

## بررسی عقول عرضیه یا مُثُل نوریّه و ادله آن در فلسفه صدرایی

احمد بهشتی<sup>۱</sup>

حبیب‌الله دانش‌شهرکی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۴/۳/۲۱

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۴/۱۱/۳

### چکیده

مسأله مُثُل یکی از اساسی‌ترین مسائل هستی‌شناسی است که افلاطون برای اولین بار بحث ماز آن را با رویکرد وجودشناسی و معرفت‌شناسی، به صورت علمی طرح و از مبانی فلسفه خویش قرار داد، منتها تا به امروز یکی از بغرنج‌ترین مسائل علم الهی باقی مانده و هر کس تفسیر خاصی از آن ارائه کرده است. ملاصدرا نیز بر اساس اصالت وجود تفسیر مخصوص خود را ارائه کرده و مانند افلاطون معتقد است که تنها راه رسیدن به مُثُل، شهود مستقیم آنهاست و برای نیل به این مقصود، ابتدا باید به تهذیب و تزکیه نفس همت گمارد. اما با این حال در اقامه برهان برای اثبات مُثُل، از هیچ کوششی فروگذار نکرده است. ما بعد از تبیین نظریه مثل افلاطونی و تفسیر ملاصدرا از آن، گفته‌ایم که تفسیر وی نزدیکترین تفسیر به عقیده افلاطون درباره مُثُل است، اما نه تنها هیچ کدام از نقاط مبهم موجود در این نظریه را باز نکرده، بلکه با توجه به تأثیر شدید آموزه‌های عرفان این دیار بر اندیشه‌های ملاصدرا، در بعضی جاها، از آن خیلی فاصله گرفته است و همچنین ثابت کرده‌ایم که دلایل ملاصدرا بر وجود مثل، نارسا، ناتمام و اعم از مدعاست و این مسأله قبل از آن که یک مسأله فلسفی باشد یک مسأله عرفانی است. بنابراین، بر اساس مبانی فلسفی و استدلال‌های عقلی، نفیاً و اثباتاً درباره آن نمی‌توان قضاوت کرد.

۱. استاد دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه تهران

**کلید واژه‌ها** عقل، صور معقوله، مُثُل نوریّه، عقول متکافئه عرضیّه، ارباب انواع و مُثُل معلّقه.

### طرح مسأله

افلاطون در آثار خود به صورتهای مجردی به نام "ایده"<sup>۱</sup> که برجسته‌ترین نماد فکری اوست اشاره می‌کند. درست است که افلاطون نخستین کسی بود که نظریه مثل را مطرح و نظام فلسفی خویش را بر آن بنیان نهاد، اما خاستگاه این نظریه، ریشه در افکار و آرای فیلسوفان قبل از او به ویژه فیثاغورث و سقراط دارد. عقیده فیثاغورثیان مبنی بر اینکه اعداد، اصل و ریشه وجود هستند، برای افلاطون به عنوان ماده اولیه فرضیه مُثُل و تأمین اهداف متافیزیکی و جهان‌شناختی او بوده است (آنچنانکه از سخنان وی درباره الگوی آفرینش توسط صانع "دمیورژ" در رساله تیمائوس برمی‌آید) به نحوی که پس از تجزیه و تحلیل نظر وی در این باب، همان مذهب فیثاغورث از آب درمی‌آید (نک: راسل، ۷۵).

از آنجا که افلاطون بارزترین و مشهورترین شاگرد سقراط بوده، می‌توان گفت که افکار وی، از جمله نظریه مُثُل، متأثر و برگرفته از آرا و آموزه‌های او بوده است (نک: افلاطون، جمهوری، کتاب ششم و هفتم).

البته تأثیر شرایط حاکم بر آن زمان را در رویکرد فیلسوفی بزرگ همچون او نمی‌توان نادیده گرفت، با پیدا شدن اندیشوران بزرگی مانند پروتاگوراس و گورگیاس و ظهور سوفیسم که نفی شناخت مطلق جهان و انکار حقیقت مطلق کرده و می‌گفتند جهان برای هر کسی همان چیزی است که او می‌شناسد، توجه انسان از وجودشناسی برگرفته و به معرفت‌شناسی معطوف گردید. در چنین اوضاعی سقراط علیه سوفسطاییان قیام کرده و با روش مخصوص خود - دیالکتیک - مخاطبان را از جهل مرکب به جهل بسیط رهنمون ساخته و آنها را به حقایق ماورای جهان جزئیات و کثرات می‌رساند. اما از آنجا که سقراط به عنوان عالم اخلاق بود تمام سعی و تلاش او معطوف گذر از محسوسات جزئی و رسیدن به کلی در زمینه مسائل

و فضایل اخلاقی بود. وی اندیشه را بر تعاریف متمرکز ساخته و تعریف را مربوط به اموری غیر از محسوسات می‌داند. بنابراین، نظریه مُثُل مولود یک مشکل معرفت‌شناختی و تلاشی برای حل آن بوده است (نک: افلاطون، پارمیندس، قطعه ۱۳۵) و سقراط تعریف و کلی را به عنوان راه حل این مشکل پیشنهاد کرد. به این بیان که، درست است که عالم طبیعی و محسوس، جزئی بوده و سراسر تغییر و شدن می‌باشد منتهی عقل انسان می‌تواند از راه استقرا، صورت کلی را که ثابت و متعلق ادراک انسان است، از این جزئیات انتزاع کند. وی به این گونه به اشکال هراکلیتیان و سوفسطاییان به صورتی شایسته پاسخ داد اما هدف سقراط یافتن کلی در مفاهیم ارزشی و اخلاقی بود نه پرداختن به کل عالم طبیعی. افلاطون هم برای حل این مشکل همان روش استاد خود را برگزید. لیکن، تفاوت آنها در دو چیز است:

۱. افلاطون سعی کرد کلی را که متعلق اندیشه و فکر است از حالت انتزاعی و ذهنی صرف خارج کرده و به آن وجودی عینی و مستقل به نام "ایده" در عالمی ورای عالم طبیعی و جزئیات بدهد.

۲. وی بر خلاف سقراط، حوزه اندیشه و کلیات را به مفاهیم ارزشی محدود نساخت بلکه آن را به مفاهیم عینی و طبیعی نیز گسترش داد (نک: ارسطو، *مابعدالطبیعه*، فصل یک و نه از کتاب سیزدهم).

افلاطون کوشید تا با طرح مساله مُثُل و فرارفتن از جهان طبیعی و جزئیات، افزون بر مباحث معرفت‌شناسی، به مباحث وجودشناسی نیز توجه کند و به این وسیله به نظام فلسفی مشتمل بر وجودشناسی و معرفت‌شناسی برسد که هر دو بخش آن با هم سازگار باشند. بنابراین، مُثُل عقلیه و چگونگی وجود آنها، بعد از افلاطون تاکنون به عنوان یکی از اساسی‌ترین مسائل هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی مطرح بوده و ظرافت موضوع و نحوه بیان افلاطون موجب گشته تا به صورت یکی از بغرنج‌ترین مسائل علم الهی باقی بماند (نک: شیرازی، *حاشیه بر شرح حکمة الاشراق*، تعلیقه ۲۵۱). از همین روی نه تنها تأویل‌ها و تفسیرهای گوناگونی از آن در مکاتب

مختلف ارائه شده است، بلکه توجیه‌های متعددی از آن، از یک صاحب‌نظر به چشم می‌خورد.

فیلسوفان مسلمان هم از این امر مستثنی نبوده و هر کدام تلاش کرده‌اند با توجه به مبانی فکری خویش، توجیه و تفسیر مخصوص به خود را از مُثُل افلاطونی ارائه و بر اساس آن، این نظریه را مورد نقض یا ابرام قرار دهند. برخی همچون سهروردی و ملاصدرا به اثبات آن پرداخته و برخی دیگر همچون بوعلی سینا به انکار آنچه از مُثُل فهمیده‌اند، مبادرت ورزیده‌اند.

بررسی این نظریه نشان می‌دهد تأویل و تفسیرهای ارائه شده بعد از افلاطون درباره آن، به ویژه در فلسفه صدرایی که بسیاری از مسائل آن و حل آنها مبتنی بر پذیرش این نظریه است، تا چه اندازه سازگار و منطبق بر آن است.

برای رسیدن به این مقصود، فرآیند تحقیق در دو مرحله کلی به انجام خواهد رسید: ابتدا نظریه ایده‌ها یا مُثُل و راههای شناخت یا کشف آن از نظر افلاطون تبیین و مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت و سپس دیدگاه ملاصدرا درباره مُثُل و ادله وی برای اثبات آنها مطرح و بیان می‌شود که نظر وی تا چه اندازه سازگار و موافق با نظر افلاطون بوده و آیا دلایل او تام، سازگار و هماهنگ با ادعای او هست یا خیر؟

## ایده‌ها در نزد افلاطون

### ۱. بررسی ماهوی ایده‌ها

افلاطون در بسیاری از آثار خود از قبیل پارمیندس، مهمانی، جمهوری، فایدون، سوفسطائی و ... از ایده‌ها و مُثُل نام برده و به تفصیل سخن گفته است: از یک سو معتقدیم که چیزهای زیبا به مقدار کثیر، چیزهای خوب به مقدار کثیر و همچنین چیزهایی که دارای صفاتی دیگرند، به مقادیر کثیر هستند ... از سوی دیگر از خود زیبا و خود خوب و همچنین از خود هر چیز دیگر سخن می‌گوییم. به این معنی که هر چیزی را که یک بار به صورت کثیر قبول کرده ایم، این بار به صورت مفهومی واحد و با ایده‌های واحد می‌پذیریم. چنانکه گویی "کثیر" در عین حال "واحد" است و آن "واحد" را ذات و ماهیت چیزهایی کثیر، می‌نامیم و تصدیق می‌کنیم که چیزهایی کثیر

دیدنی و محسوسند، یعنی آنها را به وسیله حواس می‌توان درک کرد، نه فکر. در حالی که، مفهوم و ایده را تنها با تفکر می‌توان دریافت، نه به وسیله حس (نک: افلاطون، جمهوری، قطعه ۵۰۷).

افلاطون در رساله فایدون تصریح می‌کند که هر ایده‌ای وجود مستقل و عینی داشته و هر چیزی نام خود را به سبب بهره‌مندی از ایده آن چیز می‌گیرد (نک: افلاطون، فایدون، قطعه ۱۰۲). وی برای هر دسته از جزئیات مشابه که دارای نام مشترک هستند، چه مادی مانند تختخواب، انسان، حیوان، نبات و چه معنوی مثل: برابری، عدالت، زیبایی و ... ایده‌ای که وجودی مستقل و برتر از آنها را دارد قائل است و به این منظور اشیا را به سه دسته کلی: هست‌ها، نیست‌ها و شدن‌ها تقسیم می‌کند. از آنجا که نیست‌ها تخصصاً از موضوع بحث خارج هستند، از آنها سخنی در اینجا به میان نمی‌آید. اما هست‌ها عبارت از موجوداتی ثابت، ابدی، تغییر ناپذیر و مجرد است که در عالمی برتر از این عالم (شدن‌ها) بوده و باطن و حقیقت آن هستند. افلاطون از "هست‌ها" به "ایده" یاد کرده که در عربی به "صورت" یا "مُثُل" تعبیر شده‌اند.

ویژگی اشیای تغییرپذیر یا "شدن‌ها"، تبدیل و انتقال از "هست" به "نیست" و از "نیست" به "هست" است که همان عالم جزئیات یا محسوسات و نمود و ظاهر هستی حقیقی بوده و با حواس ظاهری درک می‌شوند (نک: افلاطون، تیمائوس، قطعه ۲۸) بنابراین، "باشنده" واقعی و در نتیجه معلوم واقعی نیستند، بلکه متعلق وهم و خیال بوده و علم واقعی به امر ثابت و غیر قابل تغییر و کلی، یعنی "هست‌ها" و "ایده‌ها" تعلق می‌گیرد (نک: افلاطون، جمهوری، کتاب ششم، قطعه ۵۰۷-۵۱۱) که با نیروی عقل می‌توان به آنها دست یافت.

افلاطون فیلسوف واقعی را کسی معرفی می‌کند که از مرز جزئیات گذشته و به هست‌ها و ایده‌ها آگاه گشته و خود ایده و مثال هر چیزی را ببیند (نک: همان، کتاب پنجم، قطعه ۴۷۵) و سپس برای تبیین بهتر موضوع مثالی ذکر می‌کند: فرض کنید گروهی با زنجیر بسته شده و در غار تاریکی زندانی شده‌اند به نحوی که امکان هیچ گونه ارتباطی با خارج از غار را ندارند. در خارج غار، مقابل مدخل آن، آتشی افروخته شده و سایه افرادی که در خارج از غار از مقابل آتش و از جلوی ورودی

غار می‌گذرند بر روی دیوار داخلی روبروی مدخل غار می‌افتد، افراد داخل غار فکر می‌کنند که آن سایه‌ها، اشیای واقعی بوده و تمام حقیقت آنها را تشکیل می‌دهد. در این هنگام یکی از زندانیان از غار گریخته و موفق به دیدن اشیای واقعی و افراد خارج از غار می‌گردد و متوجه می‌شود که آنچه او و دیگران در غار به عنوان اشیای واقعی و تمام حقیقت آنها تلقی می‌کرده‌اند سایه‌ها و اشباحی بیش نبوده‌اند (نک: همان، کتاب هفتم، قطعه ۵۱۴-۵۱۵). بنابراین، از نظر افلاطون: ۱. برای هر دسته از اشیایی که نام مشترک دارند ایده وجود دارد (نک: همان، تیمائوس، قطعه ۲۸)، ۲. ایده‌ها، موجودات عینی و مستقل بوده و در عالمی برتر از عالم محسوسات و ذهن وجود دارند (نک: همان)، ۳. ایده‌ها، حقایق و اصل، و محسوسات، ظواهر و فرع هستند (نک: همان، جمهوری، کتاب هفتم، قطعه ۵۰۷-۵۱۵ و فایدون، قطعه ۱۰۱، ۱۰۰)، ۴. ایده‌ها مفارق، مجرد و از زمره عقولند (نک: همان، جمهوری، قطعه ۵۰۷-۵۱۵)، ۵. متعلق معرفت و شناخت واقعی، ایده‌ها هستند و آنچه از مشاهده اشیای مادی حاصل می‌شود وهم و پندار است (نک: همان، جمهوری، کتاب ششم، قطعه ۵۰۷-۵۱۱) و ۶. ایده‌ها، قبل از محسوسات وجود داشته و جزئیات بر وزان آنها ساخته می‌شوند (نک: همان، جمهوری، کتاب دهم، قطعه ۵۹۵ به بعد).

## ۲. جایگاه مُثُل در هستی

با توجه به نوع نگرش مفسران افکار افلاطون و همچنین نوع تعبیرات افلاطون که برای ایده‌ها وجودی مستقل و جدای از سایه‌ها قائل است (نک: افلاطون، فایدون، قطعه ۱۰۲)، دو تفسیر کاملاً مغایر، از جایگاه ایده‌ها در نزد افلاطون ارائه شده است:

الف- ایده‌ها مکان‌مند بوده و در عالم مکانی جدای از عالم طبیعت وجود دارند. این عقیده مربوط به آن گروه از مفسران و آرای افلاطون است که دارای نگرش و اندیشه‌ای مادی بوده و هستی را مساوی محسوس و مادی بودن گرفته‌اند (نک: کاپلستون، فلسفه یونان و روم، قسمت اول، ۲۳۴ و قسمت دوم، ۱۹۶ و بعد).

ب- ایده‌ها محسوس و مکان‌مند نبوده بلکه از عالم عقل هستند. در این تفسیر آمده که درست است افلاطون گفته است ایده‌های وجودی جدای از وجود محسوسات دارند، اما واژه "جدا از" گواه بر مادی و مکان‌مند بودن ایده‌ها نیست کما اینکه خداوند

هم، وجودی جدا از وجود محسوسات و موجودات طبیعی دارد، اما این هرگز مکان‌مند بودن خداوند را مستلزم نمی‌شود. بلکه افلاطون برای بیان برتری و علو مرتبه وجود ایده‌ها، از واژه "جدا از" استفاده کرده و برای آنها وجودی مستقل از وجود سایه‌ها قائل شده است (نک: همان، قسمت اول، ۱۹۹). از نظر افلاطون عالم عین اعم از عالم محسوس است، بنابراین، ایده‌ها، موجودات عینی و در خارج از جهان محسوس قرار دارند (نک: افلاطون، پارمیندس، قطعه ۱۳۵). به عقیده افلاطون ایده‌ها از جهان عقل، و حقیقت و باطن عالم خیال و عالم طبیعتند (نک: افلاطون، جمهوری، قطعه ۵۰۷-۵۱۵).

با توجه به شواهد و قرائن موجود و سخنان خود افلاطون در مجموع، تفسیر دوم درست و منطبق بر باور افلاطون درباره جایگاه مُثُل است.

### ۳. رابطه مُثُل با افراد طبیعی

افلاطون سه نوع رابطه برای مُثُل و سایه‌ها معرفی کرده است: ۱. بهره‌مندی و برخورداری، ۲. تقلید یا شباهت و ۳. علی و معلولی.

بهره‌مندی، یعنی اینکه هر شیء طبیعی از ایده و مثال خود بهره‌ای دارد و به واسطه آن، شبیه به مثال خود است. موجود شجاع از مثال شجاعت، عادل از مثال عدالت و زیبا از مثال زیبایی بهره‌ای دارد (نک: افلاطون، پارمیندس، قطعه ۱۳۲).

شباهت یا تقلید، یعنی اشیا در تقلید از مثال و ایده خود موجودند. سخنان افلاطون در این زمینه ناظر به دو معنای متفاوت است:

الف - ایده‌ها، یعنی الگو و نمونه و قالب‌های از پیش تعیین شده برای آفرینش و خلق افراد طبیعی. همان طور که، نجار از روی ایده تختخواب‌ها، تختخواب می‌سازد (نک: افلاطون، جمهوری، کتاب دهم، قطعه ۵۹۵ به بعد).

ب - مثل، اصل و حقیقت و افراد طبیعی، سایه‌ها و روگرفتی از آنهاست. رابطه علی و معلولی، یعنی مثل و ایده‌ها موجوداتی ثابت، غیر قابل تغییر، فساد ناپذیر، مبدأ و علت سایه‌ها و افراد محسوس خود هستند. همچنانکه در محاوره فایدون می‌گوید که: زیبایی هر چیزی معلول "خود زیبایی" (ایده زیبایی) است (افلاطون، قطعه ۱۰۱-۱۰۰). البته نه اینکه ایده‌ها علت تامه سایه‌ها باشند. بلکه وجود

صانع و ماده نامنظم (خُوء) نیز لازم است (نک: افلاطون، تیمائوس، قطعه ۲۷). با کمی دقت روشن می‌شود که اینها در واقع سه رابطه و روش متفاوت و جدای از هم نیستند، بلکه سه تعبیر از یک رابطه حقیقی‌اند و رابطه بهره‌مندی و تقلید به رابطه علی و معلولی برمی‌گردد. به این بیان که، اگر از جانب سایه‌ها و افراد طبیعی نگاه کنیم رابطه بهره‌مندی و تقلید بین آنهاست چنانچه خود افلاطون بهره‌مندی را به علیت برمی‌گرداند (نک: افلاطون، فایدون، قطعه ۱۰۰). در جای دیگر از همین محاوره می‌گوید: به نظر من چنین می‌آید که وقتی چیزی زیباست یگانه علت زیبایی آن، این است که از "خود زیبایی"، چیزی در آن است و به عبارت دیگر از خود زیبایی بهره‌ای دارد (نک: همان، قطعه ۱۰۰).

#### ۴. رابطه بین ایده‌ها با یکدیگر

افلاطون معتقد است که دو نوع ارتباط بین ایده‌ها وجود دارد:

الف - بهره‌مندی و شراکت که به صورت سلسله انواع و اجناس توجیه می‌شود: ایده‌ها برخی از برخی دیگر بهره‌مندند مثل مثال مثلث که از مثال مسطح بهره‌مند است، زیرا هر مثلثی مسطح است.

ب - دفع و عدم اشتراک که بعضی از ایده‌ها با بعضی دیگر در هیچ جهتی یا در برخی از جهات مشترک نبوده و مغایر با همدن مثل ایده مثلث با ایده کره، البته تمام آن را دفع نمی‌کند، زیرا هر دو صورت هندسی هستند (نک: کرسون، ۱۲۵/۱-۱۲۶). بنابراین، همه ایده‌ها باید در یک طبقه و رتبه وجودی قرار داشته و رابطه عرضی با یکدیگر داشته باشند.

اما بنا بر بعضی نقل قول‌هایی که از افلاطون شده و بر اساس برخی از سخنان خود افلاطون در رساله‌های فیلیس و سوفسطائی، یقین حاصل می‌شود که وی بر این باور است که رابطه بین ایده‌ها، طولی و تصاعدی است، یعنی سلسله ایده‌ها از پایین‌ترین، یعنی ایده‌ها و صور انواع تقسیم‌ناپذیر و سافل مثل انسان شروع شده است (نک: کاپلستون، ۲۱۶-۲۱۷) و بالا می‌رود تا می‌رسد به صورت صورت‌ها که همان صورت خیر اعلی و برین است. وی آن را نسبت به سایر صور، منبع خیر و نور حیات می‌داند (نک: همان، ۱۶۵).



## ۵. رابطه ایده، صانع و خدا

جای هیچ تردیدی نیست که از نظر افلاطون، ایده‌ها، الگو و علت نمونه‌ای برای ایجاد اشیا بوده و همان طور که صانع دارای مکان نیست، ایده‌ها هم مکان‌مند نیستند. اما پرسش این است که آیا مثل، وجودی جدا از وجود صانع دارند یا اینکه در خود صانع بوده و موجود به وجود او هستند؟ برای رسیدن به پاسخ این پرسش، پیش از هر چیز باید روشن شود که آیا صانع همان واحد است یا نه؟

پاره‌هایی از سخنان افلاطون نشان از این دارد که صانع همان واحد بوده و ایده‌ها به وجودی جداگانه از وجود صانع موجودند (نک: جمهوری، قطعه ۵۹۷). وی در رساله تیمائوس در این زمینه بسیار سخن گفته است (نک: قطعه ۲۹-۳۰) و از سخنان وی چنین برمی‌آید که گویی صانع، یعنی علت فاعلی نظم در جهان، اشیای این عالم را از روی صور، به عنوان علت نمونه‌ای می‌سازد. بنابراین، صور یا مُثُل، کاملاً جدا از صانع هستند. به طوری که، اگر صانع را خدا بنامیم، باید نتیجه بگیریم که صور نه فقط خارج از اشیای این عالمند بلکه خارج از خدا نیز هستند (نک: کاپلستون، ۲۰۰۱)، اما برخی از سخنان افلاطون ناظر به این است که صانع غیر از واحد بوده و در نتیجه ایده‌ها خارج از صانع نیستند (نک: فیلیس، قطعه ۲۲).

در خصوص این مسأله که آیا واحد و صانع یکی هستند یا نه؟ باید گفت که افلاطون و به پیروی از او، افلوپین از خدا با واژه‌هایی مانند "واحد"، "خیر برین" و "أحد" یاد می‌کنند و می‌گویند که خداوند برتر از اندیشه بوده و شعاع اندیشه ما توان رسیدن به آن ساحت مقدس را ندارد و معتقدند: "هستی" عبارت است از ما سوی الله و غیر خداوند، یعنی عالم کائنات که "صانع" نیز از جمله آن است (نک: همانجا).

این هستی در پرتورس عقل و اندیشه انسانی بوده و قابل درک برای اوست، بنابراین، صانع باید صادر از خداوند، اما تجلی او بوده و جدای از او نیست کما اینکه افلوپین عقل را از أحد جدا ندانسته، بلکه صورت مرآتی او قلمداد می‌کند (نک: کاپلستون، ۵۳۸/۱).

از آنچه گفته شد برمی‌آید که با توجه به الگو بودن ایده‌ها و اینکه شبیه خود صانع بشوند (نک: افلاطون، تیمائوس، قطعه ۲۹ و ۳۰)، ایده‌ها از صانع جدا نبوده،

بلکه در درون او و موجود به وجود او هستند. همان طور که، نوافلاطونیان بر این باورند و افلوپین (نماینده این مکتب) از صانع با واژه عقل تعبیر کرده و می‌گوید ایده‌ها از عقل جدا نیست، بلکه در درون او و معلومات خدا هستند. اما صانع از عالم امکان بوده و غیر از "واحد" و "خدا" است (نک: کاپلستون، همانجا).

#### ۶. اشیای دارای مثال

هر چند که افلاطون در رساله پارمیندس می‌گوید برای چیزهایی مثل مو، گل، فضولات و اشیای نامطبوع، مثال وجود ندارد و در وجود ایده برای انسان، آتش، آب و مانند آن مردّد است، یا اینکه در کتاب جمهوری آورده است که فقط برای آن دسته از اشیایی که نام مشترک دارند، صورت مشترک یا ایده وجود دارد (نک: کاپلستون، ۲۱۱/۸)، اما با توجه به مجموعه سخنان وی در این مورد که تصریح می‌کند: «خود زیبایی، خود خوبی و خود بزرگی و همچنین خود هر چیزی به راستی وجود دارد.» (افلاطون، فایدون، قطعه ۱۰۰) و با توجه به استدلال او بر وجود مثل که جنبه معرفت‌شناختی داشته و خلاصه آن چنین است: الف - ما می‌اندیشیم پس اندیشه وجود دارد، ب - هر اندیشه‌ای متعلقی لازم دارد، ج - متعلق اندیشه امری ثابت و "هست" باید باشد، د- محسوسات همیشه در حال شدن و سیلانند پس متعلق اندیشه امر ثابتی غیر از محسوسات است این امر ثابت همان مثال و ایده است (نک: افلاطون، تیمائوس، قطعه ۲۸؛ جمهوری، قطعه ۵۰۹-۵۱۱ و پارمیندس، قطعه ۱۳۵). پس تمام موجودات عالم طبیعی که انعکاس و سایه عالم عقل و ایده‌ها هستند و هر آنچه که اندیشه به آن تعلق می‌گیرد، اعم از جواهر، اعراض، اشیای مطبوع و نامطبوع، اضافات و نسب، دست‌سازهای بشر مثل صندلی، میز و ... یا حتی آنچه که تنها ساخته و پرداخته ذهن انسان هستند مثل سیمرخ یا اسب تک‌شاخ بالدار، باید مثال و ایده داشته باشد تا بتوان آن را اندیشید.

#### ۷. راه‌های رسیدن به ایده‌ها یا مثل

از نظر افلاطون، مثل، اموری انتزاعی و ذهنی نیستند، بلکه موجوداتی واقعی و عینی بوده و باید آنها را در عالم عین کشف کرد. بنابراین، تنها برهان واقعی بر وجود مثل، شهود مستقیم آنهاست. وی سه راه برای کشف مثل معرفی می‌کند:

الف - یاد آوری و تذکر. به عقیده افلاطون، نفس ما قدیم و از عالم ایده‌ها و مُثُل است و قبل از تعلق به بدن همه آن حقایق و ایده‌ها را دیده، سپس بخاطر تعلق به بدن و حجاب، جسم آنها را فراموش کرده است. اما از آنجایی که موجودات و نظام عالم طبیعی، سایه و رقیقه عالم عقول و مثل بوده و بر وزان آنها ایجاد شده‌اند، نفس هنگام برخورد با این سایه‌ها، آن حقایق را به یاد می‌آورد (نک: افلاطون، *منون*، قطعه ۸۱ - ۸۵).

ب - دیالکتیک. دیالکتیکی که افلاطون معرفی می‌کند یک گفت‌وگوی خشک و خالی نیست، بلکه شرط رسیدن به ایده‌ها و شهود آنها از این راه، این است که دو طرف گفتگو از هر گونه ذهنیت، پیش‌فرض و موضع تعصب‌آمیز پرهیز کرده و هدف آنها فقط کشف حقیقت و یافتن آن باشد. در این صورت است که به‌کارگیری این روش، مشاهده ایده‌ها را در پی خواهد داشت (نک: جمهوری، قطعه ۵۳۳-۵۳۴).

ج - راه عشق و شوق که افلاطون از آن به راه طولانی سیر و سلوک یاد می‌کند. به این بیان که، ما بیش از همه چیز، زیبایی را در اشیای زیبا مشاهده می‌کنیم و به زیباها عشق می‌ورزیم، اما بعد از مشاهده همه زیباها متوجه می‌شویم که زیبایی در همه آنها یکی است و عشق و شوق ما از خود زیباها منصرف و متوجه آن زیبایی مشترک در همه می‌شود تا اینکه در پایان این سلوک به بارگاه حقیقت زیبایی و زیبای مطلق راه می‌یابیم که صورت و ایده همه زیبایی‌ها است و همه زیباها از آن بهره‌مند هستند. این زیبایی مفهوم نیست بلکه واقعیتهایی عینی است (نک: افلاطون، *مهمانی*، قطعه ۲۱۰-۲۱۱).

ظاهراً افلاطون راه سوم را از دو راه قبلی برتر و مهمتر قلمداد می‌کند، زیرا در روش یادآوری و دیالکتیک، خود سقراط به دنبال کشف حقیقت بود، اما در راه سوم، افلاطون زنی را به نام دیوتیما که برتر از سقراط است، به عنوان راهنما و کاشف حقیقت معرفی می‌کند. گواه این مطلب هم، سخنان دیوتیما خطاب به سقراط در *رساله مهمانی* است. «سقراط گرامی! گمان می‌کنم درک آن مقدار از اسرار عشق که تاکنون

بر تو فاش ساختم، دشوار نباشد، ولی نمی‌دانم آیا خواهی توانست بالاترین و مقدس‌ترین سرّی را که همه آن سخنان، مقدمه‌ای برای آن بود، دریابی. به هر حال، می‌کوشم از آن نیز پرده بردارم، به شرط آن که تو نیز بکوشی تا از فهم سخن بازنمانی.» (همان، قطعه ۲۱۰).

### مثل افلاطونی در فلسفه صدرایی

گفتیم که مسأله مثل در حوزه اندیشه و فکر اندیشوران این دیار، به طور مستقل و با صرف نظر از پیشینه تاریخی آن، و این که آیا دیگران هم درباره آن سخن گفته اند یا خیر؟ مطرح و با عناوینی متفاوت از آن یاد شده است. در این میان، هر کدام از حکمای ما، متناسب با مبانی فکری خویش در تبیین فرضیه مثل کوشش کرده و تفسیری واقعی از آن ارائه نموده و بر مبنای آن به رد و انکار یا تأیید و ابرام عقیده افلاطون درباره مثل، اقدام کرده است. برخی نظیر بوعلی به نمایندگی از مشاییان، آن را رد و برخی دیگر همچون شیخ اشراق، آن را تأیید و بازسازی کرده است. با توجه به هم‌سو بودن تقریبی مثل افلاطونی با آموزه‌های عرفانی که تحت عنوان اعیان ثابته از آن یاد می‌شود و تأثیر آن بر اندیشه‌های ملاصدرا و تأثیرپذیری نسبی او از نو افلاطونیان، به ویژه افلوپین، کوشش و دقت هر چه تمام‌تر صدرا المتألهین بر مطالعه و بررسی ارکان مثل افلاطونی را موجب شده است. به نحوی که، آن را یکی از مبانی فلسفه خود قرار داده و طرح بسیاری از مسائل حکمت متعالیه و حل آنها را متوقف بر پذیرش آن کرده است. وی در این باره چنین می‌گوید: «حق آن است که مکتب افلاطون و حکمیان برجسته پیش از او درباره وجود مثل عقلی برای طبایع نوعیه جسمانی، کاملاً متین و استوار است و هیچ یک از نقض‌های حکیمان متأخر بر آن وارد نیست. ما سخن این بزرگ و استادان بزرگش را به تحقیق رسانده‌ایم، به گونه‌ای که هیچ یک از این نقص‌ها و ایرادها، که منشأ آنها نائل نشدن به مقام آنها و اطلاع نیافتن بر مرام آنهاست، بر آن وارد نیست. افزون بر آن، اتکای این بزرگان بر واردات قلبیه نورانی و درخشش‌های قدسی است که هیچ شائبه شک و تردیدی بر آنها عارض نمی‌شود و هیچ اُنگ نقص و عیب به آنها نمی‌چسبد. اتکای آنان بر آرای

استدلالی صرف نیست که معتمدان به آنها گرفتار شکوک فراوان می‌شوند و بر هیچ امری به توافق نمی‌رسند و هر یک دیگری را لعنت می‌کند» (الأسفار، ۳۰۷/۱).  
به عقیده ملاصدرا، هیچ‌کدام از فیلسوفان این دیار، به ارائه تفسیر و تبیین درستی از مثل افلاطونی موفق نشده است. بعد از نقل آرای اندیشوران و حکیمان صاحب مکتب، درباره مثل و رد آنها، نظر خویش را بیان و ادعا کرده است که بهترین تفسیر ارائه شده از مثل افلاطونی، همان تفسیر اوست (نک: همان، ۶۲/۲ و حاشیه بر شرح حکمة الاشراق، ۲۵۱ و ۳۷۵).

#### ۱. تأویل‌های مختلف حکیمان اسلامی از مثل افلاطونی

بنا بر رعایت چینش تاریخی، ابتدا نظر معلم ثانی، "فارابی" و سپس دیدگاه بوعلی سینا و بعد از آن دو، تأویل شیخ اشراق درباره مثل قرار دارد. تأویل محقق دوانی و میرداماد به ترتیب در مقام چهارم و پنجم قرار داشته و تأویل ششم از آن محقق خفّری است و ملاصدرا هفتمین تأویل را راجع به مثل در بین این گروه از فیلسوفان به خود اختصاص داده است.

فارابی در کتاب *الجمع بین رأی الحکیمین*، مانند سایر مسائل، ابتدا باور افلاطون و بعد از آن نظر ارسطو را در این باره بیان و سپس تلاش می‌کند تا تفسیر و تأویل معقولی از مثل را به عنوان نظر مشترک آن دو ارائه کند و بر این باور است که مثل، همان ماهیت‌ها و صورت‌های موجودات بوده که ثابت، جاودانی، قائم به ذات حق و مرتسم در آن و علم تفصیلی خداوند به ماسوی به نحو علم حصولی است (نک: ۱۰۶-۱۰۵).

ملاصدرا این نظر را نپذیرفته و می‌گوید این آشتی دادن دو طرف دعوا بدون رضایت آنها است، زیرا مثل افلاطونی، موجوداتی مجرد، عینی و خارجی هستند که صور مرتسمه به آنها برمی‌گردد، نه اینکه مثل افلاطونی به صور مرتسمه ارجاع داده شود (نک: *الأسفار*، ۴۸/۲-۵۰).

اما ابن سینا به پیروی از ارسطو، نظریّه ایده‌ها را نپذیرفته و تأویل مخصوص به خود را از مثل ارائه کرده است. خلاصه سخنان وی در *الشفّا* این است که: افلاطون و سقراط در قول به مثل زیاده‌روی کرده و معتقدند "ایده" همان کلی طبیعی است که به وجودی ثابت و غیر قابل تغییر، ابدی، مفارق و جدای از وجود افراد محسوس خود،

در عالم عقول موجود بوده و با تغییر و از بین رفتن آنها، او از بین نرفته و باقی است. بوعلی نظریه فوق را مردود دانسته، زیرا تحقق وجودی کلی طبیعی، بدون تحقق و وجود افرادش محال و باطل است و بر این باور است که مثل و صورت‌های عقلی، همان کلیات عقلی هستند که بعد از تجرید و انتزاع آنها از افراد محسوس، فقط در ذهن موجود بوده و در خارج هیچ تحقق ندارند (نک: ۲۰۴ به بعد و ۳۱۰ به بعد).

ملاصدرا معتقد است که بوعلی، بهترین نظریه را به بعد مثل ارائه کرده و جان و روح مثل افلاطونی همان است که وی در *الشفاء* گفته است که هر طبیعت و ماهیتی، همان طور که در عالم محسوس دارای افرادی است، در عالم عقول هم یک فرد مجرد عقلی دارد، اما تأویل بوعلی زمانی تام بوده و اشکالات او بر مثل افلاطونی وارد است که منظور افلاطون از مثل همان ماهیت من حیث هی و لا بشرط، یعنی کلی طبیعی بوده و بر این باور باشد که کلی طبیعی به عنوان یک شیء مجرد، باقی و با صفت وحدت در خارج موجود هست. در حالی که، افلاطون چنین اعتقادی ندارد. بنابراین، تفسیر ابن سینا از مثل ناتمام بوده و منشأ اشتباه او مغالطات چهارگانه ای است<sup>۱</sup> که به گمان وی موجب شده‌اند تا افلاطون و سقراط فرضیه ایده‌ها را ارائه کنند (نک: حاشیه بر شرح حکمة الاشراق، ۲۵۱ و *اسفار*، ۴۷/۲-۴۸). در حالی که، شأن افلاطون و سقراط اجل و برتر از آن است که به ابتدایی‌ترین مسائل فلسفی آشنا نبوده و در آنها دچار مغالطه شوند.

سومین تأویل به شیخ اشراق اختصاص دارد که به شدت از نظریه مثل دفاع و آن را بازسازی کرده و این در حالی است که بیشتر هم‌عصران وی و فیلسوفان پیش از او با این فرضیه موافق نبودند.

شیخ شهاب‌الدین درصدد برگرداندن کاربرد شناخت‌شناسی مثل به سود و سمت یک کارکرد وجودشناسی و علی بوده است. وی به سلسله عرضیه عقول قائل بوده

۱. مغالطات چهارگانه عبارتند از: عدم توجه به امتیاز بین ماهیت بشرط لا و لا بشرط، عدم اطلاع از تغایر وحدت عددی و وحدت نوعی، عدم التفات به تفاوت بقای فردی با بقای نوعی، غفلت از اینکه ماهیت از ناحیه ذات خویش به هیچ صفتی متصف نیست و وحدت و کثرت دو وصف خارج از ذات و عارض بر آن می‌باشند که به تبع وجود ذهنی و خارجی عارض بر ماهیت می‌شوند.

که در یک رتبه وجودی و نوری قرار داشته و از تأثیر متقابل عقول و انوار طولی در یکدیگر، بعد از آخرین عقل طولی پدید آمده، در حالی که، هیچ گونه رابطه علی و معلولی بین آنها نیست، اما خواص آنها با یکدیگر فرق دارد. سهروردی این سلسله از عقول را ارباب انواع نامیده است. او ارباب انواع را موجود مجرد عقلی از هر نوع بسیط یا مرکب می‌داند، به این معنا که برای هر نوع یک موجود مجرد عقلی از همان نوع بوده به گونه‌ای که با اعتنا به افراد مادی و ناقص همان نوع، به تدبیر و تربیت آن افراد پراخته و به همین خاطر صاحب، حافظ و مربی آن نوع به شمار می‌آید (نک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱/ ۶۸ و ۲/ ۹۲).

ملاصدرا تفسیر سهروردی را از مثل افلاطونی ناتمام دانسته است و می‌گوید: شیخ اشراق به خوبی هر چه تمام‌تر، نظریه ارباب انواع را بیان کرده است، اما از آنجا که فلسفه اشراق مبتنی بر اصالت ماهیت بوده، این نظریه خالی از اشکال نیست و ناتمام است، زیرا پذیرش عقول عرضیه مبتنی بر تشکیک خاصی است و این نوع از تشکیک در ماهیات راه ندارد. از این رو، تفسیری مناسب و منطبق بر مثل افلاطونی نیست (نک: الاسفار، ۲/ ۵۳-۵۴؛ الشواهد الربوبیه، ۶۲۰-۶۲۳ و حاشیه بر شرح حکمة الاشراق، ۳۷۱-۳۷۳).

نظریه چهارم درباره مثل به محقق دوانی نسبت داده شده است. بر اساس گزارش ملاصدرا (نک: الاسفار، ۲/ ۵۲) محقق دوانی بر این باور است که مراد از مثل، همان اشیاء و صور مثالیّه برزخیّه است. ملاصدرا این تأویل را رد و اشکالات ذیل را بر آن وارد کرده است:

الف - اولین گواه بر تغایر و تمایز مثل معلّقه با مثل افلاطونی این است که همه کسانی که مثل افلاطونی را پذیرفته‌اند، به مثل معلّقه نیز قائل شده‌اند.

ب - مثل معلّقه، مجرد ناقص هستند، زیرا هر چند که ماده نداشته اما مقدار دارند. در حالی که، مثل افلاطونی و عقول عرضیه نه ماده و نه مقدار دارند. از این رو، مجرد تام هستند.

ج - بهشت و جهنم گاهی جسمانی و بعضی اوقات مثالی است و اما در مرتبه عقل، جز بهشت چیز دیگری نیست و اگر از مرتبه مثال و خیال گذر شود، دیگر جایی برای

جهنم نیست، زیرا عقل همان است که به وسیله آن، خدا پرستش و بهشت کسب می‌گردد. و در نشئه عقل، چون نافرمانی خدا نیست از عذاب هم خبری نیست. اما در مرتبه مثال، هم بهشت مثالی است که در آن نیکوکاران با صور برزخی نورانی و پسندیده‌ای **کامثال اللؤلؤ المکنون** (واقعه/۲۳) در تنعم هستند و هم دوزخ مثالی که بدکاران در آن به وسیله صور تیره و کبود، عذاب می‌شوند (نک: *الاسفار*، ۵۲/۲).

تأویل پنجم از آن میرداماد است. وی مثل افلاطونی را این گونه تفسیر می‌کند که: موجودات طبیعی و امور محسوس گر چه در قیاس با یکدیگر به ماده، زمان، مکان و وضع نیاز دارند و همین وابستگی‌های مادی، حضور و وجود آنها در نزد یکدیگر و در نتیجه حجاب مشاهده همدیگر را مانع می‌شود. لیکن، از آنجا که علم حق تعالی اشراقی بوده و انکشاف تام دارد، این مواد و علائق مادی حضور آنها نزد خداوند را مانع نبوده و تمام امور مادی به تمام ذات خود همانند کلیات و مجردات نزد خداوند حاضر و برای او معقول هستند و همین امر سبب می‌شود تا اینکه هر چند آنها در حقیقت جزئی و مادی هستند، اما به این لحاظ و اعتبار، همانند امور کلی و مفارق و مجرد از ماده لحاظ شده و مثال خوانده شوند و همگی در مرتبه واحدی باشند.

مراد افلاطون از مثل مفارقه همین جنبه موجودات است (نک: *القبسات*، ۱۵۰). ملاصدرا، تأویل میرداماد را در مورد مثل، تام نمی‌داند، زیرا بنا بر این تأویل، برای هر نوع، به تعداد افراد طبیعی آن، مثال‌های بسیاری خواهد بود و حال آن که منقول از افلاطون این است که بر هر نوع جسمانی، یک مثال و عقل عرضی بیشتر نیست. از آن گذشته، لازمه‌اش این است که عقول عرضیه یا مثل دارای تجرد نسبی باشند. در حالی که، بنا بر رأی افلاطون، مثل علاوه بر وحدت، از تجرد نفسی برخوردارند (نک: *الاسفار*، ۵۲-۵۰/۲).

## ۲. تعریف مثل

ملاصدرا بعد از آنکه تفسیرهای دیگران را درباره مثل کافی و تام ندانسته است، بنا بر مبنای فلسفی خویش، یعنی اصالت و وحدت تشکیکی وجود، تفسیر مختص به خود را درباره مثل ارائه و تأکید می‌کند که در این صورت، تمام آثاری که از مبادی عالیه صادر می‌شود همانند خود مبادی عالیه دارای کثرت تشکیکی هستند. وی بر این باور است که مثل، صورت‌های مجردی از صقع ربوبی و در عالم اله هستند و منظور از



عالم اله، مرتبه عقول و مفارقات محضه است که ملاک علم تفصیلی، زائد و خارج از ذات الهی هستند و مثال نامیده شدن آنها یا برای این است که بروز و ظهور مرتبه بالاتر، یعنی مرتبه اسماء و صفات الهیند یا برای این است که اصل و حقیقت پایین‌تر از خودند. از آنجا که احکام وجود و وجوب بر آنها غالب است ملاصدرا آنها را مثل الهیه یا نوریّه نامیده است. وی در *الاسفار* چنین می‌گوید: «شایسته است که کلام پیشینیان حمل شود بر اینکه برای هر نوع از انواع طبیعی و مادی، یک فرد کامل و تامی در عالم عقل بوده که اصل و مبدأ است و اما سایر افراد مادی آن نوع، فروع و معالیل و آثار او هستند. آن فرد به خاطر تام و کامل بودنش نیاز به ماده و محل ندارد، بر خلاف افراد طبیعی آن نوع، زیرا آنها به خاطر ضعف و نقصی که دارند، محتاج به ماده یا در ذات یا در فصل خودشان می‌باشند و هر آینه تو قبلاً دانستی که جایز است افراد نوع واحد از حیث کمال و نقص مختلف باشند.» (همان، ۶۲).

ملاصدرا هنگام طرح مسأله مثل، هم به جنبه وجودشناسی و هم به جنبه معرفت‌شناسی آن توجه داشته، و از این رو، توانسته است همانند افلاطون نظامی فلسفی را بنیان نهد که دارای دو جنبه شناخت‌شناسی و معرفت‌شناسی کاملاً هماهنگ و سازگار باشد. منتهی در اینکه آیا مثل در شعاع و پرتورس عقل انسان قرار دارد یا خیر؟ و به عبارت ساده‌تر آیا عقل انسان توان درک آنها را دارد یا نه؟ کلام وی مضطرب است. در بعضی از آثار خویش بر این باور است که انسان به وسیله عقل می‌تواند به آنها دست یابد و متعلق ادراکات عقلی انسان، همان کلیات عقلی و مثل نوریّه هستند (نک: همان، ۶۸، ۷۰ و ۸۰).

اما در برخی دیگر از آثار خود می‌گوید که مثل عالم به ذات خویش نبوده و هیچ کس به جز خداوند به آنها علم ندارد (نک: *مفاتیح الغیب*، ۴۳۶). بنابراین، عقل انسان را یاری درک و رسیدن به آنها نیست.

### ۳. جایگاه مثل در هستی

مسئلاً ملاصدرا هم مانند افلاطون بر این باور است که مثل نوریّه دارای وجودی عینی، مجرد، مستقل و قائم به ذاتند و مرتبه وجودی آنها برتر از مرتبه وجود مادی و محسوس است (نک: *الاسفار*، ۳/۵۰۴-۵۰۷؛ ۲/۷۰، ۶۳ و ۵۰ و *مفاتیح الغیب*، ۴۲۵). اما آیا مثل نوریّه از زمره ما سوی الله و عالم امکان بوده یا از عالم واجبی و اله هستند؟

سخنان وی در این مورد هم مضطرب و مردّد است. به این بیان که، اگر مراتب هستی را به دو مرحله واجبی و امکانی تقسیم کرده و سپس مرتبه امکانی را به سه مرتبه عقل، مثال و طبیعت تقسیم کنیم، آنچه که از سخنان ملاصدرا در مجموع فهمیده می‌شود، این است که مثل نوریّه، خارج از مرتبه واجبی و در عالم امکان جای داشته و از زمره عقول است. حتی در بعضی از سخنانش که مثل را متعلق به عالم اله دانسته، شارحان و مفسران آثار وی گفته‌اند که منظورش از عالم اله، همان عالم عقول است (نک: *الاسفار*، ۴۶/۲ و ۱۹۱/۵ و *مفاتیح الغیب*، ۴۲۴).

اما در بعضی از جاها، بر خلاف نظر افلاطون، تصریح می‌کند به اینکه مثل نوریّه از عالم امکان نبوده و وجودشان متباین، مستقل و خارج از وجود واجبی نیست. از این رو، حقیقتی غیر از حقیقت و وجود خداوند ندارند (نک: *الاسفار*، ۲۱۶/۵ و *مفاتیح الغیب*، ۴۳۶).

#### ۴. رابطه مثل با یکدیگر

ملاصدرا معتقد است که نظام موجود در عالم مثل، متناظر با نظام عالم حسّی در تمام انواع جوهری و عرضی است (نک: *الاسفار*، ۶۹/۲) هر قوه و کمال، هیأت و جمالی که در عالم محسوس یافت می‌شود در حقیقت، سایه و رقیقه عالم مثال است (نک: همان، ۷۷). پس رابطه مثل با یکدیگر، رابطه افراد محسوس هر نوع با افراد محسوس نوع دیگر می‌باشد و هیأت‌ها و نسبت‌ها و اشکال عارض بر افراد طبیعی، سایه، فرع و تنزل هیأت‌ها و نسبت‌های عقلی و معنوی موجود در عالم عقول و مثل نوریّه است (نک: همان، ۶۳). رابطه بین افراد طبیعی انواع، رابطه عرضی است، بنابراین، رابطه مثل نوریّه، با یکدیگر هم رابطه عرضی است، یعنی در یک رتبه وجودی و واحد بالعدد هستند و هیچ رابطه علی و معلولی بین آنها نیست. البته نه به این معنی که بعضی از مثل از بعضی دیگر کامل‌تر و شریف‌تر نباشند، بلکه برخی از مثل مانند مثال انسان، کامل‌تر از برخی دیگر مانند مثال اسب است، همان طور که در بین افراد طبیعی آنها در جهان محسوس، این گونه است (همان، ۶۳). بنابراین، همان طور که افلاطون گفت، بین مثل نوریّه رابطه بهره‌مندی، اشتراک و دفع حاکم است، یعنی بعضی از مثل با بعضی دیگر در برخی خصوصیات مشترک یا بهره‌مند از

دیگری بوده و در برخی از خصوصیات جدا و ممتاز از هم هستند. گذشته از همه اینها، ملاصدرا هنگام اقامه برهان بر اثبات وجود مثل نوریّه، تصریح می‌کند که بین مثل نوریّه، رابطه عرضی است نه طولی (نک: همان، ۷۱-۷۲).

پذیرش کثرت عرضی برای مثل، مستلزم چندین مفسده و محال است، زیرا هدف از طرح نظریّه مثل توسط افلاطون و ملاصدرا این بوده است که به یک نحوی مشکل ربط معلول مرکّب به علت کاملاً بسیط را حل کنند. در حالی که، اگر کثرت عرضی مثل را نپذیریم، لازم می‌آید عالم مثل نوریّه همانند عالم طبیعی، مرکّب از مثل ماهیات جوهریه و مثل ماهیات عرضیه شود و در نتیجه نه تنها مشکل صدور معلول مرکب از بسیط حقیقی حل نشده، بلکه با مضاعف کردن عوالم مرکّب، مشکل جدیدی هم پیدا می‌شود و آن اینکه چگونه در عالم عقول، ترکیب عرضی راه پیدا کرده است، زیرا اعراض، اعم از کثرت عرضی و وحدت عددی و ...، مختص به عالم طبیعی و موجودات مادی است و شیء تا ماده نداشته باشد هیچ گونه عرضی بر او عارض نمی‌شود. چگونه قابل تصور است مثل نوریّه‌ای که سراسر نور و مجرد از ماده و لواحق ماده‌اند، معروض اعراض واقع شده و تمایز عددی پیدا کنند. به بیان دیگر، کثرت عرضی، متوقف بر کثرت عددی است و لازمه عروض کثرت عددی یا هر نوع عرض دیگر، همراهی معروض با ماده و لواحق ماده است. حال آن که مثل نوریّه و عقول، نه ماده و نه لواحق آن را دارند. پس کثرت عددی نداشته و در نتیجه کثرت عرضی هم ندارند.

اما در عین حال از بعضی از سخنان ملاصدرا چنین برمی‌آید که وی منکر طبقه عرضیه عقول بوده و بر این باور است که بین مثل رابطه طولی است. به عنوان نمونه، هنگام رد سخنان شیخ اشراق در اثبات قالب بودن ارباب انواع بر اصنام خودشان، می‌گوید که مثل نوریّه، قالب و مثال برای افراد طبیعی نوع نیستند، زیرا لازم می‌آید که بین آن مثال نوری و افراد محسوس آن مشابَهت و مماثلت باشد، حداقل صفات جوهری هر کدام به ازای صفات جوهری دیگری و خصوصیات عرضی هر کدام به ازای خصوصیات عرضی دیگری، زیرا این حیثیات، حقیقی است نه اعتباری، پس باید این خصوصیات مختلفه در افراد مادی، مثل داشتن اعضا و جوارح در افراد حیوان، به یک نحوی در رب النوع هم باشد پس رب النوع هم مرکب می‌شود و دیگر بسیط

نیست و عقل مرکب عرضی از عقل بسیط طولی، یعنی عقل فعال صادر شده باشد و این ممکن نیست (نک: همان، ۶۰/۲) همچنین در جایی دیگر گفته است که تمام مثل نوریّه یک حقیقت واحد بسیطی هستند که هیچ اختلافی بین آنها نیست مگر به شدّت و ضعف تقدیم و تأخیر، کمال و نقص که در سلسله تشکیکی وجود است (همان، ۶۱).

##### ۵. رابطه مثل نوریّه با افراد طبیعی خودش

ملاصدرا بنا بر وحدت تشکیکی وجود، مانند افلاطون به چهار مرتبه وجودی، که رابطه طولی دارند، را قائل است: مرتبه وجود واجبی، مرتبه وجود عقلی، مرتبه وجود مثالی و مرتبه وجود طبیعی. بنابراین، هر مرتبه بالا نسبت به مرتبه یا مراتب پایین‌تر از خودش اصل، حقیقت، مقوم وجودی، علت فاعلی و غایت بوده و هر مرتبه پایینی نسبت به مرتبه یا مراتب مافوق خودش سایه، رقیقه، معلول و فرع است (نک: الاسفار، ۲۰۲/۵). مثل نوریّه هم چون از عالم عقول بوده، از این رو، اصل، حقیقت، علت و مقوم وجودی، حافظ بقا و تکرار افراد طبیعی نوع (نک: مفاتیح الغیب، ۴۴۷) و غایت آنها هستند (نک: الاسفار، ۴۴۰/۱ و ۷۹/۲ و الشواهد الربوبیّه، ۱۶۳).

از آنچه گذشت روشن می‌شود که ملاصدرا همانند افلاطون معتقد است که رابطه بهره‌مندی و علّیت و معلولیت بین هر مثال نوری با افراد طبیعی خود برقرار و افراد طبیعی هر نوعی از کمال وجودی مثال نوری آن نوع برخوردار و بهره‌مند است. همان طور که، هر معلولی بهره‌مند از کمالات وجودی علّت خودش بوده و هستی خود را از او دارد. منتهی مرحوم آخوند به شدّت مخالف است با اینکه مثل، الگوها و قالب‌های از پیش تعیین شده برای خلق آن نوع طبیعی باشند که خداوند آن نوع طبیعی و افراد مادی آن را از روی این قالب‌ها خلق کرده باشد (نک: الاسفار، ۶۰/۲).

##### ۶. رابطه مُثُل با خدا

همان طور که قبلاً گفته شد، ملاصدرا نیز بر این باور است که مُثُل نوریّه از زمره ما سوی و عالم امکان و خارج از ذات الهی، در مرتبه عقول و مبدعات است (نک: همین مقاله، جایگاه مُثُل در هستی). بنابراین، رابطه آنها با خدا، رابطه علّی و معلولی یا خالق و مخلوقی است.

اما در پاره‌ای موارد تصریح می‌کند که مثل نوریّه، وجودی مستقل و متباین با وجود حق نداشته و حقیقتی به غیر از حقیقت وجود خداوند ندارند (نک: الاسفار،

۲۱۶/۵) بلکه موجود به وجود خداوند و باقی به بقای او هستند، نه اینکه موجود به ایجاد او و باقی به بقای او باشند (نک: *مفاتیح الغیب*، ۴۳۶). از این رو، از عالم امکان و ما سوی محسوب نشده و صور علم الهی بلکه خود علوم الهی هستند (نک: *الاسفار*، ۲۰۲/۵).

همان طور که ملاحظه می‌شود، اضطراب و تعارض در این بخش از بحث مثل نیز در سخنان مرحوم آخوند مشاهده می‌شود.

#### ۷. ویژگی‌های مُثُل نوریّه

برخی از خصوصیات مُثُل که مورد تأکید صدرالمتألهین است، عبارت است از اینکه مثال نوری هر نوعی، واحد بالعدد بوده، یعنی هر نوع طبیعی یک فرد مجرد عقلانی به نام مثال نوری بیشتر نمی‌تواند داشته باشد که همراه با افراد طبیعی خودش در تحت همان حقیقت نوعیه و دارای ماهیتی مشترک می‌باشند، منتهی مثال نوری چون تام و کامل هست در تحقق خودش مستقل و قائم بالذات بوده (نک: همان، ۷۰/۲) و نیازی به ماده و لواحق آن ندارد، اما افراد طبیعی آن نوع به خاطر نقص، ضعف و سستی که دارند در تحقق خودشان مستقل نبوده و محتاج به ماده و عوارض مادی هستند (نک: همان، ۱۹۱/۵ و ۲۰۲) و اشکالی ندارد که بعضی افراد یک ماهیت نوعیه مجرد و بعضی دیگر مادی باشند (نک: *مفاتیح الغیب*، ۲۲۴ و *الاسفار*، ۶۲/۲).

از دیگر خصوصیات که مُثُل نوریّه را از افراد طبیعی هم‌نوع خود جدا می‌کند، این است که در مُثُل فساد، تباهی، زشتی، نقص و امثال آن راه نداشته بلکه ابدی، جاودانی و سراسر سرور و شادمانی هستند (نک: همان، ۷۷/۲) و چون از صقع ربوبی و عالم اله بوده‌اند، از این رو، احکام و جوب و تجرد بر آنها غلبه دارد (نک: *مفاتیح الغیب*، ۴۳۶).

#### ۸. راههای رسیدن به مُثُل نوریّه

ملاصدرا تنها راه رسیدن به مثل نوریّه را شهود مستقیم آنها و یگانه راه شهود مستقیم ایده‌ها را تزکیه، تهذیب نفس و زدودن آلودگی‌های مادی از آن می‌داند، زیرا مُثُل نوریّه، حقایق بسیط، نوری، مجرد، بدون هیچ کدورت و حجاب مادی هستند که به تمام ذات روشن و در نهایت نورانیت می‌باشند، اما پوشیدگی آنها بر ما به خاطر آغشتگی وجود ما به حجاب‌های مادی و جسمانی است که مانع از مشاهده مستقیم

آنها می‌شود. بنابراین، باید گسترش وجودی پیدا کرده و با تهذیب و تزکیه نفس از آلودگی‌ها و زنگارهای مادی، پا به جایگاه مجردات گذاشته و مجرد شده تا به دیدن بی‌واسطه آنها موفق بشویم (نک: *الاسفار*، ۵۰۴/۳) و در پی آن، حبّ و شور و عشق به آنها در ما پیدا شده و میل رسیدن به کمالات و مراتب برتر وجودی نیز در ما هر چه بیشتر تشدید و تأکید شود.

ملاصدرا همانند افلاطون بر روش شور و شوق برای مشاهده مثل و رسیدن به آنها، بیش از همه تأکید دارد و سایر روش‌ها و کارهایی نظیر تعلیم و تعلّم، مدرسه رفتن، دیالکتیک، تذکار، یادآوری، استدلال‌های منطقی و عقلی ... و حتی تهذیب نفس را زمینه و مقدمه برای شهود مستقیم مثل و پیدا شدن حبّ و شوق به آن کمالات برتر و رسیدن به آنها می‌داند (نک: همان، ۳۰۷/۱).

#### ۹. اشیای طبیعی دارای مثال نوری

ملاصدرا نه تنها برای هر نوع جسمانی، یک فرد کامل و تامّی در عالم ابداع قائل است (نک: همان، ۶۲/۲)، بلکه معتقد است که هر موجود طبیعی و محسوسی، اعم از جواهر و اعراض، در عالم ابداع دارای حقیقتی کامل، پاک، صاف، بدون عیب، فساد ناپذیر و ثابت است (همان، ۶۳)، زیرا همان حقایق موجود در عالم بالاست که به عالم پایین تنزّل و به خاطر وجود ماده و لواحق مادی در عالم محسوس، مکدر، آغشته به نواقص، کم و کاستی، ضعف و عیب گشته و فساد پذیر و ناپایدار می‌شوند (نک: همان، ۷۷).

اگر بپذیریم که برای تمام ماهیّات و صور نوعیّه طبیعی، فرد مجرد عقلانی به نام مثال نوری وجود دارد، لازم می‌آید که برای ماهیّات نوعیّه نامطبوع، قبیح، زشت، تباهی پذیر ... و حتی ماهیّاتی که صرفاً ذهنی و مخلوق او هستند و هیچ وجود خارجی ندارند، مثل سیمرغ، اسب تک شاخ و ... هم در عالم عقل، مثال نوری باشد. در حالی که، ملاصدرا تأکید کرد که در عالم عقل، جایی برای قبح، زشتی، شرارت و نامطبوعی نیست، بلکه آنجا سراسر سرور و شادمانی، نیکی و نور، خویشاوندی و بهشت است (نک: همان، ۵۲).

#### ۱۰. بررسی ادله ملاصدرا بر وجود مُثُل نوریّه

هر چند که ملاصدرا مانند شیخ اشراق براهین منطقی و استدلال‌های عقلی را که در انکار یا اثبات مُثُل اقامه شده است، احتجاجاتی دانسته که در گفت و گوهای جدلی

به کار گرفته می‌شوند و به همین دلیل کسانی که تکیه و اعتماد به آنها کرده‌اند، دچار تردید گشته و به توافق نرسیده و هر یک دیگری را لعن می‌کند (نک: ملاصدرا، الاسفار، ۳۰۷/۱؛ سهروردی، المشارع و المطارحات، ۶۳، ۴۵۳ و التلویحات، ۶۷-۶۸)، و معتقد است که این مسأله در گذشته یک امر استدلالی نبوده بلکه پیشینیان تنها از راه مشاهده مستقیم به وجود مُثُل پی برده‌اند (نک: مفاتیح الغیب، ۴۴۷، فلسفه اشراق بندهای ۱۷۰، ۱۷۱). از این رو، تنها راه رسیدن به مُثُل نوریّه را شهود مستقیم آنها می‌داند اما علیرغم همه اینها اقدام به اقامه براهین عقلی و منطقی برای اثبات مُثُل کرده است که پس از بررسی این دلایل، می‌توان همه آنها را در ضمن چهار برهان کلی و اساسی بیان کرد:

الف - برهان حرکت. همان برهان منقول از ارسطو است منتهی ملاصدرا با تقریر مخصوص به خود، آن را برای اثبات مُثُل نوریّه به کار گرفته است. به این بیان که، بنا بر حرکت جوهری، حرکت نه تنها در اعراض بلکه در ذات جوهر عالم طبیعی راه داشته و عین هستی آنها است، پس عالم طبیعی سراسر و به تمام ذات، در حرکت و بی‌قراری است و از آنجا که هر حرکتی باید منتهی به محرک غیر متحرک شود، علت هر جوهر مادی، امری ثابت است، زیرا در صورتی علت متجدد و متحرک باید متجدد و متحرک باشد که حرکت و تجدّد، عارض بر آن متجدد و نه عین ذات او باشد. نفس در حکم طبایع مادی است برای اینکه در فعل خود وابسته به ماده هست. بنابراین، ثابت نبوده و نمی‌تواند علت جوهر عالم طبیعی باشد، لاجرم علت آنها باید امر عقلی باشد که هم در ذات و هم در فعل خود مجرد از ماده و ناپایدار است (ملاصدرا، حاشیه بر شرح حکمة الاشراق، ۳۷۴، رسائل، ۳۵ و الشواهد الربوبیه، ۱۵۹).

همان طور که، ملاحظه می‌شود برهان حرکت فقط مبدأ مفارق را اثبات می‌کند، اما اینکه آن مبدأ مفارق از طبقه عرضیه عقول است یا از طبقه طولیه آن؟ یا اینکه آن مبدأ مفارق با افراد طبیعی خودش در تحت یک حقیقت نوعیه قرار دارد یا خیر؟ برهان در این باره نارسا، ناتمام و ساکت است.

ب - این برهان مبتنی بر کارهای متنوع و متعددی است که از موجودات مادی و صور نوعیه جسمانی صادر می‌شود به این تقریر که: موجودات مادی و صور نوعیه

جسمانی در انجام کارها و افعال خودشان مستقل نیستند بلکه به مشارکت ماده خود این کارها را انجام می‌دهند، زیرا ایجاد فرع بر وجود است، وقتی در اصل وجودشان محتاج به ماده هستند در صدور و انجام کارها که به طریق اولی به آن محتاجند. از طرف دیگر هر امر مادی برای تأثیرگذاری و انجام کار، نیاز به وضع و محاذات با طرف دیگر دارد. از این رو، موجودات مادی در معدومات نمی‌توانند اثر کنند، زیرا وجود ندارند، همچنین در مجردات هم نمی‌توانند اثر بکنند زیرا داشتن وضع و محاذات متوقف بر ماده داشتن دو طرف است حال آن که مجرد ماده ندارد و اگر بگوییم ماده خود آن فاعل مادی، واسطه برای وضع و محاذات با آن اشیائی است که در آنها اثر می‌گذارد، این هم درست نیست، زیرا بین هیچ شیء مادی و ماده‌اش، ماده‌ای دیگر واسطه نیست تا سبب برقراری وضع و محاذات بین آنها بشود، اما اگر بگوییم به طور مستقیم و بدون وساطت ماده‌های دیگر، در ماده خود اثر گذاشته است، این هم باطل است، زیرا فاعلی که بدون وساطت ماده کاری انجام بدهد مجرد است. در حالی که، ما آن را مادی فرض کردیم.

پس صورت‌های نوعیه جسمانی در ماده خود بی‌اثرند، اما از طرف دیگر در ماده آنها آثار و کارهای فراوانی می‌بینیم، فاعل آنها خود صورت‌های نوعیه طبیعی یا نفس نیستند، زیرا آنها نیز در فعل خود مادیند بلکه علت فاعلی آنها همان علتی است که خود صورت‌های نوعیه را ایجاد کرده است که موجودی مفارق، مجرد و عقلی است و نسبتی یکسان با تمام افراد آن نوع دارد (نک: *الشواهد الربوبیه*، ۱۶۱).

همان طور که می‌بینیم این استدلال نیز مانند استدلال قبلی اعم از مدعای ملاصدرا بوده و همان اشکالات وارد شده بر برهان قبلی، بر این برهان نیز وارد است.

ج - برهان سومی که ملاصدرا در *الاسفار و الشواهد الربوبیه* برای اثبات وجود مثل اقامه کرده است، یک برهان معرفت‌شناختی است. خلاصه سخنان وی این است که: شکی نیست ما علاوه بر انسان حسّی، کلی طبیعی انسان را که طبیعت به شرط لا است همراه با اعراض مادی مشاهده می‌کنیم و کلی طبیعی بر اساس اصالت وجود، موجود بالذات نیست، بلکه موجود بالتبع یا بالعرض و المجاز است. و همچنین کلیات عقلی و صورت‌های معقولی داریم که غیر از کلیات طبیعیند مثلاً انسانی را تعقل



می‌کنیم که بر همه افراد حمل می‌شود و به همین دلیل در قیاس با آنها به شرط لا نیست و به خصوصیات مادی هیچ یک از افراد نیز مقید نیست، زیرا در این صورت از حمل بر اشخاص دیگر بازمی‌ماند، البته این انسان غیر از کلی طبیعی نیز هست، زیرا کلی طبیعی ماهیت من حیث هی بوده و به رغم اینکه در افراد موجود است با هیچ تشخصی اعم از عقلی و حسّی همراه نیست و حال آن که انسان مورد نظر از تشخصی عقلی برخوردار است و این انسان مفارق عقلی که به دلیل مُدرک بودن موجود است یا در نفس یا در خارج است، اگر در نفس موجود باشد به دلیل قیام به نفس عرض خواهد بود و به دلیل اینکه بر جواهر خارجی به حمل هو هو حمل می‌شود، جوهر است و در این حال اجتماع عرض و جوهر لازم خواهد آمد و اگر در خارج از نفس باشد از دو حال خارج نیست یا قیام به یک جزء مادی از اجزای ماده دارد که این هم درست نیست، زیرا قیام صورت معقول به یک جزء مادی محال است. یا این که قیام به یک جوهر مجرد مفارق عقلی که خارج از نفس ماست، دارد. این فرض را هم ملاصدرا باطل می‌داند، زیرا گذشته از آن که تمام اشکالاتی که بر قیام آن به نفس وارد بود، بر قیام آن به موجود مفارق هم وارد است. اشکالات عدیده دیگری هم بر آن وارد است که طرح آنها از حوصله این بحث خارج است و چون هر سه فرض باطل است پس صورت‌های معقول، موجوداتی تام، عینی، مجرد، قائم بالذات و مستقل در خارجند (نک: الاسفار، ۷۰/۲-۷۲).

اشکال مهمی که بر این برهان وارد است این است که از جوهر بودن مدرک عقلی بر عرض نبودن آن و بر قائم نبودن آن به نفس و در نتیجه بر تحقق خارجی آن استدلال شده است. در حالی که، برای جوهر بودن مدرک عقلی از حمل آن بر جواهر خارجی استفاده شده و حمل در مدار قضیه است و قضیه در ذهن است. البته مفهوم قضیه اعم از آن که مطابق آن در خارج یا در ذهن باشد، معقول ثانی منطقی است و معقولات ثانی منطقی در محدوده ذهن هستند و چنین مفهوم و معقولاتی خارج از بحث است. لیکن، اصل حمل که مربوط به قضیه است، امری ذهنی است. اگر انسانی را که عقل ادراک می‌کند بر زید و بکر و عمرو حمل شود و قضیه را بسازد، در این قضیه موضوع، محمول و حمله که واقع می‌شود، همگی در دایره ذهن قرار دارند و قیام به ذهن دلیل بر عرض بودن آنهاست، پس جوهر بودن انسان عقلی که اساس استدلال صدرالمتألهین را شکل می‌دهد، ادعایی است که برهان بر آن اقامه نشده است.

با صرف نظر از اشکال فوق، اشکال وارد شده بر دو برهان قبلی هم بر آن وارد است که بر فرض تمامیت برهان مزبور، امری را که اثبات می‌کند اعم است از آن که عقول طولی یا عرضی باشد و در صورت عرضی بودن نیز اعم از این است که با افراد مادی در ماهیت متحد یا مختلف باشد، زیرا یک مخزن عقلی می‌تواند مصداق برای مفاهیم فراوانی باشد که به وجود جمعی و به نحو بسیط در آن موجودند و ذهن می‌تواند متناسب با حرکت جوهری نفس به بخشی از این مفاهیم نائل شود و مفاهیمی را که ذهن از این طریق با نظر به مبادی عالی به دست می‌آورد می‌تواند نسبت به موجودات طبیعی، ماهیت بوده یا اینکه با ماهیت قرین باشد. نظیر مفهوم علم که از واجب نیز انتزاع شده و بر مثل انسان نیز که در عالم طبیعت موجود است، صدق می‌نماید و در هنگام صدق بر انسان با ماهیتی خاص که همان کیف نفسانی است، قرین است (نک: جوادی‌آملی، ۲(ب) ۱/۴۴۵).

د - برهان امکان اشرف. این برهان یکی از استدلال‌هایی است که ملاصدرا برای اثبات مثل از آن استفاده می‌کند. به این بیان که، موجود اخس اگر در مرتبه‌ای از هستی یافت شد، موجود ممکن اشرف از آن باید قبل از آن موجود شود، چون موجود ممکن اشرف، در دریافت فیض وجود، نسبت به ممکن اخس، به وسائط و اسباب کمتری نیاز دارد. هنگامی که ما نظام شگفت، دقیق و پیچیده عالم مثال و عالم طبیعت (که برای موجود شدن علاوه بر امکان ذاتی، محتاج به ماده و لواحق ماده هستند) را می‌بینیم که وجود پیدا کرده‌اند، یقیناً همین نظام اگر در عالم عقل وجود داشته باشد، اشرف و افضل خواهد بود، زیرا صرف امکان ذاتی آن در دریافت فیض وجود کافی است. ملاصدرا به این گونه، از راه برهان امکان اشرف، وجود مثل نوریّه را اثبات می‌کند (نک: مفاتیح الغیب، ۷۶۰-۷۶۶).

یک اشکال جدی بر این برهان وارد شده است که در جریان اجرای قاعده امکان اشرف برای اثبات مثل، آیا وحدت ماهوی فرد مجرد با افراد طبیعی او شرط است یا شرط نیست؟ اگر بگوییم وحدت ماهوی آنها شرط است، اثبات وحدت ماهوی آنها بر اثبات امکان وقوعی فرد مجرد متوقف است و تنها امکان ذاتی ماهیت برای داشتن فرد مجرد یا امکان ذاتی فرد مجرد آن ماهیت برای وجود یافتن کافی نیست، بلکه علاوه بر آن، باید امکان وقوعی هم داشته و تنها در وجود داشتن آن تردید باشد، سپس از

وجود فرد مادی که علاوه بر امکان ذاتی و امکان وقوعی، از امکان استعدادی نیز برخوردار است، بر وجود فرد مجرد و اشرف آن، از راه این قاعده استدلال می‌شود. مشکل در همین اثبات امکان وقوعی فرد مجرد است، زیرا مثلاً ماهیت درخت دارای افراد طبیعی است و تردیدی نیست که وجود فرد مجردی برای درخت امکان ذاتی دارد، اما محال وقوعی است، زیرا درخت بودن وابسته به جسم است و جسم نمی‌تواند فرد مجرد داشته باشد یا بر عکس روح دارای فرد مجرد است و داشتن فرد مادی برای او امکان ذاتی دارد. لیکن، ممتنع و محال است که فرد مادی داشته باشد.

علاوه بر این زمانی یک شیء از افراد یک ماهیت محسوب می‌شود که آن شیء دقیقاً در محدوده همان ماهیت، نه کم و نه زیاد، بوده و آن ماهیت به طور کامل بر او منطبق باشد. اما هر چه که خارج از محدوده یک ماهیت باشد، از طرف عموم جنس قریب و از طرف خصوص فصل قریب، از افراد او محسوب نمی‌شود و صرف صدق برخی از کمالات و خصوصیات یک ماهیت، بر یک موردی، دلیل بر حمل آن ماهیت بر آن مورد به صورت شایع صناعی نمی‌شود. همچنین اگر برخی از کمالات فصل اخیر یک موجود مادی در جایی دیگر صادق بود نه تمام ماهیت آن، هرگز دلالت بر وحدت ماهوی آنها نمی‌کند. از این رو، تا وقتی که وحدت ماهوی فرد مجرد و مادی اثبات نشده است، به قاعده امکان اشرف نمی‌توان تمسک کرد.

اما اگر گفتیم که در اجرای قاعده امکان اشرف برای اثبات مثل، وحدت ماهوی فرد مجرد با افراد طبیعی آن ماهیت شرط نیست، در این صورت، این قاعده، فقط وجود فرد مجرد مفارق را اثبات می‌کند اعم از این که آیا آن فرد مجرد با افراد مادی، وحدت ماهوی دارند یا خیر؟ در حالی که، ملاصدرا معتقد است که وحدت ماهوی دارند و اثبات امر اعم مستلزم اثبات امر خاص نیست (نک: جوادی‌آملی، ۲/۴۳۲).

### نتیجه

ملاصدرا بهترین تفسیر و نزدیکترین نظریه را از مثل افلاطونی در بین متفکران و فیلسوفان مسلمان ارائه کرده است و ایراد برخی از صاحب نظران که گفته‌اند عبارات نقل شده از افلاطون بر مدار ماهیت است و حال آن که تفسیر آخوند از مثل بر اساس اصالت وجود است (نک: الاسفار، ۲/۶۱) و همین امر سبب شده است که ملاصدرا هم

مانند سایرین، فرضیه مثل را تأویل کند نه تفسیر (نک: همو، ۲(۱)/۳۴۳)، وارد نیست، زیرا قبلاً گفته شد که ظاهر سخنان افلاطون - دست کم درباره مثل - با رویکرد وجودشناسی و بر اساس اصالت وجود بوده (نک: افلاطون، تیمائوس، قطعه ۲۸ و جمهوری، کتاب ششم، قطعه ۵۰۷-۵۱۱) و از این جهت هیچ اختلافی بین تفسیر ملاصدرا و نظریه مثل افلاطونی نیست. منتهی به خاطر فاصله زمانی زیاد ما با افلاطون و عدم دسترسی به تمام آثار او، نقاط کور و مبهم در نظریه وی درباره مثل زیاد است. صدر المتألهین نه تنها بسیاری از این نقاط کور و مبهم را روشن نکرده، بلکه تأثیرات عمیق آموزه‌های عرفانی به ویژه نظریه اعیان ثابته، در روح و اندیشه‌های وی، سبب شده است که در برخی موارد به خصوص در *مفاتیح الغیب* و *جلد ششم/سفر*، از مثل افلاطونی بسیار فاصله بگیرد و مثل را از صقع ربوبی و مرتبه وجود واجبی بداند نه از عالم امکان (نک: *الاسفار*، ۲۱۶/۵ و *مفاتیح الغیب*، ۴۳۶). همچنین درست است که ملاصدرا به پیروی از افلاطون، با طرح نظریه مثل بسیاری از مشکلات معرفت‌شناسی را حل می‌کند، اما در عوض، باعث پیدایش دشواری‌های وجودشناسی جدیدی می‌شود (نک: بخش پیشین مقاله).

در پایان باید گفت که نظریه مثل در ابتدا کاملاً پخته و مبین نبوده، اما توانسته است مشکل شناخت‌شناسی در محسوسات و جزئیات را حل کند و به تدریج از ابهامات و نواقص آن کاسته شده و به صورت یک نظریه پخته علمی درآید که اوج آن در عرفان تحت عنوان اعیان ثابته یا اسمای حسناى الهی به چشم می‌خورد. مرحوم آخوند نیز به این امر کاملاً توجه داشته و اضطرابات و تعارضات ظاهری که در سخنان وی در اینجا مشاهده می‌شود، ناشی از همین امر است که خواسته است با ارائه تفسیر عقلانی جدید و وجودشناسی از مثل و مستدل کردن آن، چهره‌ای کامل از مثل را در اختیار مخاطبان قرار دهد، اما از آنجا که مسأله مثل بیشتر یک مسأله عرفانی است تا فلسفی و عقلی، ظاهراً در این امر زیاد موفق نبوده است، زیرا دلایل عقلی که او برای اثبات وجود مثل اقامه می‌کند ناتمام، نارسا و اعم از مدعای اوست و به وسیله براهین مذکور، تنها موجود مجرد عقلی به عنوان واسطه در فیض و مدبر موجودات طبیعی اثبات می‌گردد و این اعم است از اینکه آن موجود مجرد عقلی از سلسله طولیه عقول است یا از سلسله عقول عرضیه، همچنین اگر از سلسله عرضیه

عقول می‌باشد باز اعم است از اینکه با افراد طبیعی در تحت تدبیر خودش وحدت ماهوی دارد یا خیر؟ بدیهی است که اثبات امر اعم، مستلزم اثبات امر اخص نیست. اما اگر بگوییم که وجود ارباب انواع و مثل نوریّه با دریافت‌های عقلی میسور نیست، بلکه با ادراک‌های شهودی و دریافت‌های ذوقی قابل درک است. همان طور که، هم افلاطون و هم ملاصدرا بر این باور هستند (نک: *الاسفار*، ۳۰۷/۱ و ۵۰۴/۳). با این بیان، مسأله مثل، از حوزه فلسفه خارج شده و دیگر از زمره مسائل آن محسوب نمی‌شود و وارد حوزه عرفان می‌گردد، زیرا مسائل فلسفی و حل آنها صرفاً بر عقل و دریافت‌های آن متکی می‌باشد.

ناگفته نماند همان اندازه که دلایل موافقان برای اثبات مثل کافی و تام نیست، دلایل مخالفان هم به همان اندازه در ردّ و انکار آنها ناکافی و ناتمام است که اگر خدا بخواهد در آینده در ضمن یک بحث مستقل به بررسی آن خواهیم پرداخت.

### فهرست منابع

۱. قرآن مجید.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء*، الالهیات، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۵ ه. ق.
۳. ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی [شرف]، نشر گفتار بهران، ۱۳۶۷ ه. ش.
۴. استرآبادی، محمدباقر [میرداماد]، *القبسات*، به کوشش مهدی محقق، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۴ ه. ش.
۵. افلاطون، *نوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی - رضا کاویانی، انتشارات ابن سینا، ۱۳۸۰ ه. ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۶ ه. ش.
۷. همو، *شرح حکمت متعالیه*، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۲ ه. ش، چاپ اول.
۸. راسل برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، چاپ ششم.
۹. سبزواری، ملاحادی، *شرح منظومه حکمت*، مؤسسه انتشارات دارالعلم، قم، ۱۳۶۶ ه. ش.

۱۰. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ۱۳۷۹ ه. ش.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین [شیخ اشراق]، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، با تصحیح و مقدمه‌های هانری کرین، ۱۳۷۲.
۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد [ملاصدرا]، الاسفار الاربعه، انتشارات مصطفوی، قم.
۱۳. همو، الشواهد الربوبية، چاپ سنگی.
۱۴. همو، مفاتیح الغیب، مصحح: محمد خواجوی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مرداد ۱۳۶۳ ه. ش.
۱۵. همو، رسائل ملاصدرا (رساله الحدوث).
۱۶. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، کتابخانه محمودی، تهران، چاپ سنگی.
۱۷. طباطبائی، محمدحسین، نهاية الحکمة، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ ه. ش.
۱۸. فارابی، ابونصر، الجمع بین رأی الحکیمین، دارالمشرق، مصحح البیرنصری نادر، چاپ سنگی.
۱۹. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۵ ه. ش.
۲۰. کرسون، آندر، فلاسفه بزرگ، ترجمه کاظم عمادی، بنگاه مطبوعاتی صفی‌علیشاه، ۱۳۶۳ ه. ش.

## **Study of Platonic ideas and its reasons in Sadra's philosophy**

**Ahmad Beheshti**

*Professor of Tehran University*

**Habiballah Danesh shahraki**

*Ph.D Student of Tehran University*

### **Abstract**

The problem of ideas is one of the most important subjects in ontology. Its origin comes back to pre-Socratic thinking. But he was Plato that for the first time and ontological viewpoint.

This approach is a deeply scientific one and is the foundation of Plato's philosophy.

Even though, until now the subject of ideas has remained as a complex problem of Divine theology. Every one has his commentary about it.

Meanwhile, Muslim philosophers have presented a specific view about it. Sadra also had deep consideration about this subject. He claimed that his interpretation is the best one. He believes that for understanding the ideas, we should recognize it. Intuitively. Sadra thinks this is the main themes of Plato's intention but Sadra also have some argument for justifying the ideas.

We believe that Sadra's interpretation of platonic ideas is an authentic interpretation but some elements of Sadra's philosophy such as Islamic mysticism cause that he can't solve the problem of ideas.

We hold that the problem of ideas has some kind of mystical foundation and it is very difficult to be solved in philosophical sphere.

**Key words** Intellect, Intellectual ideas, Platonic ideas, Sadra and philosophy.

**Bibliography**

1. Holy Qora'n
2. Avicenna, Alshafa, Marashi-library, Qom, 1405 A.Q.
3. Aristotle, Metaphysic, translated by Dr Sharaf, Sharaf, Tehran, 1367, A.H.
4. Plato, works of Plato, translated by lotfi and kavyani Tehran, 1380, A.H.
5. Javadi-Amoli, Rahigh-maktoom, Qom, Asra, 1370, A.H.
6. -----, commentary of hekmat-e-motaalieh- Qom,Asra.
7. Russell, B., History of western Philosophy, translated by Najaf-Daryabndari, 2Vols.
8. Sabzawari, Molla Hadi, Commentary of Manzoomeh, Daral- elm, Qom, 1366 A.H.
9. Sajadi, J, Dictionary of Sadra philosophical, terms, Tehran 1379, A.H.
10. Suhrawardi, Sh., The complex works, Commentary and edited by Corbin, 1372. A.H.
11. Shirazi, Molla Sadra, Aḷ Afar, al Arable, Qom.
12. -----, Mofatih – al – Ghail, edited by Khawjavi, Anjoman hekmat, 1363. A.H.
13. -----, Aḷ rasael, Resalat- el- Hoduth.
14. Shirazi, Ghotbodin, Commentary of Hekmat al- Aleshragh, Mahmoodi- Library, Tehran.
15. Tabatabaaii, M. , Nahayat- al-Hekmah, Imam Khomeini institute, 1378. A.H.
16. Farabi-A, Aljame bain Raie al- Hakimain, Daral - mashregh edited by Albir.
17. Kapleston.F,A, History of philosophy, translated by mojtabavi, Tehran, 1375. A.H.
18. Kerson. A, Great philosophers, translated by Emadi, 1363. A.H.
19. Mirdamad, M, Al - Qabasat, edited by Mahdi- Mohageg, Tehran university press, Tehran, 1374. A.H.