و اضافات نیز باید مثال عقلی داشته باشد.
۷. براساس نظریه‌ی مثل، ارباب انواع رب و تربیت‌کننده و حافظ انواع مادی خود هستند. از سوی دیگر به گواه علوم طبیعی، انواع مادی بسیاری در عالم طبیعت می‌زیستند و اکنون منقرض شده‌اند و اثری از افراد مادی آنان یافت نمی‌شود؛ حال، قائلان به مثل باید به این اشکال پاسخ دهند که اگر ارباب انواع مدبر و مربی انواع مادی هستند، چگونه نتوانستند انواع خود را از انقراض نجات دهند؟
۸. برخی از امور مادی، مانند زمان و هیولی، تنها امکان تحقق در عالم ماده را دارد و قابلیت خروج از عالم ماده برای آن‌ها نیست؛ حال، این پرسش مطرح می‌شود که مثال عقلی چنین مفاهیمی چگونه امکان فرض خواهد داشت؟ (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۲، ص ۸۹).

## ۵. یافته‌های پژوهش

هدف پژوهش حاضر، داوری میان دو نظریه مثل و تجرید و ترجیح یکی بر دیگری نیست و نسبت صواب و خطا به هریک از دو نظریه، خارج از عهده این نوشتار است. آنچه پژوهش

حاضر درصدد اثبات آن است، بیان تفاوت‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه بر فرض پذیرش هریک از دو نظریه است که در ادامه به چند مورد اشاره می‌شود.

## ۵. ۱. تفاوت‌های هستی‌شناختی

### ۵. ۱. ۱. تفاوت در نحوه‌ی رجوع اشیا در قوس صعود

همان‌طور که پیش‌تر تبیین ملاحظه‌کننده از نظریه‌ی مثل شرح داده شد، رابطه‌ی فرد عقلانی هر ماهیتی با فرد مادی آن، رابطه‌ی اصل و فرع یا شیء و سایه‌ی آن است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۳) بنابراین با فرض پذیرش مثل، از آنجاکه بنابر مبانی فلسفی، بازگشت هر موجودی به اصل و حقیقتی است که از آن تنزل یافته است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۳)، پس از مفارقت انواع مادی از عالم طبیعت، رجوع آن‌ها به فرد عقلانی همان نوع، یا مثال مجرد خودشان خواهد بود و چنین مطلبی در خصوص جمادات نیز صدق می‌کند. اما بنابر پذیرش نظریه‌ی تجرید، انواع مادی از آن لحاظ که اصل و حقیقت آن‌ها ماده است، در همین عالم باقی مانده و عروج و صعود و بازگشت به مراتب عالی ندارند و فقط نفوس مجرد از ماده هستند که با عقل فعال متحد می‌شوند و به بقای او، باقی خواهند بود.

### ۵. ۱. ۲. تفاوت در نحوه‌ی صدور کثرت

یکی از مباحث مهم و اختلاف‌برانگیز میان مشائیان و اشراقیان، نحوه‌ی صدور کثرات از مبدأ واحد است. پذیرش یا رد نظریه‌ی مثل تأثیر بسیاری در نحوه‌ی تبیین صدور کثرت از وحدت خواهد داشت. مشائیان با استناد به قاعده‌ی الواحد اثبات می‌کنند که معلول نخستین، موجودی مجرد از ماده است که عقل اول نامیده می‌شود؛ از جنبه‌ی وجوب غیری عقل اول، عقل دوم، و از جنبه‌ی امکان ذاتی وی، فلک اول صادر می‌شود و به همین ترتیب، عقول و افلاک بعدی صادر می‌شود و در هر مرتبه، جهات کثرت نسبت به مراتب عالی افزایش می‌یابد؛ تا جایی که امکان صدور موجود مجرد از ماده وجود ندارد؛ یعنی به عقل متکثرالذات می‌رسیم که امکان صدور عقل از او وجود ندارد. موجودات عالم ماده از این عقل اخیر (که جهت کثرت در او غلبه دارد) صادر می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۴۷). بنابراین مطابق مبنای مشائیان، عالم ماده به‌طور مستقیم از عقل مجرد فوق خود صادر می‌شود، لکن بنابر پذیرش نظریه‌ی مثل، رب‌النوع هریک از انواع مادی همان‌گونه که در طول حیات مادی این نوع حافظ و مدبر افراد آن است، در قوس نزول نیز واسطه‌ی خلقت افراد نوع خود است؛ به دیگر سخن، نظریه‌ی مثل، راه تبیین صدور کثرات مادی و پیدایش انواع مادی نیز است. بنابر پذیرش مثل افلاطونی، کثرت خارجی حقیقی پیش از عالم طبیعت حاصل شده و امور متکثر، افراد عقلی متکثر خواهند بود؛ اما بنابر نظریه‌ی تجرید و انتفای مثل، تکثر موجودات عالم طبیعت به جهات متکثر در عقل آفریننده‌ی ایشان بازگشت می‌کند.

### ۵.۱.۳. اختلاف در مبدأ افاضه‌ی کمال

براساس نظریه‌ی مثل، هر نوع مادی، ربی در عالم عقول دارد که این رب کمالاتی دارد و افراد او نشان‌دهنده‌ی این کمالات هستند. با فرض پذیرش این نظریه، افراد هر رب‌النوع فقط می‌توانند واجد کمالات رب‌النوع خود باشند و نهایت سیر صعودی ایشان، مرتبه‌ی رب‌النوع آن‌ها خواهد بود و از کمالات رب‌النوع فراتر نرفته و تنزل نیز نمی‌یابند؛ چراکه رابطه‌ی فرد عقلانی و فرد مادی، تدبیر و علیت است و افراد هر نوع مادی در مرتبه‌ی فروتر، تنها نشانگر میزان کمالات رب‌النوع خود هستند. چنین نتیجه‌ای به نوع انسان نیز سرایت می‌کند و انسان‌ها نیز فقط در محدوده‌ی کمالات رب‌النوع عقلی خود کسب کمالات می‌کنند. اما براساس نظریه‌ی تجرید مشائیان که بر مبنای صدور انواع مادی به صورت مستقیم از آخرین عقل در سلسله‌ی طولی بنا شده است، رابطه‌ی علیت و تدبیر میان این عقل طولی و انواع مادی برقرار است که براین اساس، کمالات انواع مادی تابع کمالات همین عقل است، نه رب‌النوع مخصوص آن نوع و نهایت سیر موجودات عالم طبیعت نیل به کمالات آن عقل اخیر در سلسله‌ی طولی عقول خواهد بود. عقل فعال که آخرین عقل در سلسله‌ی طولی عقول است، از دیگر رب‌النوع‌ها جامعیت بیشتری دارد؛ زیرا رب‌النوع‌ها در واقع همان عقول عرضی هستند که در رتبه‌ی بعد و محدودتری از کمال عقول طولی قرار دارند.

### ۵.۲. تفاوت‌های معرفت شناسانه

#### ۵.۲.۱. تفاوت در معنای کلی

پذیرش هریک از دو نظریه‌ی مثل و تجرید تفاوت چشمگیری در معنای کلی و جزئی و در مصادیق آن‌ها ایجاد می‌کند. بنابر پذیرش نظریه‌ی مثل، کلی، یک فرد متشخص خارجی عقلی است که نسبت او با افراد و مصادیق آن (که جزئیات او به شمار می‌آیند) یکسان است و همین یکسان بودن نسبت، موجب اطلاق عنوان کلی بر آن می‌شود. به بیان دیگر، از این نظرگاه، کلی به معنای محیط و جامع به لحاظ سعه‌ی وجودی است. اما مطابق نظریه‌ی تجرید، کلی یک مفهوم ذهنی است که از عوارض مشخصه‌ی موارد صدق عاری است. براین اساس کلی یعنی مفهوم قابل انطباق بر مصادیق متعدد. البته معنای یکسان بودن نسبت به مصادیق، در هر دو مبنا وجود دارد.

#### ۵.۲.۲. نسبیت و نفسیت

مطابق نظریه‌ی مثل، هر نوع تام مادی یک فرد عقلانی در عالم عقول دارد که رب و علت افراد مادی نوع خویش است و نسبت به آن‌ها کلی است و افراد مادی، نسبت به او جزئی هستند. بنابراین هر فرد عقلی، خود یک امر کلی است که در قیاس با شیء دیگری متصف به کلیت نمی‌شود و کلیت برای او وصف نفسی است. همچنین فرد مادی او نیز جزئی حقیقی است و با چیز دیگری سنجیده نمی‌شود تا متصف به جزئی اضافی نیز بشود. براین اساس

جزئی اضافی فقط در قیاس مفاهیم با یکدیگر به وجود می‌آید و با مبنای تجرید سازگار است؛ به بیان دیگر، از آنجاکه مثل افلاطونی موجودات متشخص عقلی و درعین حال کلی هستند، نسبت پذیر نبوده و امور نفسی هستند، برخلاف کلی حاصل از تجرید که نسبی بوده و مفاهیم مختلف، در قیاس با یکدیگر، جزئی اضافی هستند. البته ممکن است درباره‌ی مثل نیز جزئی اضافی به گونه‌ی دیگری تبیین شود؛ به این نحو که ترتب و توقف برخی از مثال‌های عقلی بر برخی دیگر، موجب به وجود آمدن جزئی اضافی در رابطه‌ی میان افراد عقلی شود.

### ۵.۲.۳. تفاوت در معنای انسان

پذیرش نظریه‌ی مثل در ادراک کلیات می‌تواند موجب تغییر نگرش ما از معنای انسان شود. تعریف رایج و مشهور از انسان، «حیوان ناطق» است و نطق به معنای ادراک کلی است. اگر کلی را حمل بر مثل افلاطونی کنیم، صدق انسان بر مصادیق آن، متوقف بر ارتباط با رب‌النوع عقلی است. در این صورت انسان را تنها می‌توان بر افرادی حقیقتاً اطلاق کرد که با عوالم بالاتر و موجودات مجرد عقلی ارتباط داشته باشند و از آن مرتبه کسب علم کنند. اما بنابر پذیرش تجرید، تعریف مذکور بر همه‌ی انسان‌ها صادق است؛ زیرا قدرت تجرید و فهم معانی کلی مجرد از مصادیق، برای همه‌ی افراد انسان، دست‌کم در حد مفاهیم اولیه، در دسترس است.

### ۵.۲.۴. تفاوت در معنای نفس‌الامر

بحث نفس‌الامر یکی از مباحثی است که در فلسفه‌ی اسلامی همواره اختلاف نظر حکما را برانگیخته است (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۵۰۲). نفس‌الامر در واقع ملاک مطابقت و صدق قضایا است. در علم منطق، قضایای مختلفی که در علوم مختلف به کار گرفته می‌شود، به اعتبار وجود موضوع در مراتب مختلف، به سه دسته‌ی خارجی، ذهنیه و حقیقیه تقسیم می‌شود که به‌طور خلاصه چنین تعریف می‌شود:

۱. قضیه‌ی خارجی: گاهی موضوع قضیه در خارج موجود است، به‌گونه‌ای که در قضیه فقط افرادی مدنظر است که در یکی از زمان‌های گذشته، حال یا آینده وجود دارند؛
۲. قضیه‌ی حقیقیه: گاهی موضوع قضیه در واقع وجود دارد؛ بدین معنا که حکم هم به افرادی مربوط است که تحقق بالفعل دارند؛
۳. قضیه‌ی ذهنیه: گاهی موضوع فقط در ذهن موجود است که در این صورت، قضیه را ذهنیه می‌نامند (مظفر، ۱۴۳۳، ص ۱۴۰).

در میان حکما این بحث وجود دارد که ملاک مطابقت و صدق قضایا چیست. این ملاک مطابقت را نفس‌الامر می‌نامند. در اینکه مصداق نفس‌الامر چیست، اختلاف دیدگاه وجود دارد. نظر حکیم معاصر، علامه طباطبایی، درباره‌ی نفس‌الامر چنین است: ظرف ثبوت عام که شامل وجود، ماهیت، ذهن و مفاهیم اعتباری عقلی می‌شود، نفس‌الامر نام دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۷۴).



باتوجه به مطالب یادشده، بنابر پذیرش نظریه‌ی مثل، مثال‌های عقلی می‌توانند ملاک صدق در اقسام سه‌گانه‌ی قضا یا قرار گیرند؛ باتوجه به اینکه فرد عقلی هر ماهیت، علت فرد مادی آن است، می‌تواند ملاک صدق و کذب محمول‌های مختلف بر افراد مادی قرار گیرد. اما بنابر نظریه‌ی تجرید، کلام علامه طباطبایی رهیافت مناسبی برای تبیین نفس الامر است؛ یعنی نفس الامر عبارت است از ظرف ثبوت عام که شامل وجود، ماهیت و مفاهیم اعتباری عقلی است.

### ۶. نتیجه‌گیری

یکی از مسائل مهم در حوزه‌ی معرفت‌شناسی که ثمرات و نتایج آن به سایر حوزه‌های مسائل فلسفی سرایت می‌کند، نحوه‌ی حصول ادراکات کلی است؛ مسأله‌ای که در طول تاریخ فلسفه همواره توجه اندیشمندان را برانگیخته و درباره‌ی آن بحث و کنکاش فلسفی شده است. شروع این بحث از یونان باستان و نظریه‌های دو حکیم بزرگ، افلاطون و شاگرد وی، ارسطو، بوده است. میان این دو فیلسوف در نحوه‌ی حصول ادراکات عقلی، دو دیدگاه مختلف شکل گرفت: افلاطون در نحوه‌ی حصول ادراکات عقلی قائل به نظریه‌ی مثل شد و ارسطو با رد این نظریه، نظریه‌ی تجرید را پایه‌ریزی کرد. این مسأله نیز همچون سایر مسائل فلسفی به‌جامانده از میراث یونان باستان، با ورود به فلسفه‌ی اسلامی پرور شد و فلاسفه مسلمان به تدقیق نظر علمی آن پرداختند؛ برخی از حکیمان مسلمان مانند شیخ اشراق و ملاصدرا نظر افلاطون را پذیرفتند و معتقد شدند همان‌گونه که به‌لحاظ هستی‌شناسی، میان مراتب عالی و دانی وجود، رابطه‌ی علیت و توقف وجودی برقرار است، در حوزه‌ی معرفت‌شناسی نیز شناخت کامل و صحیح موجوداتِ عوالم دانی، بدون شناخت مثال آن‌ها در عالم ایده‌ها میسر نخواهد بود و ادراک کلی عقلی عبارت خواهد بود از شناخت این مثال‌ها. در طرف مقابل، برخی از حکیمان مسلمان، مانند ابن‌سینا، بر نظر ارسطو صحنه گذاشته و ادراکات کلی را محصول تجرید ادراک اولیه‌ی حسی دانسته‌اند؛ یعنی انسان در مواجهه با امور متکثر جزئی در مرتبه‌ی حس، ادراکات اولیه‌ای (معقول اولی) را کسب می‌کند که در مراتب بالاتر نفس پردازش می‌شود و از آنچه موجب تکثر است، تقشیر و تجرید می‌شود و درنهایت به‌صورت یک معنای کلی قابل صدق بر همه‌ی افراد ادراک می‌شود.

انتخاب هریک از دو قول تجرید یا مثل در باب ادراک کلیات، ثمرات مختلف هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اجتناب‌ناپذیری خواهد داشت که طرفین نزاع باید بدان توجه کنند. ثمرات هستی‌شناختی عبارت است از :

۱. تفاوت در نحوه‌ی رجوع اشیا در قوس صعود؛
۲. اختلاف در صدور کثرت بر مبنای هریک از دو قول؛
۳. تفاوت در امکان دریافت کمالات برای افراد انسان.

اما ثمرات معرفت‌شناختی مثل عبارت است از:

۱. تفاوت در معنای کلی؛
۲. نسبیّت و نسبیّت معنای کلی؛
۳. تفاوت در تعریف انسان؛
۴. تفاوت در معانی نفس‌الامر.

### یادداشت‌ها

۱. ابن‌سینا در اینجا، هم فرد مجرد طبیعی را رد می‌کند، هم فرد مجرد تعلیمی را.
۲. محل این قوا، یا روح بخاری است، یا اجزای بدن.

### منابع

۱. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، (۱۳۷۹)، *النجاه*، تهران: دانشگاه تهران.
۲. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، (۱۳۷۵)، *النفس من کتاب الشفا*، تحقیق حسن‌زاده‌آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ارسطو، (۱۴۲۷ق)، *مابعدالطبیعه*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۴. افلاطون (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۵. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۷۸)، *منتخباتی از آثار حکمای ایران*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۳۸۲)، *دو رساله‌ی مثل و مثال*، تهران: طوبی.
۷. حسن‌زاده‌آملی، حسن، (۱۳۸۷)، *شرح فارسی اسفار اربعه*، قم: بوستان کتاب.
۸. دورانت، ویل، (۱۳۹۲)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی عباس زریاب‌خویی، تهران: علمی و فرهنگی.
۹. سجادی، جعفر، (۱۳۷۹)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۱. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم، (۱۳۶۰)، *شواهد الربوبیه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
۱۳. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم، (۱۳۷۸)، *رساله فی الحدوث*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم، (۱۴۲۵ق)، *اسفار*، قم: طلیعه‌النور.
۱۵. طالقانی، ملانعیما، (۱۳۸۲)، *منهج الرشاد*، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۳۶ق)، *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

تقابل دو نظریه‌ی مثل و تجرید در فلسفه‌ی اسلامی و .... ۲۱

۱۷. کاپلستون، فردریک، (۱۴۰۱ق)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه‌ی سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی فرهنگی.

۱۸. مظفر، محمدرضا، (۱۴۳۳ق)، *المنطق*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۹. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه‌ی غرب*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۲۰. نیک‌سیرت، عبدالله، (۱۳۸۵)، «نقد و بررسی نظریه‌ی مثل افلاطون و انتقادات وارده بر آن با نگاه ویژه به ارسطو»، *خردنامه‌ی صدر*، شماره‌ی ۴۶، ص ۴۸-۶۱.

## References

1. Aristotle, (2006), *Ma Ba'd al-Tabi'a*, Translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: Tarh No Publication. [In Arabic]
2. Ashtiani, Seyyed Jalaluddin, (1999), *Montakhebat az Asar Mokamaye Irani*, Qom: Daftar Tablighat Eslami. [In Persian]
3. Copleston, Frederick, (1980), *Tarikh Falsafe*, vol. 1, Translated by Seyyed Jalaluddin Mojtabavi, Tehran: Elmi Farhangi Publication. [In Arabic]
4. Durant, Will, (2013), *Tarikh Falsafe*, Translated by Abbas Zaryab Khoei, Tehran: Eli Farhangi Publication. [In Persian]
5. Hassanzadeh Amoli, Hassan, (2003), *Do Resaleye Misl and Mesal*, Tehran: Touba Publication. [In Persian]
6. Hassanzadeh Amoli, Hassan, (2008), *Sharhe Farsi Asfar Arba'eh*, Qom: Bustan Kitab Publication. [In Persian]
7. Ibn Sina, (1996) *Al-Nafs min Kitab al-Shafa*, edited by Hassanzadeh Amoli, Qom: Maktab -al-A'lam al- Islami. [In Persian]
8. Ibn Sina, (2000), *Al-Najah*, Tehran: Tehran University. [In Persian]
9. Malekian, Mustafa, (1998), *Tarikh Falsafe*, Qom: Pazhooheshgah Hozweh and Daneshgah. [In Persian]
10. Mulla Sadra, (1981), *Shavahid Al-Roubieh*, Tehran: Markaz Nashre Daneshgahi Publications. [In Persian]
11. Mulla Sadra, (1987), *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Qom: Bidar Publication. [In Persian]
12. Mulla Sadra, (1999), *Risaleh Fi al-Haduth*, Tehran: Bonyade Hekmate Esalmi Sadra. [In Persian]
13. Mulla Sadra, (2004), *Asfar*, Qom: Talia al-Nur Publication. [In Arabic]
14. Muzaffar, Mohammad Reza, (2011), *al-Mantiq*, Qom: Moasese Al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
15. Niksirt, Abdullah, (2006), "Naqd o Barrasi Nazariye Mesal Aflatoon", *Khirdnameh Sadra*, No. 46. Pp. 48-61.
16. Plato, (2001), *Majmooe Asar*, Translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publication. [In Persian]
17. Sajjadi, Jafar, (2000), *Farhang Estelahat Falsfi Mulla Sadra*, Tehran: Vezerat Farhang va Ershad Eslami Publication. [In Persian]

18. Suhrawardi, Shahabuddin, (1993), *Mojmooe Mosenafate Sheikh Eshraq*, Tehran: Vezarat Farhang va Amoozesh Aali Publication. [In Persian]
19. Tabatabaei, Muhammad Hossein, (2014), *Nahayeh al-Hikmah*, Qom: Moasese Al-Nashr al-Islami Publication. [In Persian]
20. Taleghani, Mullanaima, (2003), *Manhaj al-Rishad*, Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]

