

بررسی و نقد دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا درباره جایگاه مثل در نظام هستی

محمد ذبیحی^۱

چکیده:

مثل افلاطونی از دو منظر هستی و شناخت آن مجادلات پدیده‌های را بین موافقان و مخالفان آن برانگیخته است. سه فیلسوف بزرگ جهان اسلام، ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا نه تنها در مسأله مثل یکسان نمی‌اندیشند، بلکه دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا در تقابل جدی با نظر ابن سینا است. ملاصدرا که مدعی است تاکنون کسی را ندیدم که همانند به این امر پرداخته باشد و این فضل و تأیید الهی بر من است کوشیده است با طرح دلایل سه گانه، کاستی‌های دلایل اشراقی را جبران نماید. پژوهش پیش رو همراه با گزارش، نقد و بررسی دلایل شیخ اشراق و ملاصدرا درباره مثل افلاطونی دربی بیان این ادعا است که دلایل اشراقی و صدرايي هردو ناتوان از پاسخی روشن برای این پرسش است که جایگاه مثل، نقش و کارکرد آن در نظام هستی چیست؟

کلمات کلیدی:

هستی، مثل افلاطونی، شیخ اشراق، ملاصدرا.

۱. دانشیار، دانشگاه قم

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۱/۱۱/۲۵.

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۱/۱

پیشگفتار

اگر فلسفه‌ورزی کوششی عقلانی برای باز شناسی واقعیت از غیر واقعیت است، مدار فلسفیدن فیلسوف از آن جهت که فیلسوف است بر محور نظام علی و معلولی است و شناخت هر یک از علت و معلول، ضلع تکمیل‌کننده نظام فلسفی وی است، از این رو طراحی، نظریه‌پردازی و در نهایت نفی یا اثبات یک رأی فلسفی در گروه سه عنصر علت، معلول و شناخت آنها است و ایده مثل افلاطونی نه تنها استثنایی در این قاعده نیست، بلکه گواهی قطعی از دلمشغولی‌های افلاطون در جهت ارایه تصویری روشن از بیان سلسله مراتب هستی و شناخت آنها است، هرچند مستندات تاریخی بیانگر این حقیقت است که اصل نظریه مثل ریشه در حکمت سقراطی دارد، بهر روی تأکیدات سقراط در محاورات به جای مانده از وی، بر وجود حقایقی غیر محسوس، افزون بر فزون ساختن موجودات هستی، دائره معرفتی جدیدی را رقم زد و سبب شد که شاگرد او افلاطون به تدوین و تنظیم ایده‌ای روی آورد که اساس حکمت افلاطونی شد.

طراحی ایده مثل که از سویی راهی برای برون رفت از اشکالات شناخت اشیا و از سویی دیگر در پی یافتن مبداهای ثبات برای موجودات متغیر بود، چندان طولی نکشید که در هر دو عرصه یافتن مبدأ و شناخت اشیا همراه با دشواری‌های بسیار شد به گونه‌ای که شاگرد افلاطون، ارسطو مدعی شد که: این سخن که ایده‌ها الگو هستند و اشیا دیگر از آنها بهره‌ورند سخنی تهی و تشبیهی شاعرانه است. (ارسطو، ۱۳۷۸، a، ۱۰۸۰، ص ۵۱۵) و چنان‌که در بخش نقد و بررسی خواهد آمد، از نظر ارسطو طرح ایده مثل در هیچ یک از دو عرصه هستی و شناخت آن نه تنها کمکی برای حل مشکلات نکرد، بلکه ابهامات و اشکالات فزون تری را در پی آورد.

اصرار افلاطون برای اثبات ایده مثل و تأکید ارسطو بر نفی آن پایه گذار اختلافی گسترده و دامنه‌دار گردید و این اختلاف بعدها در دنیای اسلام هم میراث داران جدی پیدا کرد، از سویی ابن سینا با ارایه استدلال، مثل افلاطونی را ابطال نمود (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۱۰) و در سوی دیگر این مخالفت جدی، شیخ اشراق و بعد از او ملاصدرا با تمام قد به دفاع از ایده مثل پرداخته‌اند تا آنجا که ملاصدرا گفت: کسی را ندیدم که به (مانند من) این امر پرداخته باشد. این فضل و تأیید و الهام حق تعالی بر من است. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۱۳) و در همین زمینه گفتار ملاصدرا در حاشیه شرح حکمه الاشراق (ص ۲۵۱) سزاوار توجه است: «و لا أعرف أحداً فی وجه الارض فی هذا الزمان و لا فی اعصار المتقادمه خلاء عهد السابقین الأولین من له اطلاع علی کنه هذه المسأله.» بدون تردید درستی یا نادرستی ایده مثل افلاطونی در موارد متعددی از مسائل فلسفی تأثیر گذار است واکاوی دقیق تر دیدگاه موافقان و مخالفان همراه با نقد و بررسی آن به پژوهشگران و

علاقمندان مسائل فلسفی کمک می‌کند تا با اطمینان بیشتری در خصوص نتایج و پیامدهای نظریهٔ مثل افلاطونی به داوری بنشینند، پژوهش حاضر با ارائه دیدگاه دو فیلسوف بزرگ دنیای اسلام که هر یک به سهم خود دفاع جدی از این نظریه نموده‌اند، تلاش دارد با بیان دلایل مثل افلاطونی از نگاه این دو فیلسوف، نقد و ارزیابی آن به این مسأله اساسی بپردازد که بنا به فرض وجود موجوداتی غیر محسوس که عهده دار وظیفهٔ رب النوعی‌اند، جایگاه ارباب انواع در سلسله حلقات هستی کجا است و ارتباط مثل با وجود یا موجودات برتر چگونه است، قبل از پرداختن به بیان دو دیدگاه اشاراتی، بسیار کوتاه به انگیزه یا انگیزه‌های روی آوری افلاطون به ایدهٔ مثل و در نهایت پای فشاری بر آن خالی از لطف نیست.

چنان‌که در صدر این پیش‌گفتار آمد خرد ورزی فیلسوفان برای کشف واقعیت، وظیفه‌ای ذاتی است که فیلسوف عهده دار آن است نگاهی گذرا به سیر تاریخی این تلاش‌ها نشانی روشن از دغدغهٔ اندیشمندان است، اگر طالس نخستین فیلسوف یونانی آب را به عنوان مادهٔ اصلی جهان، رمز بقای دیگر موجودات می‌دانست و اگر آناکسیمنس نقش اولیه حیات را به هوا و فیثاغورث به اعداد داد و اگر هراکلیتس آتش را عنصر اساسی هستی و ثابت خلقت می‌دانست و اگر در فلسفه‌اش همه کثرات را به آتش ارجاع می‌داد و بر این باور بود که آتش با انقباض تبدیل به رطوبت و با فشردگی رطوبت تبدیل به آب می‌شود و با انباشت و انجماد، آب و خاک را پدید می‌آورد و در هر تغییری همین فرآیند شکل می‌گیرد و در تمام حالات آتش همواره ثابت است. (ارسطو، ۱۳۷۸، 1607A5، ص ۳۷۴) همه این آراء، گواهی روشن بر دلمشغولی دانشمندان برای کشف واقعیت و شناخت حقایق هستی و پیوند آنها با یکدیگر است.

روند پی‌جویی‌ها برای تصویری روشن از مبدأ هستی و بیان چگونگی وحدت و کثرت در گذر زمان نه تنها متوقف نشد، بلکه با شدت فزون‌تری ادامه یافت و در سلسلهٔ فیلسوفان یونانی پارمنیدس به همراه شاگردش زنون و استادش کزنوفانس پایه گذار مکتب الیایی شدند، مکتبی که ثبات و وحدت را اساس کار و حرکت را امری موهوم و تغییر و تحول را غیر ممکن می‌شمرد و بعدها در مقابل آنان ارسطو دکتترین فلسفهٔ خود را بر مبنای تمایز ماده و صورت بنا نهاد و با بیان چگونگی تغییرات و تحولات در درون اشیا مدعی شد که نظریهٔ محال بودن تغییر در فلسفه بعد از پارمنیدس پذیرفته نشد. (راسل، ۱۳۷۳، ص ۹۷) در میانه این دو دیدگاه نقش افلاطون به عنوان یکی از بزرگترین فیلسوفان یونانی قابل توجه است او برای توجیه کثرات طراح نظریه مثل شد و بر این باور بود که تغییرات جهان مادی سایه‌ای از واقعیات ثابت و پایدار عالم بالا است و تغییرات که ظهور و بروز آن در پدیده‌ها، محسوس است چندان واقعی نیستند و بهره وجودی آنها چیزی جز

توهمات ما نیست «جزیی محسوس از این جهت که جزئی است و دقیقاً در جزئیتش ملحوظ است غیر قابل تعریف و ناشناختی است و حقیقتاً واقعی نیست.» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۰)

بهر روی اینکه علت روی آوری افلاطون به ایده مثل با نگاهی هستی‌شناسانه یافتن مبدأ یا مبادی ثابت برای متغییرات جهان بوده است یا از منظر معرفت‌شناسی در پی رهایی از اشکالات پیرامون شناخت اشیا بوده است و از جمله بیان توجیه علم الهی قبل از ایجاد اشیا، هیچ یک از این انگیزه‌ها نافی یکدیگر نیست، لیکن پرسش این است که آیا افلاطون و بعد از وی طرفداران نظریه مثل توانسته‌اند در عرصه هستی و شناخت آن و در زمینه مسائل الهیات به معنای خاص، پاسخی درست برای اشکالات و ابهامات ارائه کنند؟

معنای لغوی و اصطلاحی مثل

مُثَل جمع مثال و معادل انگلیسی آن Idea (ایده) به معنای تصور، اندیشه، عقیده، معنا و نمونه است، مثل در اصطلاح عام و رایج آن به معنای وجود حقایق جوهری، ثابت، کلی است که در عالمی غیر محسوس به طور مستقل حاضرند و عهده دار تدبیر افراد مادی نوع خود هستند. سزاوار یادآوری است که مثل نزد شیخ اشراق، بر مثل معلقه هم اطلاق می‌شود و تفاوت این دو در جای خود تبیین شده است و در اینجا مقصود از مثل، مثل نوری است، قطب الدین شیرازی شارح حکمه الاشراق (ص ۲۵۲) نامگذاری شیئی را به مثال، دو گونه ارزیابی می‌کند: گاهی اطلاق مثال به چیزی به جهت سنجش و ملاحظه مدارک جسمی ما است و گاهی به جهت نگاه به واقع و نفس الامر است، اگر معیار نامگذاری ادراک حسی ما باشد مُمَثَل نزد ما اصنام و اجسام مادی‌اند و ظهور و پیدایی آنها از حقایق نوری که مثال آنها شمرده شده‌اند بیشتر است، هر چند به لحاظ واقع، انواع مادی پرتو و ظل آن حقایق‌اند، لیکن چون انواع طبیعی نزد ما ملموس‌تر و دارای وضوح بیشترند به آن حقایق نوری مثال گفته‌اند و چنان‌چه معیار نامگذاری ملاحظه واقع و نفس الامر باشد نسبت اجسام مادی به حقایق عقلی مانند نسبت وجود ذهنی به وجود خارجی است، یعنی چنان که وجود ذهنی حکایت وجود خارجی است، اجسام و انواع مادی نیز رقیقه حقایق نوری‌اند و به جهت ضعف افراد مادی نوع نسبت به آن حقیقت نوری، حقیقت نوری مُمَثَل و نوع مادی مثال آن نامیده شده است.

عوالم هستی

از آنجا که رب النوع و افراد مادی آن هر یک ویژگی‌های خاصی دارند و جایگاه آنها در ساحتی جدای از یکدیگر تعریف شده است، برای شناخت جایگاه هر یک از ارباب انواع و افراد مادی آن، اشاره‌ای بسیار کوتاه به عوالم هستی ضروری است. شیخ اشراق در مقدمه کتاب *حکمه الاشراق* آورده است: «و الکل قائلون بالعوالم الثلاثة» شارح قطب الدین شیرازی در شرح *حکمه-الاشراق* (ص ۲۰) می‌گوید: «کل یعنی حکما متقدم و متأخر همه اتفاق دارند که عوالم هستی سه تا است عالم عقل، عالم نفس و عالم جرم و باورمندی به این عوالم سه‌گانه از منظر فیلسوفان موحد هم‌تراز با اعتقاد آنان به توحید شمرده شده است.» البته مشائیان چنان که در جای خود بیان شده است قائل به دو عالم عقل و عالم ماده اند و عالم مثال را قبول ندارند، عالم ماده از نظر اینان شامل ماده فلکی و ماده عنصری است و نفس خواه فلکی و خواه سایر نفوس دیگر همه در عالم ماده قرار دارد و عالم ماده تحت تدبیر عقل فعال قرار است.

در این میان دیدگاه شیخ اشراق در خصوص عوالم هستی قابل توجه است، از نظر وی عوالم هستی چهار تا است:

- ۱- عالم انوار قاهره که ظرف وجودی عقول طولی و عرضی است.
- ۲- عالم انوار مدبره، ظرف وجودی نفوس مدبره.
- ۳- عالم برزخان که جایگاه اجسام عنصری و فلکی است.
- ۴- عالم صور معلقه که از آن با نام‌های، عالم خیال، عالم مثال و اشباح مجرده نیز یاد شده است. (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۳۲)

فارغ از نامگذاری‌های شیخ اشراق، در این جهت که همه حکما بر عالمی پیراسته از ماده و لوازم آن تصریح دارند، نزاعی بین حکمای موحد نیست و پذیرش حقایق نوری مجرد نه تنها همراه با محذور نیست، بلکه وجود عالم عقلی مورد اتفاق همه است. اینک پرسش اساسی که این پژوهش در پی آن است این است که با توجه به این اصل پذیرفته شده نزد حکیمان مسلمان که در نظام هستی وجود هیچ موجودی عبث و بیهوده نیست و موجود معطل در جهان وجود ندارد و هر موجودی در جهان یا فعال است یا منفعل و یا به دلیل داشتن جهات متعدد توانایی قبول و فعل دارد، جایگاه و نقش مثل افلاطونی در منظومه هستی چیست؟

دلایل شیخ اشراق

شیخ اشراق برای اثبات مثل نوری سه دلیل ارائه نموده است، او در دلیل اول که نشان از مخالفت وی با ابن سینا است می‌گوید: این که مشائیان قوای طبیعی را جواهر و مبدأ آثار می‌دانند گفتاری نادرست است چه اینکه قوای طبیعی عرض‌اند و عرض توانایی ایجاد صور را ندارد و در همین راستا اگر کسی مدعی شود که مبدأ تغییرات و تحولات در افعال نباتی نفس انسانی است، پاسخ می‌دهد چون نفس از تدبیرات و تغییرات پدید آمده در افعال نباتی غافل است و عالم به آنها نیست، نمی‌تواند مبدأ آثار متفاوت باشد، بناچار باید پذیرفت مبدأ آثار متفاوت رب النوع افراد طبیعی است. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۹ - ۴۵۵)

دلیل دوم شیخ اشراق برای اثبات مثل افلاطونی سود جستن از قاعده امکان اشرف است، (شیخ اشراق، بی تا، ص ۳۶۷، بی تا) اگر ممکن اخسی در جهان وجود دارد باید قبل از آن ممکن اشرف موجود باشد، شیخ اشراق ضمن مهم دانستن این قاعده برهان را این‌گونه تقریر می‌کند: «تحقق ممکن اخس در جهان چهار تصویر دارد که سه فرض آن که ممکن اخس قبل از ممکن اشرف باشد نادرست است بناچار یک فرض باقی می‌ماند و آن این که ممکن اشرف باید قبل از ممکن اخس موجود بوده باشد، چنان‌چه ذات بسیط از جمیع جهات مقتضی ایجاد ممکن اخس باشد در او جهت دیگری که مقتضی تحقق ممکن اشرف گردد یافت نخواهد شد، از این رو تحقق ممکن اشرف چهار فرض دارد، ممکن اشرف با وساطت ممکن اخس از واجب تعالی صادر شود، فرض دوم این که ممکن اشرف بدون وساطت از واجب صادر شود، فرض سوم صدور ممکن اشرف با وساطت و بدون وساطت امکان تحقق نداشته باشد و در نهایت ممکن اشرف قبل از ممکن اخس موجود شده باشد، از چهار فرض پیش گفته فرض اول باطل است چون لازم می‌آید معلول (ممکن اخس) برتر از علت خودش باشد، فرض دوم درست نیست چون لازم می‌آید از ذات واحد بسیط دو شی صادر شود و فرض سوم نادرست است چون عجز واجب تعالی از صدور ممکن اشرف را در پی دارد، بناچار فرض چهارم درست است که قبل از ممکن اخس، ممکن اشرف صادر شده است.» (همان)

دلیل سوم شیخ اشراق این است که جهان آفرینش اتفاقی نیست و علت تحقق موجودات صرف تصور نفوس حرکت دهنده افلاک، عنایت مشائیان و صورتهای نقش بسته در انوار قاهره و همچنین صورتهای عارض از یک نور قاهر که از انوار قاهر دیگر عارض شده‌اند نیست، بنابراین، باید پذیرفت که برای هر یک از انواع مادی رب النوعی مجرد و مستقل وجود دارد، (همان، ص ۳۴۹) نقد دلایل سه گانه شیخ اشراق پس از ارائه دلایل ملاصدرا می‌آید.

دلایل ملاصدرا برای اثبات مثل

ملاصدرا که دلایل شیخ اشراق را وافی به مقصود نمی‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۵۹) خود با ارایه سه استدلال در پی این است تا ایدهٔ مثل افلاطونی را اثبات کند، او نخست از راه برهان حرکت چنین استدلال می‌کند، صور طبیعی اجسام مبدأ حرکت مقولاتی نظیر این، کم، کیف و وضع است و حرکت در اعراض تابعی از حرکت در جوهر شی است و از آنجا که هر حرکتی نیازمند محرکی غیر متحرک است، اگر مبدأ مباشر حرکت خود متحرک باشد، منجر به تسلسل می‌شود، بنابراین، عامل حرکت در طبیعت شی جوهری عقلی و مفارق است و این جوهر عقلی که مقوم نوعی طبیعی و مدبر آن است با طبیعت نوعیه اتحاد معنوی دارد.

برهان دوم ملاصدرا بر اثبات مثل افلاطونی از راه ادراک است. (همان، ص ۱۶۰) طبایع نوعیه وجودی حسی و عقلی دارند و درک ما از آنها گاهی همراه با عوارض است نظیر درک افراد انسان و گاهی طبیعت بدون عوارض و من حیث هو هو مدرک می‌شود نظیر کلی طبیعی که لا بشرط است و در نهایت گاهی درک ما از انسان به گونه‌ای است که قابل صدق بر کثیرین است، ملاصدرا می‌گوید: «این انسان کلی که معقول ما است وجودی جوهری و مستقل دارد و چنانچه تنها وجود ذهنی داشته باشد لازم می‌آید موجودی که جوهر است عرض باشد، از این رو انسان کلی که همان مدبر نوع است تحقق خارجی دارد.

دلیل سوم اثبات مثل از راه اجسام است، آثار موجود در اجسام نیاز به مبدأ دارند، مبدأ آنها صورت طبیعی خود شی نیست چون صورت طبیعی حال در ماده است و شی مادی در شرایطی می‌تواند تأثیر گذاری داشته باشد که همراه با وضع و محاذات باشد و پیدا است که شی خودش با خودش نمی‌تواند وضع و محاذات داشته باشد، و همچنین، مبدأ آثار نفوس انسانی نیست، چون نفوس اگر چه مادی نیستند، لیکن تعلق به ماده دارند و تأثیر گذاری آنها محذور پیشین را در پی دارد، بناچار باید پذیرفت که مبدأ آثار متفاوت در اجسام، عقلی مفارق است.

اشکالات ملاصدرا بر شیخ اشراق

ملاصدرا درباره دلایل شیخ اشراق می‌گوید: منها عدم بلوغها حد الإجداء حیث لم یعلم من تلك الأقوال أن هذا الأنوار العقلية أهي من حقيقه أصرامها الحسية. (همان، ج ۲، ص ۵۹) دلایل شیخ اشراق دربارهٔ مثل افلاطونی آن چنان نیست که مفید این باشد که این انوار عقلی با حقیقت اصنام مادی از جهت نوع برابر و یکسان باشند، ملاصدرا که همواره از سهروردی با فرزانی و بزرگی یاد می‌کند در عین اینکه به ایدهٔ مثل هم وابستگی شدیدی دارد، دلایل شیخ اشراق را ناکافی می‌داند،

از این رو خود او کوشیده است دلایلی که آنها را دلایل مشرقیه نامیده است، (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۵۹) ارایه و ایده مثل را که از نظر او در غایت جودت و لطافت است (همان) اثبات نماید، تا اینجای از گفتار روشن است که از منظر ملاصدرا دلایل ارایه شده از سوی سهروردی توان اثبات مثل افلاطونی را ندارد، ملاصدرا که کاستی اساسی براهین شیخ اشراق را نبود پیوند منطقی بین اثبات موجود عقلی و رب النوع بودن آن برای افراد مادی می‌داند، برای خلاصی از این اشکال اساسی تمسک به حمل جسته و می‌گوید: «فالتبعية ينتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلانی و جوهر متحد هیولانی فلا محالة يكون الطبيعة متحدة الوجود بذلك الجوهر اتحاداً معنوياً، يكون ذاتها ذاته و فعلها فعله مع كونه عقلياً و كونها حسيه.» (همان، ص ۱۶۰)، طبیعت از جوهر عقلانی و جوهر متحد مادی تشکیل یافته است و هر دو از جهت وجود متحد به اتحاد معنوی‌اند به گونه‌ای که ذات طبیعت، ذات جوهر مفارق و فعل طبیعت، فعل جوهر عقلی است، در بخش نقد و بررسی، استواری یا نا استواری، استدلال‌های ملاصدرا بیان خواهد شد.

نقد و بررسی جایگاه مثل در نظام هستی

چنان که گذشت ملاصدرا دلایل شیخ اشراق را درباره مثل افلاطونی وافی به مطلوب ندانست و خود سه دلیل بر اثبات مثل ارائه نمود، اینک با توجه به اشکال اساسی ملاصدرا بر دلایل شبخ اشراق و این که آیا اشکال یاد شده بر خود او وارد است یا نه؟ پرسش‌ها و ابهامات پیرامون ایده مثل را در چند محور پی می‌گیریم.

الف: نخست این که آیا مدعیان و طرفداران ایده مثل با طرح آن به آنچه در پی آن بودند رسیده‌اند یا نه؟ چنان که اشارت رفت، ایده مثل فرآیند کاستی‌های دو نگاه افراطی و تفریطی به نظام هستی بود، ایده‌ای که هر دو نظریه ناپایداری مطلق اشیا و ثبات آنها را نادرست می‌دانست و افلاطون تلاش داشت تا ضمن بیان تصویری روشن از ساحات هستی و توجیه کثرات آن، مبادی ثابت و واحدی برای کثرات ارایه نماید، لیکن کاستی اساسی که ایده مثل افلاطونی از آن رنج می‌برد، همان نوع نگاه افراط و تفریط گرایانه‌ای است که افلاطون معترض آن بود و در نهایت خود گرفتار آن شد، زیرا به لحاظ پیامد و نتایج تفاوتی بین دیدگاهی که همه اشیا را ثابت و پایدار می‌داند و دیدگاهی که تمامی حرکات اشیا را توهمی می‌شمارد نیست، تنها تفاوت این است که افلاطون برای این حرکات پنداری مبادی ثابت و کلی در آن سوی عالم در نظر گرفت و این تفاوت نه تنها حل مشکل نمی‌کند، بلکه دشواری را در دو عرصه اصل هستی و شناخت آن دو چندان می‌سازد، افلاطون بجای اینکه تغییرات و تحولات را در این سوی عالم جستجو کند، تمامی تلاش

خودش را متوجه عالم بالا ساخت و مدعی بود بهره ما از تغییرات چیزی جز توهم نیست. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۰)

ارسطو شاگرد افلاطون که جزء نخستین مخالفان جدی نظریهٔ مثل است، دلیل مخالفت خود را همین می‌داند، از نظر او علت تغییرات اشیا را البته به گونهٔ فاعلی نه ایجاد، باید در درون اشیا جستجو کرد نه بیرون از آن، از نظر ارسطو صور افلاطونی نمی‌توانست کلید حل معمای تغییرات جهان باشد. اکنون این پرسش مهم‌تر از همه را در این باره باید مطرح کرد که مثل یا صور محسوسات چه سهمی دارند؟ چه آنهایی که جاویدند و چه آنها که در معرض کون و فسادند. زیرا آنها در اینها نه علت حرکتند و نه علت دگرگونی. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۳۶)

در راستای آنچه گفته شد که با پذیرش ایده مثل ابهامات بیشتر می‌شود افزون کنید که حرکت را خواه امر عرضی و خواه ذاتی شی بدانیم، حرکت شی متحرک تصویر جدای از متحرک ندارد و چنانچه حرکت امری پنداری باشد، پنداری شمردن آن به خود شی متحرک هم سرایت می‌کند و این پیامدی است که هیچ یک از طرفداران ایدهٔ مثل آن را نمی‌پذیرند.

ب: چنانچه هدف طراحان ایدهٔ مثل دو هدف کلی، یکی بیان ساحات هستی و یافتن مبادی ثابت و دیگری شناخت آنها باشد از نظر ارسطو افلاطون نه تنها در هدف نخست توفیقی حاصل نکرد، بلکه در ادعای دوم نیز ناکام ماند. «حال آنان مانند کسی بود که می‌خواست اشیایی را بشمارد، ولی چون عدهٔ اشیا اندک بود گمان می‌برد که نمی‌تواند آنها را بشمارد از این رو عدهٔ آنها را بیشتر ساخت و آنگاه شمرد.» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۵۱۵)، چنانچه کسی مدعی شود که یکی از دشوارترین مسائل الهیات به معنای خاص، مسألهٔ چگونگی علم واجب به اشیا قبل از ایجاد آنها است، مسأله‌ای که فرزانه‌ای چون ابن سینا از توجیه آن عاجز ماند و در نهایت گرفتار صور مرتسمه شد، لیکن افلاطون با طرح ایدهٔ مثل آن را حل کرد و گفت علم واجب به اشیا قبل از ایجاد آنها به ارباب انواع است و ارباب انواع حقایق نوری، ثابت و کلی‌اند که نزد واجب تعالی حاضرند، پاسخ این است که اگر علم واجب از طریق صور است، علم به خود صور از چه طریقی است و افزون بر این، قبول قول به اینکه علم واجب تعالی از طریق صور است توالی فاسد آن از قول به صور مرتسمه بیشتر است چون مشائیان صور مرتسمه را قائم بذات واجب می‌دانند، ولی از نظر افلاطون مثل قائم به ذات خودشان هستند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۹) به هر روی اشکالات وارده بر ایدهٔ مثل پیرامون شناخت اشیا خارج از وظیفهٔ این پژوهش است و باید در جای خود آن را پی گرفت.

ج: در جهان اسلام نخستین فیلسوف بزرگی که ایدهٔ مثل و مبدأ بودن تعلیمات را برای آفرینش اشیا نادرست شمرد ابن سینا است، او در مقاله هفتم شفا به مناسبت بحث از وحدت و کثرت دیدگاه فیثاغورثیان و کسانی که مبدأ اشیا را ارباب انواع می‌دانند، گفتارهای نادرست و پندارهای از سر جهل و غفلت می‌داند و برای آشنایی بیشتر بر نادرستی این اقوال پنج تنبیه ارائه می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۱۰) چنان که پیدا است بیان تفصیلی ابن سینا در رد مثل خود رساله‌ای متفرد می‌طلبد و آنچه وظیفه پژوهش حاضر است نقد دیدگاه دو فیلسوف بزرگی است که بعد از ابن سینا به دفاع از این ایده برخاسته‌اند، چنان که گذشت ملاصدرا دلایل شیخ اشراق را بر اثبات مثل ناکافی دانست در این محور ضمن بیان اشکالات دلایل شیخ اشراق نقد و ارزیابی دلایل ملاصدرا دربارهٔ وجود حقایق نوری افلاطونی در پی می‌آید.

نقد دلایل شیخ اشراق

تأمل در دلایل شیخ اشراق پیرامون مثل افلاطونی فزون‌تر از این نکته که برتر از موجودات مادی، موجوداتی عقلی که نقش علیت نسبت به مادیات دارند، باید موجود باشند، اثبات نمی‌کند، زیرا عرض شمردن قوای طبیعی و جایز ندانستن نفس و قوای آن برای مبدأیت افعال، بنا به فرض درستی آنها، بیش از این اثبات نمی‌کنند که مبادی برتری وجود دارند، چنان که اثبات عوالم چهارگانهٔ هستی سه‌رودی (سه‌رودی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۳۲) و استمداد وی از قاعدهٔ امکان اشرف، فزون‌تر از این را بیان نمی‌کنند که غیر از عالم حس، عالمی عقلی نیز وجود دارد و در خصوص دلیل سوم شیخ اشراق به درستی می‌توان ادعا نمود که اگر خود شیخ اشراق ادعای دلیل بودن آن را اثبات نمی‌کرد، به ذهن کسی دیگر خطور نمی‌نمود که از آن به عنوان دلیل بر اثبات رب النوع بهره جوید، زیرا از کنار هم قرار دادن دو مقدمه بدیهی و تنبیهی، ۱- اصل وجود جهان مادی؛ ۲- تضاد فی نبودن جهان که نتیجهٔ گریزناپذیر آن اثبات علیت موجودات برتر برای موجودات فروتر است نمی‌توان ادعا نمود که این علت برتر همان رب النوع است. زیرا نه تنها از دلیل این نتیجه گرفته نمی‌شود بلکه نوعی ناسازگاری درونی را به همراه دارد.

نقد دلایل ملاصدرا

گفته شد ملاصدرا کاستی اساسی دلایل اشراقی را نبود رابطه منطقی بین اثبات موجود عقلی مفارق و رب النوع بودن آن می‌داند، به نظر می‌رسد اشکال یاد شده بر دلایل سه‌گانهٔ ملاصدرا نیز وارد است، در دلیل سوم ملاصدرا گفته شد آثار مختلف در اجسام مبدأ می‌خواهند، مبدأ اشیا

صورت طبیعی خود شی و نفس شی نیست بناچار مبدأ آثار موجود مفارق عقلی است، (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۶۲) اصل ادعا که آثار اجسام می‌خواهند امری ضروری است و نتیجه هم براساس یک مقدمه بدیهی دیگر نیز ضروری است که علت همواره برتر از معلول است، آنچه در استدلال سوم اثبات آن کارساز است اثبات این نکته است که آن موجود برتر رب النوع است، نکته‌ای که استدلال سوم گویای آن نیست.

در دلیل دوم از راه ادراک استفاده شد که وجودی جوهری و مستقل وجود دارد، لیکن این که آیا این موجود جوهری مستقل رب النوع است، اول نزاع است. اشکال مهمی که بر این برهان وارد است این که از جوهر بودن مدرک عقلی بر عرض نبودن آن و قائم نبودن آن به نفس و در نتیجه بر تحقق خارجی آن استدلال شده در حالی که برای جوهر بودن مدرک از حمل آن بر جوهر خارجی استفاده شده و حمل از مدار قضیه است و قضیه در ذهن می‌باشد... این برهان بر فرض تمامیت امری را که اثبات می‌کند اعم از آن است که از عقول طولی و عرضی باشد. (جوادی آملی، رحیق محتوم، بخش یکم از جلد دوم، ص ۴۴۸)

به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیل ملاصدرا بر اثبات مثل همان برهان از راه حرکت است، با توجه به نظریه حرکت جوهری، جوهر شی پیوسته در حرکت است و مبدأ مباشر این حرکت نمی‌تواند از خود شی متحرک باشد، در ادامه با بیان اینکه طبیعت از جوهر عقلانی و جوهر متجدد مادی تشکیل یافته است و هر دو از جهت وجود متحد به اتحاد معنوی‌اند، در صدد کاستی اساسی نبود پیوند منطقی بر آمده است.

برای پرهیز از دراز گویی و تحریر محل نزاع یاد آوری و توجه به دو نکته ضروری است.

- ۱- شیخ اشراق برای اثبات مثل از سه دلیل بهره گرفت و برای اثبات پیوند منطقی بین فرد مجرد عقلانی و افراد مادی از قاعده امکان اشرف سود جست.
- ۲- ملاصدرا ضمن وافی ندانستن دلایل اشراقی برای اثبات پیوند منطقی از اتحاد معنوی و حمل بهره می‌گیرد.

آنچه اکنون در پی می‌آید نخست نقد سبزواری از ملاصدرا در دفاع از شیخ اشراق است و در ادامه پاسخ علامه طباطبایی از سبزواری که در حقیقت نقدی بر دیدگاه ملاصدرا نیز می‌باشد. اشکال سبزواری بر ملاصدرا:

گفته شد اشکال بنیادی دلایل شیخ اشراق عدم تصویر درست از چگونگی رابطه بین افراد مادی و فرد مجرد عقلانی است.

حکیم سبزواری در نقدی که بر ملاصدرا دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۵۹، پی‌نوشت) مدعی است که برهان امکان اشرف افزون بر اینکه وجود موجود برتر را اثبات می‌کند، اتحاد ماهوی بین آن دو را نیز اثبات می‌کند. زیرا مشهور نزد کسانی که به قاعده امکان اشرف تمسک کرده‌اند، اتحاد موجود اخس و اشرف در ماهیت است و جهت آن هم این است که افراد یک ماهیت نوعیه از حیث وجوب، امکان و امتناع، حکم یکسانی دارند و مجرای قاعده امکان اشرف در جایی است که دو فرد اشرف و اخس از نوع واحدی باشند و اگر چنانچه هر یک از افراد از نوع جداگانه‌ای باشند، از وجود موجود اخس نمی‌توان حکم به وجود موجود اشرف کرد. زیرا امکان دارد، افراد موجود اشرف ممتنع الوجود باشند.

نقد علامه طباطبایی از سبزواری

برخلاف دیدگاه سبزواری، علامه طباطبایی، استدلال به قاعده امکان اشرف را برای اثبات اتحاد ماهوی نادرست می‌داند و می‌گوید: از صرف صدق مفهومی بر شیی نمی‌توان حکم کرد که آن شی فردی از آن مفهوم است، (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۳۱۹) گواه بر درستی این مطلب این است که، علت ایجاد شی تمام کمالات معلول خود را دارد، در عین حال همواره این چنین نیست که علت و معلول اتحاد در ماهیت داشته باشند، به بیان دیگر صدق مفهوم انسان بر انسان حسی و انسان عقلی دلالت بر این ندارد که انسان عقلی و حسی هر دو دارای یک ماهیت‌اند، بلکه شاید انسان عقلی به دلیل داشتن کمالات نوع انسان و غیر انسان در سلسله عقول طولی یکی از علل قریب یا بعید باشد و حمل انسان عقلی بر انسان همانند حمل حقیقه و رقیقه باشد نه حمل شایع. (همان)

اینک با توجه به آنچه گفته آمد و به طور خاص تصریح علامه طباطبایی که حمل، حمل شایع نیست، به نظر می‌رسد، کوشش ملاصدرا برای اثبات اتحاد ماهوی فرد عقلانی و مادی از راه حمل و رهایی از اشکالی که بر شیخ اشراق شده است، چاره اندیشی ملاصدرا مفید فایده نیست. زیرا همواره این گونه نیست که اگر محمولی بر موضوعی حمل گردد، موضوع مصداقی از محمول و با هم متحد در ماهیت باشند، نظیر آنجا که مصداق، وجود ذهنی ندارد همانند حقیقت وجود، در حمل «وجود زید موجود» وجود زید که مصداق است، فرد از محمول و مفهوم عام وجود نیست، بلکه وجود زید با وجود محمولی عام، اتحاد مفهومی دارند نه ماهوی و همچنین در محل بحث از حمل انسان بر انسان عقلی و انسان حسی نمی‌توان استفاده کرد که هر دو متحد در انسانیت هستند، شاید اتحاد آن دو در مفهوم باشد.

در پایان اشاره به این نکته خالی از فایده نیست که ملاصدرا در برابر این اشکال که ممکن نیست طبیعت واحد که مقتضای واحد دارد دارای فردی عقلانی و فردی مادی باشد، پاسخ می‌دهد حقیقت وجود که حقیقتی واحد است در عین حال دارای مراتب مختلفی است، مرتبه‌ای از آن واجب و مرتبه‌ای ممکن و با توجه به حرکت جوهری رسیدن فردی از طبیعت نوعیه در سیر کمالی به مرتبه تجرد و عقلی، امکان دارد، در پاسخ از این چاره اندیشی ملاصدرا می‌توان گفت، چاره‌جویی ملاصدرا برای جمع دو فرد حسی و عقلی در طبیعت واحد بر فرض درستی براساس مبنای اصالت وجود تصویر دارد و با توجه به اینکه شیخ اشراق وجود را امری اعتباری می‌داند، اشکال هم‌چنان پا برجاست.

اگر گفته شود که شیخ اشراق شدت و ضعف، تقدم و تأخر و ... را در ماهیت روا می‌داند از این رو جمع دو فرد عقلی و حسی در طبیعت نوعیه امکان دارد، پاسخ این است که طبق مفاد قاعده اشرف که یکی از دلایل عمده شیخ اشراق بود، موجود عقلانی باید قبل از موجود مادی وجود داشته باشد، از این رو تصویر رابطه اشتدادی بین فرد ضعیف و شدید که فرد شدید قبل از فرد ضعیف تحقق دارد، ممکن نیست و اگر گفته شود فرد ضعیف و قوی با هم آفریده شده‌اند، رابطه علی و معلولی بین آن دو نخواهد بود و در هر صورت تصویر شدت و ضعف و جمع دو فرد تحت ماهیت واحد امکان ندارد و اما اینکه آیا راه حل پیشنهادی مبتنی بر حرکت جوهری برای طرفداران اصالت وجود کارساز است یا نه؟ باید گفت در نظریه حرکت جوهری فرد از مرتبه حسی به مرتبه عقلی می‌رسد، در حالی که براساس ایده مثل، فرد عقلانی مدبر افراد مادی نوع است. بنابراین، به نظر می‌رسد نظریه حرکت در جوهر مشکل جمع دو فرد متقابل در طبیعت واحد را حل نمی‌کند.

د: بی‌هیچ تردیدی دلایل اشراقی و صدرایی بر اثبات ایده مثل و اینکه در نظام هستی موجوداتی وجود دارند که تدبیر افراد مادی نوع را به عهده دارند، آنگاه صورتی تمام می‌یابد که مفاد دلایل یاد شده مثبت رابطه علی و معلولی بین فرد عقلانی و افراد مادی می‌باشد و گرنه با بیان دو مقدمه یکی اینکه موجوداتی عقلانی وجود دارند و دیگر اینکه به حکم بداهت و ضرورت علت همواره برتر از معلول است، نمی‌توان به طور خاص نتیجه گرفت که فرد مجرد عقلانی مدبر افراد مادی نوع خودش است.

منکرین ایده مثل افلاطونی بیشترین تأکید آنان بر این است که امکان ندارد طبیعت واحد بیش از اقتضای واحد داشته باشد، فخر رازی که توجه و پی‌جویی‌های نقادانه و اشکالات او در مسایل فلسفی و کلامی شهره دانش پژوهان عقلی است، با تأثیر پذیری از ابن سینا (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج

۱، ص ۱۱۰) پذیرش مثل افلاطونی را به معنای قبول اتصاف فرد واحد به صفات متضاد می‌داند و می‌گوید: درستی نظریه مثل به معنای این است که موجودات مجرد، ناقص‌تر از موجودات مادی باشند. زیرا تحقق رابطه علی و معلولی بین دو فرد از یک نوع امکان ندارد و چنانچه فرد عقلانی نوع، رابطه‌ای با افراد مادی نوع نداشته باشد موجودی فاقد اثر، معطل در آفرینش و فروتر از موجود مادی خواهد بود امری که بطلان آن بدیهی است، بهر روی تأمل در دلایل شیخ اشراق و ملاصدرا درباره اثبات مثل افلاطون، فزون‌تر از این نکته که برتر از موجودات مادی، موجودات عقلی که نقش علیت نسبت به مادیات دارند، اثبات نمی‌کند.

ماحصل و مرور

ایده مثل افلاطونی از دو منظر هستی و شناخت آن که پژوهش حاضر به بعد نخست آن پرداخت، در دنیای اسلام مخالفان و موافقان جدی پیدا کرد در بین سه نظام فلسفی بزرگ جهان اسلام، سینیوی، اشراقی و صدرایی، ابن سینا مخالف مثل است و شیخ اشراق و ملاصدرا جزو مدافعان آن هستند و هر یک سه دلیل بر اثبات مثل ارائه نمودند، ملاصدرا که معتقد است کسی به مانند او از مثل افلاطونی دفاع نکرده است، دلایل شیخ اشراق را به جهت نبود پیوند منطقی بین فرد مجرد عقلانی و افراد مادی نوع ناکافی دانست، در ادامه بیان شد که اشکال وارد بر شیخ اشراق بر دلایل ملاصدرا نیز وارد است و سود جستن از حمل برای توجیه اتحاد معنوی بین فرد عقلانی و افراد مادی همراه با مشکل است، چه اینکه با تمسک جستن به اصالت ماهیت براساس مبانی اشراقی و همچنین، اصالت وجود براساس مبانی صدرایی نیز نمی‌توان تصویر درستی از پیوند فرد عقلی با افراد مادی ارائه نمود، در نتیجه از دلایل ارائه شده بیش از اینکه به جز عالم ماده عالم مجرد عقلی نیز وجود دارد استفاده نمی‌شود و مفاد دلائل ارائه شده نکته‌ای است که فیلسوفان مسلمان فارغ از بحث مثل افلاطونی بر آن اتفاق نظر دارند و در نهایت به دلیل نبود رابطه علی و معلولی بین ارباب انواع و افراد مادی آن، تصویر جایگاه برای آن در نظام هستی بغایت دشوار می‌نماید.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، (۱۳۶۳)، *الالهیات*، تحقیق الاستاذین الأب قنواتی و سعید زاید، تهران انتشارات ناصر خسرو.

۲. رازی، فخر الدین، (۱۴۱۱)، *المباحث المشرقیه فی علم الإلهیات و الطبيعیات*، ج ۱، قم انتشارات بیدار.
۳. ارسطو، (۱۳۷۸)، *مابعد الطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، *رحیق محتوم*، ج ۱، قم، مرکز نشر اسرا.
۵. سهروردی، شهاب الدین، (بی تا)، *شرح حکمه الاشراق*، با شرح قطب الدین رازی، بی جا.
۶. سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هنری کربن، تهران موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۷. راسل، برتراند، (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری.
۸. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ج ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتوی، تهران، شرکت انتشارات علمی - فرهنگی و انتشارات سروش.
۹. ملاصدرا، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت الطبعة الثالثة.
۱۰. ملاصدرا، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المنهاج السلوکیة* به همراه حواشی حکیم محقق حاج ملا هادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد.
۱۱. ملاصدرا، (۱۳۸۱)، *المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة*، ج ۱، تصحیح و تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی، جعفر شانظری، تهران بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا.