

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۸/۲،
بهار و تابستان ۱۳۹۱، ص ۶۴-۴۷

ملاصدرا و نظریه مُثُل*

محمدعلی تیوای

مدرس دانشگاه پیام نور و پژوهشگر فلسفه مرکز مطالعات تطبیقی عصر غیبت

Email: alijoon.ty@gmail.com

چکیده

منشأ دوگانگی جهان خلقت از نگاه افلاطون بر این مبناست که وی جهان را به دو جهان معقولات (مُثُل، کلیات) و جهان محسوسات (تصویر مُثُل، جزئیات) طبقه‌بندی می‌کند و از همین رو با طرح نظریه مُثُل و بیان این که مُثُل، حقایق موجودات عالم محسوس و منشأ عالم مادی است، درصدد یافتن توجیهی برای ایده‌آل‌های فلسفی و اخلاقی خود است. مُثُل نوری افلاطونی از حیث حقیقت وجود خود، متباین از حقیقت حق نیست اما قائم به ذات او بوده (قیام صدوری) و در واقع از لوازم ذات و صفات الهی است. تعبیر و استدلال‌های مختلف ملاصدرا درباره مُثُل، نوع رابطه مُثُل با ذات و صفات الهی را بیان می‌کند. اگر چه اعیان ثابت با مُثُل عقلیه افلاطون شباهت‌هایی دارند تفاوت‌های مهمی نیز دارند. کلیت نظریه مُثُل مورد قبول فلاسفه اسلامی است، ولی ملاصدرا معتقد است هیچ یک از فلاسفه اسلامی آن گونه که شایسته است نتوانسته نظریه مُثُل را درک کند. وی بر مبنای اصول فلسفی خود و با استمداد از براهینی همچون دلیل ادراک و حرکت جوهری، سعی در اثبات تلقی خود از این نظریه می‌کند. نگارنده در این مقاله می‌کوشد با بررسی تأویل‌های فلاسفه اسلامی از نظریه مُثُل و بیان دلایل ملاصدرا در اثبات این نظریه، رابطه نظریه مُثُل با اعیان ثابت ملاصدرا را روشن سازد.

کلید واژه‌ها: مُثُل افلاطون، ملاصدرا، دلیل ادراک، حرکت جوهری، علم الهی.

* . تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۳/۲۳؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۰/۸/۱

مقدمه

نظریه مُثُل در معنای کلی توجه به حقایق عقلی است که در ورای این عالم مادی بوده و در واقع اصل این عالم به حساب می‌آیند. توجه به مُثُل یا کلیات بنا بر گواهی تاریخ در تمدن های مشهور چون مصر، ایران و یونان وجود داشته است.

در آثار به جای مانده از میراث مصر باستان توجه به جاودانگی نفس و مغایرت آن با جسم مشاهده می‌شود. مصریان برای جهان دو جوهر قایل بوده اند: ۱. جوهر مادی ۲. جوهر روحانی؛ و از همین رهگذر بود که دو سلسله علیّ و طولی را برای عالم پیشنهاد کردند (فاخوری، ۱۵).

از نگاه سقراط عنصر کلیت تضمین کننده صحت معرفت است و جزئی بودن و نسبی بودن، دو چالش جدی در مقابل کسب معرفت محسوب می‌شود. آموزه‌های اخلاقی وی و صحت تمام معیارهای اخلاقی او بستگی به نظریه مُثُل و توجه به کلیات دارد.^۱ در واقع او برای اثبات حقانیت فضایل اخلاقی به نحوی به واقعیت مثالی کلیات قائل شده است (مجتهدی، ۱۷۹). در کنار تلقی فضیلت‌مدارانه سقراط به مُثُل، رویکرد افلاطون به مُثُل برهانی - فلسفی است. این نظریه در واقع زیربنای فلسفه و متافیزیک افلاطون را تشکیل می‌دهد. او به حقایق قائم به ذات و ثابت قائل شد، حقایقی که ازلی و ابدی بوده^۲ و اصل و غایت عالم مادی قلمداد می‌شوند (کاپلستون، ۳۳۲). افلاطون طرفدار حقیقتی است که هم آثار وجودشناسی بر آن مترتب است و هم معرفت‌شناسی حقیقی^۳.

۱- جملات زیر که منسوب به سقراط است و در هنگام گفتگوی وی با آدیمانتوس و گلاوکون مطرح شده، حاکی از نظر وی درباره صور مفارقه است، که بعدها به نام مُثُل افلاطونی مشهور گردید: «گفتم: ما از طرفی قائل به کثرت هستیم، یعنی می‌گوییم بسیاری چیزهای زیبا و بسیاری چیزهای نیکو، و همچنین چیزهای دیگر، از هر قبیل هست، که هر کدام حلاً و تعریفی دارد. گفت: البته. گفتم: از طرف دیگر، در مقابل هر یک از این انواع کثرات، یک وجود مجرد قائلیم، یعنی مجرد زیبا و مجرد نیکو و مجرد هر چیز دیگر که در عالم کثرات یافت می‌شود. اینها صور واحد و وجود مطلق آن کثراتند. گفت: همینطور است. گفتم: این را هم علاوه می‌کنیم که کثرات مرئی هستند، نه معقول، و حال آنکه صور علمیه معقولند، نه مرئی» (افلاطون، ۳۸۰).

۲- در تاریخ فلسفه یونان افلاطون را پدربحث کلیات (مُثُل) می‌دانند (پل ادواردز، ۱۹۹/۸). وی در تبیین نظریه مُثُل از عناصر مهمی بهره برده که آنها را از پیشینیان خود اخذ کرده است؛ به عنوان نمونه عناصری همچون ازلیت، ابدیت و بی‌زمانی را به عنوان معیار واقعیت (در تبیین ارتباط مُثُل با معرفت واقعی) از پارمانیدس اخذ کرده است. افلاطون همانند سقراط در پی ایده آلی بود که ملاک اخلاق، فلسفه و سیاست باشد. از نظر او ایده آل همان مُثُل یا کلیات است (Grube, p. 1-3).

۳- از آن جایی که افلاطون کلیات (مُثُل) را خارج از ذهن انسان و مستقل از آن می‌دانست، در بحث معرفت‌شناسی به نظریه تذکار قائل شد که بر اساس آن نفس پیش از اتحاد با بدن، در قلمرو متعالی، ذوات معقول و ثابت مُثُل (کلیات) را مشاهده کرده و از این رو، تحصیل معرفت همان یادآوری (تذکار) کلیاتی است که نفس در وجود قبلی اش آنها را مشاهده کرده است (کاپلستون، ۱۷۳-۱۷۵ و ۲۰۱-۲۰۲).

تلقی فلاسفه اسلامی^۱ از نظریه مُثُل

۱- فارابی منظور افلاطون از مُثُل را همان صور موجودات در عالم باری تعالی می‌داند. (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه*، ۱۳۷۶، ۹/ ۷۶).

وی معتقد است موجودات در عالم الهی دارای صورت‌هایی هستند که آن صورت‌ها قائم به ذات پروردگارند و منظور افلاطون از قائم به ذات بودن صور این است که این صور به ذات حق - متعال - قائمند. (فارابی، ۱۰۵).

۲- ابن سینا ضمن تحقیر نظریه مُثُل دلایلی را در ابطال آن اقامه کرده است. وی معتقد است بنا بر این دیدگاه نمی‌توان پذیرفت با عالمی مواجه هستیم که برخی افراد آن طبیعت واحده معقول‌الوجود (غیرمادی) و برخی دیگر محسوس‌الوجود (مادّی) باشند (ابن سینا، ۳۲۸). از نگاه او مُثُل افلاطون همان کلی طبیعی است (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه*، ۱۳۷۶، ۹/ ۷۶).

۳- سهروردی ضمن تأیید کلیت نظریه مُثُل، دلایلی را برای اثبات آن بیان کرده است. وی مُثُل را موجوداتی قائم به ذات و مجرد مستقل می‌داند و معتقد است باید هر نوعی از انواع بسیط فلکی و عنصری یا مرکب نباتی و حیوانی دارای یک عقل واحد مجرد از ماده باشند که نوع را تحت حمایت عنایت و توجه خویش داشته باشد و آن عقل، صاحب و رب آن نوع محسوب می‌شود (همان، ۵۳). وی این صور را عقول عرضیه می‌نامد که به حسب تعداد انواع جسمانی متعدّدند. پس هر کدام از انواع مادیات یک عقل مناسب خود و یک مثال قائم به ذات دارند که مدبر انواع است و انواع از آن مثال‌ها صادر می‌شوند (سهروردی، ۹۲).

۴- میرداماد: «جمیع مادیات و زمانیات، اگرچه به خودی خود، و در قیاس با یکدیگر، نیازمند مکان و زمان و اوضاعند، در قیاس با احاطه علم باری تعالی که علم اشراقی و انکشاف تام دارد، همگی در مرتبه واحدی هستند، و هیچ سبقتی از این حیثیت بر هم ندارند. بنابراین، هیچ کدام از موجودات تجلّد و زوال و حدوث ندارند و در این شهود نیازی به استعدادات

۱ - نظریه مُثُل با تمام اهمیت خود در آرای فلاسفه اسلامی و مقبول افتادن کلیت آن نزد آن‌ها، تأویل‌های گوناگونی از آن شده است. حتی دریافت و یا اختلاف تعبیر بعضی فلاسفه از مُثُل به قدری است که دیگر فلاسفه از طعن آن‌ها در امان نمانده‌اند. مثلاً میرفندرسکی در یکی از قصاید خود در طعن به مخالفان مُثُل افلاطون می‌گوید:

چرخ با این اختراش نغز و خوش و زیباستی / صورتی درزیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت / بالارود همی بااصل خود یکناستی
این سخن رادر نیابد هیچ فهم ظاهری / گر ابونصر سنی وگر بو علی سیناستی

هیولایی و اوضاع جسمانی ندارند، و از این حیث، حکم مجردات را دارند. مقصود افلاطون از مُثُل مفارقه همین جنبه موجودات است» (میرداماد، ۱۵۰).

۵- محقق دوانی نیز معتقد است که مُثُل افلاطون همان اشباح مجرد یا صور برزخیه مثالی است. در واقع او مُثُل افلاطون را همان مُثُل معلقه می‌داند. (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۱۳۷۶، ۹/۵۳).

۳- بررسی اقوال از نگاه ملاصدرا

۱- صدرالمتألهین در اسفار نسبت به تلقی فارابی از مُثُل فقط به ذکر نظر وی بسنده کرده است و بررسی و تحلیلی از آن ارائه نمی‌کند.

۲- او در اسفار نقد ابن سینا بر نظریه مُثُل را این گونه پاسخ می‌دهد:

الف- آمیختن معانی واحد بالعدد (وحدت عددی) با واحد بالمعنی (وحدت مفهومی).

ب- خلط وصف ماهیت لابشرط و ماهیت بشرط لا و قائل نشدن تمایز بین این دو توسط افلاطون.

ج- غفلت از فرق بین بقا فردی و بقا نوعی.

د- توجه نکردن به این امر که کلی طبیعی در حد ذات خود به هیچ صفتی از قبیل وحدت و کثرت و ... متصف نیست.

ملاصدرا معتقد است افلاطون به دلیل نبوغ عقلی‌ای که دارد برتر از آن است که خود را گرفتار این اشتباهات فلسفی کند. پس اگر از فردی واحد و دائم و باقی و ... در خارج صحبت می‌کند، منظورش ماهیت لابشرط نیست که به تناقض منجر شود بلکه ماهیت فرد مجردی است که به حسب واقع به دور از قیود مادی و طبیعی است و دارای اطلاق (کلیت سعه‌ای)^۱ است (همان، ۴۷).

یکی از دلایلی که ابن سینا در رد مفارقات بیان می‌دارد همان دلیلی است که در ابطال صور مفارق یا مُثُل افلاطونی نیز مطرح است (همان، ۱۷۵). وی معتقد است طبیعتی که دارای فرد مجرد و مادی است یعنی فرد مادی و فرد مجرد دارای ماهیت واحدی باشند، آنگاه در تجرد و

۱ - بحث جزئی و کلی در فلسفه اسلامی با توجه محوری در باب کلی، نزد فیلسوفان مسلمان غالباً از دو منظر و معنا مطرح بوده است: ۱. کلی و جزئی به عنوان مدلول‌های اسم عام و خاص که در آن گفته می‌شود یک مفهوم یا قابل صدق بر کثیر است (کلی) و یا نیست (جزئی). ۲. کلی (به معنای وجود سعی و احاطی) و جزئی (به معنای مقابل و مرتبه وجودی مادون آن). در عرفان اسلامی به کلی سعی وجودی، اعیان ثابت و در کلام اسلامی در مباحث صفات الهی به آن معنی، حال و ثابتات ازلی نیز می‌گویند (ولفسون، ۱۶۸-۱۷۴). اطلاق سعه ای در واقع کلی سعه ای است که مراد از کلی در اینجا (به ضمیمه مفهوم سعه) همان شمول و احاطه است.

تجسم یا مادی و معقول بودن نمی‌توانند مختلف باشند. در واقع حقیقتی که دارای یک حد و یک ماهیت است چگونه افراد آن در بی‌نیازی و نیازمندی به ماده با هم اختلاف دارند و یکی مجرد معقول و قائم به ذات است در حالی که فرد دیگری مادی محسوس و متغیر می‌باشد. ملاصدرا اشکال بوعلی را در ماهیت متواطی (غیر مشکک) تمام می‌داند، ولی معتقد است که در ماهیت مشکک چنین نیست. در حقیقت اقتضای تجرد و عدم آن نسبت به یک حقیقت واحد در مرتبه واحد غیر ممکن است ولی اگر حقیقت واحد مشکک باشد، برخی از مراتب آن می‌تواند اقتضای تجرد و برخی دیگر اقتضای مادیت داشته باشد (همان، ۷۴). البته روشن است که این رویکرد صدرا گویای مواجهه وی با دیدگاه مُثُل بنا بر تشکیک و اصالت در وجود است.

۳- الف- از جمله اشکالاتی که بر سخنان شیخ اشراق^۱ (همان، ۷۵) وارد است و باعث شده دلایل وی در اثبات شایسته دیدگاه افلاطون ناتمام باشد، این است که از سخنان وی فهمیده نمی‌شود که این انوار عقلی آیا از حقیقت اصنام حسی خویش‌اند تا یک فرد از افراد هر نوع جسمانی مجرد و مابقی مادی باشند یا این که هر یک از آن انوار مجرد فقط مثالی برای نوع مادی هستند نه مثال برای افراد آن (همان، ۵۷).

ب- اشکال دیگری که از نگاه وی بر ادله سهروردی وارد است در واقع به مبنای فلسفی سهروردی (اصالت ماهیت) بر می‌گردد. ملاصدرا معتقد است که چگونه ارباب انواع که در نزد شیخ اشراق حقایق انوری‌اند با اصنام خویش که از جمله برازخ یا مادیات‌اند مرتبط هستند و چه ارتباطی میان آنها وجود دارد به عنوان نمونه فرد انسانی که سر و پا و سایر اعضا است چگونه بر مبنای اصالت ماهیت با فرد عقلانی خویش مرتبط است (جوادی آملی، ۳۸۹). بنابراین ملاصدرا نمی‌پذیرد که بتوان هم به اصالت ماهیت معتقد بود و هم به مُثُل قائل شد.

۴- ملاصدرا در نقد تلقی میرداماد از مُثُل می‌گوید: بنا بر گفته ایشان لازم است به تعداد افراد و موجودات عالم ماده، مثال عقلی افلاطونی وجود داشته باشد. زیرا چهره ثابت هر موجود مادی، مختص به اوست و متمایز از چهره ثابت موجود مادی دیگر است. در حالی که، بنا بر نظر افلاطون، برای هر نوع از اجسام مادی یک مثال عقلی بیشتر وجود ندارد، نه آنکه

۱ - صدرالمتألهین در کتاب اسفار به مناسبت بحث در عاقل و معقول و عقل از افلاطون الهی نقل می‌کند که عالم دوگانه است: عالم عقل که مُثُل عقلیه در آن است و عالم حس که اشباح حسیه در آن جای دارد و عالم اول را «کلیس» و عالم دوم را «کایس» خوانند. (صدرالدین شیرازی، اسفار، ۵/ ۳۴۵-۳۴۶) وی همچنین در یکی از آثار خود به نام الحکمه العرشیه که در شرح حکمه الاشراف نوشته است ضمن ارج نهادن به افلاطون همچون سهروردی به فلسفه قدیم توجه کرده و دلایل سهروردی را در اثبات وجود مُثُل افلاطون و ارباب انواع پذیرفته و در تقسیم مراتب وجود به طولی و عرضی از طرح فرشته شناسی حکمه الاشراف سود برده است (نصر، ۵۰۵-۴۷۵).

برای هر مصداق و فردی از افراد مادی، یک مثال عقلی وجود داشته باشد (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه*، ۱۳۷۶، ۲ / ۱۹۱).

- اما نسبت به تلقی محقق دوانی نیز باید گفت: ۱ - مُثُل افلاطونی حقایق ثابت و در عالم معقول‌اند در حالی که صور برزخیه مجرد تام نبوده و به رغم خالی بودن از ماده از مقدار منزه نیستند. ۲- مُثُل افلاطونی حقایق نورانی محض هستند در حالی که صورت برزخیه هم نورانی‌اند و وسیله بهجت و سرور اهل سعادت و هم ظلمانی و دردناک‌اند و سبب عذاب اهل شقاوت هستند.^۱ ۳- اعتقاد به مُثُل معلقه توسط کسانی که قائل به مُثُل افلاطونی هستند دلیلی برای وجه تمایز این دو حقیقت می‌باشد (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه*، ۱۳۷۶، ۹ / ۲۹۹).

۴- دلایل ملاصدرا در اثبات مُثُل

۴-۱- حرکت جوهری

ملاصدرا جوهر موجودات طبیعی را عین حرکت دانسته و در واقع معتقد به حرکت جوهری است. در واقع تجدد و تبدیل، ذاتی جوهر مادی است و از آنجایی که ذاتی، علت نمی‌خواهد این حرکت از سوی علت یا علل خارجی بر او تحمیل نشده است و بر جوهر عارض نیست، پس می‌توان نتیجه گرفت که علت وجود جواهر مادی، امر سیال و متجدد نیست بلکه امری ثابت و عقلی است که علاوه بر این‌که مقوم وجود افراد آن نوع است، محصل نوع، مقوم ماده و مکمل جنس آن نیز می‌باشد. از نظر وی امر ثابتی که در امر حرکت باعث حفظ اتصال و وحدت می‌شود یک امر غیر مادی و عقلی است چرا که ماده نخستین (هیولا) به جهت وحدت جنسی‌ای که دارد با تغییرات صورت، متبدل می‌شود.

طبیعت نیز که طبق نظریه حرکت جوهری در حال تبدل و تجدد است نمی‌تواند موضوع ثابت حافظ وحدت در امر حرکت باشد، بنابراین وجود یک جوهر قدسی که نسبتش به همه افراد مادی (محسوس) یکسان است به عنوان امر ثابتی که حافظ وحدت، شخصیت و اتصال در حرکت است اثبات می‌شود. این امر در جهت اثبات مدعای ملاصدرا در نظریه مُثُل مبنی بر وحدت نوعی فرد مجرد عقلانی با فرد مادی از همان نوع است. به عقیده ملاصدرا ذات

۱ - عالم مُثُل معلقه با عالم مُثُل نوری متفاوت است: مُثُل معلقه عبارت از اموری هستند که در عالم مثال، قائم به ذاتند و در محل یا مکان مخصوصی منطبق نیستند. این امور مربوط به عالم اشباحند و از وسعت عالم عقل برخوردار نیستند.

طبیعت از جوهر متجدد هیولانی و جوهر ثابت عقلی تشکیل شده است^۱ که این ذات طبیعت با آن جوهر عقلانی به اتحاد معنوی متحدند و فقط از لحاظ تجسم و مجرد متفاوت اند. (صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبية*، ۲۶۰).

۴-۲ - دلیل ادراک

ملاصدرا معتقد است که موجودات، برخی طبیعی‌اند و در عالم محسوسات به همراه ماده و مقتضیات مادی خود وجود دارند و برخی دیگر کلی طبیعی هستند که به نحو بالعرض (به همراه و به تبع افراد خود) در خارج تحقق دارند. علاوه بر این دوگونه، ملاصدرا معتقد به وجود معقولاتی است که مستقل از ماده و عوارض آن هستند و مشخص به تشخیص عقلی می‌باشند. وجود این معقولات مفارق از ماده، یا بطور مستقل و قائم به ذات است یا قائم به نفس که در صورت دوم لازم می‌آید که به هنگام ادراک آن توسط نفس در نفس تحقق یافته و بر آن عارض شود که در این صورت اشکال مهمی بر آن وارد می‌شود که در بحث وجود ذهنی مطرح است و ماهیت جوهر که توسط نفس تصور شده است به عرض و کیفیت عارض بر نفس مبدل می‌شود. ملاصدرا بدون اینکه این اشکال را نفی کند بر اساس آن نتیجه می‌گیرد آنچه در نفس محقق می‌شود یک کیفیت نفسانی است که نفس را آماده می‌کند تا یک مشاهده عقلانی داشته باشد؛ این مشاهده حکایت از حقیقت کلیه آن موضوع محقق شده در ذهن می‌کند، بنابراین حقیقت کلیه هر ماهیتی، موجودی مستقل و قائم به ذات است که نفس به هنگام ادراک، آن را مشاهده می‌کند (همان، ۲۶۱).

از آنجایی که انسان دارای ادراکات عقلی کلی است وجود صورت‌های معقول بدیهی است. مدعای برهان این است که این صورت‌های معقول قائم به ذات‌اند، چرا که در غیر این صورت سه حالت برای آن‌ها متصور است: الف) قائم به یک جزء مادی از اجزای ما باشند که در این صورت باید پذیرفت که یک صورت معقول مجرد، قائم به یک جزء مادی شده که این محال است؛ ب) اگر نفس ناطقه آن غیری باشد که صورت‌های معقول قائم به آن هستند لازم

۱ - از این تلقی می‌توان در مطالعه میان رشته ای میان فلسفه، روان شناسی، زیست شناسی و حقوق استفاده کرد. به عنوان نمونه گفته می‌شود که انسان یک دسته صفات غیر متغیر دارد که موضوع دریافت پاداش یا مجازات در علم حقوق است و یک دسته صفات متغیر که به تبع محیط و نوع تربیت (ژنتیک و روان شناسی) قابل تغییر است.

۲ - بنابراین تلقی می‌توان گفت که در واقع ما به واسطه معقول است که می‌توانیم ببینیم، بشنویم و با اطراف ارتباط برقرار کنیم. پس ناگزیر در فرایند ادراک از مثال‌های کلی اشیا است که به جزئیات رهنمون می‌شویم و از اتصال و اتحاد محصول ادراک کلی و محصول ادراک جزئی (و منطبق شدن آنها با یکدیگر) است که فرایند علم و آگاهی ما معنا دار، کامل و اطمینان بخش می‌شود و البته هر چه قدر این تطابق دقیق‌تر باشد به همان میزان آگاهی و علم ما دقیق‌تر است.

می‌آید این صور معقول هیچ‌گاه از نزد نفس غایب نباشند و همواره در محضر نفس حاضر باشند که در این صورت غفلت دیگر معنایی ندارد و نفس همان‌طور که به خویش عالم است باید عالم به عوارض خویش نیز باشد و صور عقلی را هرگز فراموش نکند، بدیهی است که این امر نیز پذیرفتنی نیست؛ ج) صور معقول قائم به یک جوهر مجرد عقلی باشند که خزانه معقولات است، جوهری که مستقل و خارج از نفس ماست و نفس با اتصال به آن، صور معقوله را درک می‌کند و فراموشی هنگامی برای نفس رخ می‌دهد که در حالت عدم اتصال به سر می‌برد. بر فرض سوم نیز اشکالاتی مترتب است که آن را محال و غیر ممکن می‌سازد، از جمله این که: ۱- اگر جوهر عقلی مذکور این ارتسامات را از مادیات بگیرد لازمه‌اش تأثیر سافل در عالی است که محال است و اگر این ارتسامات از عالم فوق عقول افاضه شود لازمه‌اش صدور کثیر از واحد است که باز هم محال و غیر ممکن است؛ ۲- نفس در هنگام تعقل این صور باید محل آن‌ها و کیفیت حلول آن‌ها را نیز تعقل کند در حالی که چنین ادراکی برای نفس وجود ندارد، بنابراین صور معقوله یا مُثُل افلاطونی، قائم به ذات خویش و مجرد از ماده و عوارض آن هستند (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه*، ۱۳۷۶، ۲/ ۷۰).

ملاصدرا در این دلیل به خواص وجود محسوس اشاره می‌کند و متذکر می‌شود که چنانچه ذات یک نوع محسوس متکثر الافراد را مورد توجه قرار دهیم مشاهده می‌کنیم که اصل حقیقت و ذات، عوارض و لواحق مشخصی را اقتضا نمی‌کند، مثلاً حقیقت کوه اقتضای اندازه خاص و معین و یا وقوع در مکان و وضعیت خاصی را ندارد؛ چرا که در غیر این صورت کوه باید همیشه فقط یک فرد مشخص داشته باشد. از آنجایی که ذات و حقیقت موجودات حسی اقتضای عوارض محسوس را ندارد، بنابراین معقول بوده و بر وجود محسوس آن (از جهت رتبه و شرافت) مقدم است؛ چرا که حقیقت هر چیز مقدم بر لواحق و عوارض آن است و در نتیجه وجود معقول هر ماهیت، مقدم بر وجود مادی و محسوس آن ماهیت است (صدرالدین شیرازی، *مفاتیح الغیب*، ۴۴۴). از این برهان می‌توان به طور کلی برای اثبات مفارقات و موجودات عقلی استفاده کرد و به همین دلیل ما نیز برای اثبات صور مفارقه یا مُثُل افلاطونی به آن تمسک جستیم.

ارزیابی دلایل ملاصدرا

۱- اشکال مشترکی که در تمام این دلایل به چشم می‌خورد عدم اثبات مدعا یعنی وجود مُثُل افلاطونی است. تمام این برهان‌ها بر فرض تمامیت، تنها امری را که اثبات می‌کنند وجود

مبدأ مجرد و مفارق، اعم از طولی یا عرضی است و در صورت عرضی بودن نیز اتحاد یا اختلاف عقول عرضی در ماهیت با افراد مادی را اثبات نمی‌کنند.

۲- ایرادی که به طور خاص بر استدلال سوم موجود در این جا وارد است این است که ملاصدرا در این برهان از جمله دلایل نفی قیام مدرکات عقلی به یک مخزن یا خزانة مجرد عقلی را، عدم تأثیر دانی در عالی می‌داند و بر این عقیده است که علت نفی صدور افاضه این مدرکات از عالم فوق عقلی، استحاله صدور کثیر از واحد است اما باید گفت که اشکال اخیر با شدت بیشتری بر کثرت صور عقلی مستقل وارد است، زیرا کثرت آن‌ها نیز نه می‌تواند ناشی از مادون آن‌ها باشد و نه می‌تواند به مبادی عالی استناد داده شود. (جوادی آملی، ۴۵۰). برای رهایی از کثرت در عقول می‌توان کثرت صور علمی قائم به عقل مجرد را در قالب هیئت‌های نوری آن مجرد عقلی و یا «بر مبنای حکمت متعالیه در بساطت یک وحدت فراگیر، حقیقت بسیطی مندمج باشد و آنگاه نفس انسانی به تناسب استعداد و حرکت علمی خود به بخشی از آن حقایق نائل شده و صورتی از آن را دریافت کند» (همان، ۴۵۱).

صدرالمتألهین دلایلی نقلی را در اثبات مُثُل افلاطونی در *مفاتیح الغیب* بیان می‌دارد اما ایراد نخستی که بر تمام براهین اثبات مُثُل وارد است بر این دلایل نقلی نیز وارد می‌باشد؛ زیرا این دلایل تنها چیزی را که متذکر می‌شوند وجود موجود مجرد عقلی است که به اذن خداوند، مدبر موجودات مادون خویش است ولی وحدت ماهوی موجود مجرد عقلی را با افرادی که تحت تدبیر او هستند اثبات نمی‌کند (همان، ۴۵۵).

۳- ملاصدرا وجود ذهنی مفاهیم کلی را مرحله تنزل یافته مُثُل افلاطونی در ذهن می‌داند و معتقد است که مفاهیم کلی ذهنی ادراکات ضعیف و مبهمی از مُثُل افلاطونی هستند که به علت فاصله معنوی‌ای که بین ادراک کننده و موجود مجرد عقلی وجود دارد، ادراک موجود مجرد عقلی به صورت مفهومی کلی که قابل صدق بر کثیرین است ظهور می‌کند. اشکالی که بر این مطلب وارد است این که نوعی خلط بین علم حصولی و علم حضوری است. اعتقاد ما بر این است که علم حصولی را (که همان ادراکات کلی و مفهومی ذهن است) هرگز نمی‌توان علم حضوری ضعیف قلمداد کرد. درک موجود مجرد عقلی یا مُثُل افلاطونی از دور یا نزدیک، علم حضوری است منتهی با درجات و مراتب مختلف، یعنی ادراک مُثُل از دور یا نزدیک هر دو ادراک شهودی و حضوری است منتهی می‌توان مفهوم کلی را از آن انتزاع کرده و به علم حصولی و وجود ذهنی تعبیر کرد (همان، ۴۵۷).

اقوالی در نسبت مُثُل افلاطونی با اعیان ثابتة و صفات الهی

۱- از تعبیرات ملاصدرا درباره رابطه میان مُثُل و واجب تعالی - جلّ شانه - می‌توان به روشنی شباهت میان نظریه مُثُل و اعیان ثابتة را مشاهده کرد (قیصری، مقدمه، فصل ۳). ملاصدرا درباره رابطه میان حق تعالی و مُثُل نیز تعبیرات بسیار متفاوتی را ارائه کرده است. ساده‌ترین تعبیر وی، رابطه ابداع است؛ وی معتقد است مُثُل به ابداع حق تعالی خلق شده‌اند. در توجیه اختلاف تعبیر وی، می‌توان به این نکته اشاره کرد که رابطه علیّت در کلام ملاصدرا با عناوین و تعبیرات متفاوتی مطرح شده است. گاهی مطابق رأی حکمای مشاء، به علّت و معلول به عنوان دو موجود جداگانه، که یکی در وجود خویش قائم به دیگری است، اشاره شده و گاهی رابطه آنها عمیق‌تر و دقیق‌تر از این بیان شده است، تا به تدریج به حدّ نظریات عرفای اسلامی و تعبیر ایشان از رابطه علیّت و ارتباط حق و خلق می‌رسد و حکمت اسلامی را با بیان حقیقت رابطه واجب تعالی و ماسوی، تکمیل می‌کند (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه*، ۱۳۷۶، ۲/۲۹۹).

«صورت‌های مفارق الهی، که نزد خداوند موجودند، عالم به ذات خویش نبوده، و غیر از خداوند نیز کسی به ایشان علم ندارد. دلیل این مطلب نزد افلاطون و حکمای رواقی این است که، به نظر ایشان، این صور مفارق هیچ التفاتی به ذات نورانی خویش نداشته، و در خداوند به واسطه عبودیت تامشان فانی می‌باشند، و باقی به بقای الهی بوده و تحقق آنها با وجود حقانی حق است» (صدرالدین شیرازی، *مفاتیح الغیب*، ۴۳۶).

در جای دیگر می‌گوید: «ذات خداوندی دارای اشعه و نورانیت وضوء و آثار است، و چگونه چنین نباشد؟ در حالی که تمام وجود، اشراق نور او و درخشش ظهور اوست و افلاطون و پیروان ایشان آن انوار و اضواء را مُثُل نوریه و صوری الهی خوانده‌اند» (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه*، ۱۳۷۶، ۵/۲۰۴) و چون صور افلاطونی علوم خداوندی و خزائن ربوبی هستند و صفات الهی عین ذات است، گفته است: «آن صورت‌های عقلی، همانا صفات الهی و علوم الهی‌اند، که تابع وجود اویند، در حالی که علو مرتبه و مجد الهی به واسطه ذات خویش است، نه بخاطر این صورت‌های عقلی. از اینکه این صورت‌های عقلی صفات الهی هستند، نه تعدّد قدا لازم می‌آید، و نه اینکه ذات احدی و بی نیاز خداوند، با غیر خود استکمال یافته باشد. زیرا این صور عقلی موجوداتی مستقل و متباین الوجود از وجود حق نیستند، و حقیقت و وجود ایشان غیر از حقیقت و وجود خداوند نمی‌باشد» (همان، ص ۲۱۶). همین معنا را در *مفاتیح الغیب* (۴۲۴) نیز آورده است چنانکه در جای دیگری نیز می‌نویسد:

«صور مفارقه اصلاً جزء عالم نیستند، و همچنین چیزی از «ماسوی الله» نمی‌باشند. بلکه صور علم الهی و کلمات تامه‌ای هستند که پایان نپذیرفته و خشک نمی‌شوند، چنانکه خداوند می‌فرماید: «آنچه در نزد شماست پایان می‌پذیرد و آنچه نزد خداست باقی است» و می‌فرماید: «اگر دریا برای ثبت کلمات پروردگار من مرکب شود، قبل از آنکه کلمات پروردگارم به پایان رسد دریا تمام می‌شود» (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه*، ۱۳۷۶، ۱/۱).

۲- اگر کلمه مُثُل در مُثُل افلاطونی جمع «مثال» گرفته شود، مقصود این است که هر یک از عقول مجردة، آیت و نشانه‌ای از اسماء و صفات الهی است. البته روشن است که مرتبه اسماء و صفات الهی (مثلاً علم الهی) بالاتر از مرتبه عقول مجردة است. به این ترتیب می‌توان گفت همان نسبتی را که اشخاص جزئی به عقول کلی دارند (آیت بودن جزئیات برای کلیات و عقول مجردة و کلیات نیز حقیقت و واقعیت اشخاص جزئی هستند)، عقول کلی (همچون مُثُل) نیز همان نسبت را با اسماء و صفات الهی دارند. این نظر مورد قبول حکمای اشراقی و سایر متألهین و حکما و عرفایی همچون افضل الدین کاشانی است.^۱ (دینانی، ۲/۶۵۶-۶۵۴). اگر کسی عقول کلی را دارای ماهیت نداند (همچون سهروردی) و آنها را تنها شئون حق-متعال-بداند، ناگزیر باید بگوید که عقول کلی نیز دارای وحدت حقه حقیقیه ظلیه‌اند. شئون حق-متعال-دارای ماهیت معین نیست؛ زیرا شئون حق تابع حق است و همان‌طور که حق-متعال-دارای ماهیت نمی‌باشد، شئون او نیز دارای ماهیت نیست. بنابراین اطلاق لفظ کلی در مورد عقول مجردة (مُثُل) تنها به معنای سعه در وجود و گسترش (احاطه داشتن) هستی آنها است (همان، ۸۷۰-۸۷۱). بنابراین مُثُل، حقیقت و واقعیت اشخاص جزئی و محسوس بوده و صفات الهی نیز که عین ذات الهی هستند حقیقت و واقعیت مادون خود (از جمله مُثُل) می‌باشند. طبق این نظر هم، مُثُل در نهایت شأنی از شئون الهی (مرتبه‌ای تنزل یافته از وجود محض حق) بوده، که از مراتب علم الهی است.

۳- بر اساس نظر برخی از محققین شباهت‌های زیادی میان مُثُل افلاطون و اعیان ثابته عرفا (بویژه ابن عربی) وجود دارد.^۲ اما به نظر می‌رسد که این دو، دو تفاوت عمده با هم دارند: الف- اعیان ثابته، کلی به معنای مُثُل افلاطون نیستند، بلکه هر شیء جزئی نیز ثبوتی در عین ثابت دارد. در عین ثابت، اشیای جزئی نیز از یکدیگر متمایز هستند، در حالی که مُثُل افلاطون مربوط به انواع هستند نه افراد.

۱- رک. افضل الدین کاشانی، «رساله عرض نامه»، ۲۰۹-۲۱۰.

ب- مُثُل افلاطونی چون رب النوع اند حیثیت فاعلی دارند، در حالی که اعیان ثابتۀ غیر از حیثیت قبول چیزی ندارند؛ و به همین دلیل است که برخی دیگر از محققین معتقدند: «آنچه با مُثُل افلاطونی در نظام ابن عربی تشابه دارد اسمائند نه اعیان ثابتۀ»^۱؛ چرا که این اسمائند که حالت فاعلی دارند نه اعیان (کاکائی، ۵۸۴).

۴- اعیان ثابتۀ در عرفان ابن عربی از این جهت که اموری معقول و ثابت در علم الهی و نیز اصول و مبادی موجودات خارجی هستند، شبیه به مُثُل عقلی در فلسفۀ افلاطون است، با این تفاوت که مُثُل صورت‌ها و معانی کلی‌اند، اما اعیان ثابتۀ شامل صورت‌های جزئی نیز می‌شوند (الحکیم، ۸۳۷).

۵- ملاصدرا «شیئیت ممکن» را بر دو گونه می‌داند: یکی «شیئیت وجودی» که ظهور «ممکن» در عالم خارج است و دیگر «شیئیت ماهوی» که همان معلومیت ماهیت و ظهور آن به وسیله نور وجود نزد عقل، و انتزاع آن از وجود است. از نظر ملاصدرا اعیان ثابتۀ همان ماهیت هستند که شیئیت آنها از «وجود» جدا نیست. (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه*، ۱۹۹۰، ۲/ ۳۴۷-۳۴۸). وی با بیان اقوالی از فتوحات مکیه و فصوص الحکم بیان می‌کند که بین ظاهر مذهب صوفیه و مذهب معتزله فرق چندانی نیست. زیرا تقدم ماهیت بر وجود - گرچه تقدم به حسب ذات باشد - محال است و در این حکم تفاوتی بین ثبوت علمی و ثبوت خارجی نیست» (همان، ۱۸۴/ ۶). ملاصدرا بر مبنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، هیچ گونه ثبوتی را برای ماهیت بدون وجود نمی‌پذیرد. از نظر وی و پیروانش، ماهیات در ذهن نیز با وجود ذهنی و علمی موجودند، همچنانکه در خارج با وجود خارجی موجودند. «ثبوت معدوم مجرد از وجود، امری واضح الفساد است، چه به اعیان - یعنی به خارج - نسبت داده شود و چه به اذهان، و تفاوتی ندارد که معدوم مطلق باشد یا بعد از عدم، در وقتی از اوقات موجود شود. ولی به دلیل حسن ظنی که به اکابر صوفیه داریم، چون کتب ایشان را بررسی کردیم و در آن تحقیقات شریف و مکاشفات لطیف و علوم غامضی یافتیم که مطابق با آن چیزی است که خداوند بر قلب ما افاضه کرده است و به ما الهاماتی شده که اگر به وجود خورشید در آسمان شک کنیم در آنها نمی‌توان شک کرد، لذا سخنان صوفیه را توجیه و بر معنایی غیر از ظاهر آنها حمل می‌کنیم، گرچه ظاهر قول آنها - با نظری دقیق - در سخافت و بطلان و بیگانگی با عقل، کمتر از کلام معتزله نیست» (همان، ۱۸۲). سپس ملاصدرا در توجیه

سخن عرفا کثرت را به دو قسم تقسیم می‌کند (همان، ۱۸۶-۱۸۷)، گاهی کثرت، کثرت اجمالی است که با وجود واحد و بسیط موجود است، مانند مهندسی که توانایی طراحی ساختمان‌های متعددی را در ذهن خود، یا ساخت آنها را دارد و این ساختمان‌ها نه در خارج تحقیق دارند و نه در ذهن و تنها به طور اجمال در نفس مهندس موجودند (نظیر مرتبه‌ای که در علم فقه به آن ملکه اجتهاد می‌گویند) و گاهی کثرت، کثرت تفصیلی است که با وجودهای متعدد موجود است، مانند هنگامی که طرح ساختمان‌ها در ذهن مهندس ترسیم می‌شود که در این صورت، کثرت با وجود ذهنی موجود است و یا مطابق با آن طرح‌های ذهنی ساختمان‌ها در خارج ساخته می‌شوند که کثرت با وجود خارجی موجود است.

ملاصدرا سپس بیان می‌کند که مقصود عرفا از اعیان ثابت‌ه این است که ماهیات قبل از اینکه موجود شوند و کثرت تفصیلی پیدا کنند، همگی با یک وجود بسیط اجمالی موجودند؛ زیرا اعیان از لوازم اسماء حق تعالی هستند و بدون شک اسماء و صفات الهی با وجودی واحد و بسیط موجودند. این نوع «ثبوت اعیان» از نظر ملاصدرا «ثبوت علمی» است در مقابل کثرت تفصیلی که همان وجود خارجی (به معنای اعم از وجود ذهنی)^۱ است؛ مانند اینکه بگوییم ساختمان‌هایی که هنوز طراحی نشده‌اند، در نفس مهندسی که در آینده آنها را طراحی خواهد کرد «ثبوت علمی» دارند. البته پر واضح است که این بیان، توجیهی است که ابن عربی به آن معتقد نیست؛ زیرا «اعیان ثابت‌ه» همان کمالات وجودی‌ای دانسته شدند که بر مبنای تشکیک در مراتب وجود در مراتب عالی‌ه وجود به نحو اجمال تحقق دارند. در حالی که از نظر ابن عربی «وجود» واحد شخصی است نه واحد مشکک که دارای مراتب گوناگونی باشد و اعیان موجودات خارجی به نحو بساطت در مراتب عالی ثبوت داشته باشد. به علاوه ابن عربی معتقد است «اعیان» در علم حق تعالی ثابت و متکثرند. وی در فتوحات می‌گوید: «ممکنات در حال عدمشان در برابر حق و متمایز از یکدیگرند و حق تعالی از دیدگاه اسماء حُسنای خود، مانند علیم و حفیظ بدانها می‌نگرد و با نور وجود خود «شبیث ثبوت» آنها را حفظ می‌کند تا «محال بودن» این شیئیت را از آنها سلب نکند» (ابن عربی، ۳/ ۲۸۰).

۶- بنا بر نظر ملاصدرا واجب‌الوجود بالذات چون فی ذاته بسیط است (خود حق، علم

۱ - در «فلسفه ملاصدرا» وجود ذهنی به دو اعتبار به کار می‌رود: یکی در مقابل وجود خارجی (اعتبار مقایسه‌ای) که در این صورت دارای اثر نیست؛ و دیگر به اعتبار «فی نفسه» که در این صورت، وجود ذهنی نیز وجود خارجی دارد و دارای اثر است (وجود مساوق با خارجیت است).

بالتفصیل به اشیاء است بنا بر قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها»^۱ و نیز چون مبدأ اشیا است، دارای صور الهی^۲ [مثلاً علم به صور افلاطون] می‌باشد. صور مذکور از لوازم ذات او هستند، اما نه لزوم به نحو عروض و نه لزوم به نحو صدور، بلکه لازم [مثلاً مُثُل] از مقامات و مراتب ملزوم [مثلاً علم حق تعالی] می‌باشد و موجود به وجود اوست. بنابراین صور الهی از جمله عالم و ماسوی الله نبوده تا علم مغایر منفصل حاصل آید و عین او هم نیستند تا علم ذاتی باشند، بلکه از مراتب و مقامات او بوده و موجود به وجود اویند (علم مغایر متصل) (عبودیت، ۲/ ۳۰۱). البته صور الهی و مُثُل از نظر قیام به ذات الهی (قیام حلولی و عروض) با یکدیگر تفاوت دارند. یعنی صور الهی بر خلاف مُثُل قائم به ذات الهی هستند. اما از جهت قیام صدوری هردو مشابه یکدیگرند. (صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۵).

قوس نزولی و صعودی و مثال نزولی و صعودی

- ۱- حقیقت هستی دارای دو حاشیه است: طرفی که به فعلیت محض منتهی می‌گردد و طرفی که به قوه محض منتهی می‌گردد. فاصله میان این دو طرف را مراحل متوسط وجود می‌نامند. بسیاری از موجودات متوسط توسط قاعده «امکان اشرف» در قوس نزول و بسیاری دیگر توسط قاعده «امکان اخس» در قوس صعودی اثبات می‌شوند. یکی از موارد جریان قاعده امکان اشرف اثبات عقول عرضیه (مُثُل) است. یعنی با اثبات وجود نفس در قوس نزول، وجود عقل مدبر نیز توسط قاعده «امکان اشرف» اثبات می‌شود و با اثبات عقل مدبر برای عناصر بسیط، نفس نباتی توسط قاعده «امکان اخس» در قوس صعود ثابت می‌شود. (دینانی، ۱/ ۳۳-۴۰). ملاصدرا نیز جهت اثبات عقول عرضی (مُثُل افلاطونی) از این قاعده استفاده کرده است.^۳
- ۲- عالم مثال که متفاوت از عالم مُثُل افلاطونی است، عالمی است میان عالم مجردات تام.
- ۳- از قبیل مُثُل افلاطونی و عالم مادی (محسوسات). این عالم به اعتبار سیر نزولی

۱- ملاصدرا همچون افلاطون معتقد نیست که علم به اشیا همان مثال آن‌هاست بلکه علم خداوند به اشیا را علم پیشین ذاتی بالتفصیل به اشیا می‌داند. (رک، اسفار ۶/ ۲۷۳-۲۷۴ و ۲۶۴-۲۸۰). بنا بر نظر فلاسفه مشاء علم پیشین خداوند به هر شیئی صورت ذهنی عقلی آن شیء است که خود، شیئی است مغایر وجود خداوند (عین ذات نیستند) و عارض بر آن. این صورت را صورت الهی (علم پیشین مغایر) می‌گویند. پس صور الهی عرض اند، همان‌طور که صورت ذهنی ما عرض است. (البته عروض این صور بر خداوند باعث تکامل خداوند نمی‌شود تا نقص برای او باشد). از همین رو، با اینکه مغایر وجود خداوند اند متصل به آن اند نه منفصل از آن صور الهی پیشین اند یعنی از طریق علم خداوند به خودش حاصل می‌شود نه از طریق وجود اشیا. (عبودیت، ۵/ ۲۲۸).

۲- رک، به اسفار، ۶/ ۲۳۴.

۳- برای مطالعه بیشتر رک، صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ۲/ ۴۳ - ۷۸.

موجودات مادی، در روند پیدایش و سیر صعودی آنها در بازگشت به مبدأ خویش، به دو قسم برزخ نزولی و برزخ صعودی یا مثال نزولی و مثال صعودی تقسیم می‌شود. برای اثبات وجود عالم مثال تمسک به دو قاعده فلسفی «امکان اشرف» برای برزخ نزولی و «امکان اخس» برای برزخ صعودی نیز امکان پذیر است.^۱

نتیجه

۱- کلیت دیدگاه افلاطون پیرامون مُثُل نزد فیلسوفان مسلمان قابل قبول است و تقریباً همگی به عقلی بودن حقیقت دنیای مادی اعتراف دارند اما سازگاری این دیدگاه با مبانی فکری فیلسوفان مسلمان نیاز به تأویل‌ها، اضافات و کاستی‌هایی دارد که توسط هر یک از آنها به نحوی متفاوت از دیگری ارائه شده است. از نظر ملاصدرا هیچ یک از فلاسفه مسلمان (با اختلاف تعابیری در مورد سهروردی) نتوانسته‌اند حقیقت ایده افلاطون را در تأویل خود از آن بیان کنند. ایشان با براهینی همچون حرکت جوهری و دلیل ادراک، سعی در اثبات تلقی خود از دیدگاه افلاطون می‌کنند.

۲- بر مبنای دیدگاه ملاصدرا مُثُل افلاطونی علت و باطن موجودات مادی‌اند و رابطه آنها رابطه سایه و صاحب سایه و یا اصل و فرع است. تعبیرات مختلفی که در بیان رابطه انواع مادی با مثال‌های خویش (مثلاً علت بودن مُثُل برای انواع مادی خود) از سوی وی مطرح می‌شود، به معنای تفاوت در معانی گوناگون نیست بلکه این تعبیرهای مختلف از مُثُل همگی دربرگیرنده یک معنا می‌باشند.

۳- بنا بر نظر ملاصدرا صورت‌های عقلی (مُثُل)، همانا صفات الهی و علوم الهی‌اند، که تابع وجود اویند، در حالی که علو مرتبه و مجد الهی به واسطه ذات خویش است، نه بخاطر

۱ - عالم مثال را، که واسطه نزول فیض حق از عالم عقل به عالم طبیعت است، «برزخ نزولی» می‌نامند؛ اما هنگامی که این فیض به عالم طبیعت تنزل کرد، به دلیل آنکه ماده دارای امکان استعدادی برای نیل به مرحله مجرد مثالی و پس از آن دست یازیدن به تجرد عقلی است، عالم مثال را، که در عروج، صعود و سیر استکمالی عالم طبیعت به سوی عالم عقل وساطت می‌کند، «برزخ صعودی» می‌نامند. دیگر فرق‌های برزخ نزولی و صعودی را می‌توان این گونه برشمرد: الف- هر دو برزخ (هم نزولی و هم صعودی) عالم روحانی و جوهری نورانی و غیر مادی‌اند؛ ولی از این نظر فرق دارند که موجودات طبیعی مسبوق به صورتی در عالم مثال نزولی‌اند؛ اما برزخ صعودی مخصوص انسان است؛ زیرا این برزخ همان صور اعمال انسان و نتایج دنیوی آن‌هاست. به عبارت دیگر، اعمال و نتایج آنها در این عالم برای انسان تمثیل پیدا می‌کنند. ب- برزخ نزولی را «غیب امکانی» می‌نامند؛ زیرا موجودات آن می‌توانند در عالم طبیعت ظاهر شوند؛ اما موجودات برزخ و مثال صعودی امکان رجوع به عالم طبیعت را ندارند. به همین دلیل، از آنها به «غیب محالی» تعبیر می‌شود، اگرچه افراد کمی هستند که از طریق مکاشفه به حقایق آن دست پیدا می‌کنند. (اسفار، ۹/ ۴۵-۴۶) ج- برزخ نزولی موطن اخذ عهد و میثاق و اقرار گرفتن نسبت به ربوبیت الهی است؛ اما برزخ صعودی موطن صورت وفای به آن عهد و یا صورت نقض آن است (همان، حاشیه حکیم سبزواری، ۴۵).

این صورت‌های عقلی. از اینکه این صورت‌های عقلی صفات الهی هستند، نه تعدد قدم‌ها لازم می‌آید، و نه اینکه ذات احدی و بی‌نیاز خداوند، با غیر خود استکمال یافته باشد. زیرا این صور عقلی موجوداتی مستقل و متباین الوجود از وجود حق نیستند، و حقیقت و وجود ایشان غیر از حقیقت و وجود خداوند نمی‌باشد.

۴- نظریه مُثُل، بویژه در فلسفه صدرایی، ماهیت عرفانی به خود گرفته است بگونه‌ای که حتی برخی آن را با نظریه اعیان ثابتة یا اسمای حسنای الهی در عرفان یکی می‌دانند و معتقدند که سیر تکاملی نظریه مُثُل، مرحله‌ای است که قلم عرفا به تأویل و تفسیر این نظریه پرداخته و «سلسله مُثُل و ارباب انواع را نه تنها به اسمای حسنای الهی تبدیل نموده‌اند بلکه بر اسمای حسنای فعلی، مثال و رب برتر قائل شده‌اند که همان اسماء حسنای ذاتی باشد تا به رشته ربوبیت و تدبیر و عنایت به ذات خداوندی منتهی گردد که منزله از ماهیت و بری از مثال‌هاست. در نظر اهل عرفان، مُثُل نوریه مراتب نفس رحمانی جامع و فیض گسترده و فراگیر الهی است که این واحد ظلّی تحت تدبیر آن واحد حقیقی یعنی ذات اقدس خداوند است».

۵- حقیقت وجود مُثُل از حقیقت وجود حق متباین نیست اما مغایر ذات الهی است و از آن جایی که صفات الهی عین ذات می‌باشند، پس می‌توان گفت که مُثُل از لوازم صفات الهی یعنی از مراتب صفات الهی است.

ملاصدرا درباره رابطه میان مُثُل و واجب‌الوجود نیز تعبیرات بسیار متفاوتی دارد. ابتدایی‌ترین تعبیر ایشان، رابطه ابداع است که مُثُل افلاطونی به ابداع حق تعالی خلق شده‌اند و آن چه که خلق شده است نمی‌تواند عینیت با صفات الهی و بالتبع با ذات حق داشته باشد.

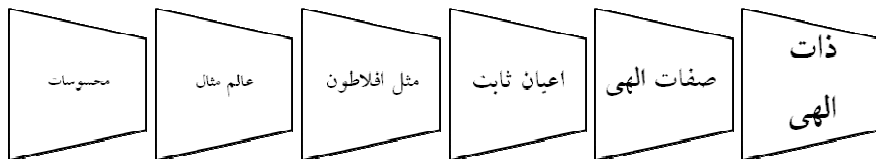
۶- نحوه علم ذات بسیط الهی به مادون خود مانند مُثُل از نوع علم پیشین مغایر متصل است؛ در تغایر یعنی متأخر از ذات او بوده و عین ذات او نیستند و در اتصال یعنی از مراتب وجود او بوده و موجود به وجود او هستند.

بنا بر نظر ملاصدرا ذات الهی همان‌طور که به ذات و صفات خود به نفسه علم دارد به ماهیاتی همچون اعیان ثابتة نیز عیناً علم دارد. (ملاصدرا، *الرسائل*، ۱۹۰).

۷- بر اساس دیدگاه برخی حکما که مُثُل افلاطونی را معیار علم تفصیلی واجب تعالی به موجودات می‌دانند، بحث مُثُل را می‌توان در تبیین و توجیه علم تفصیلی خداوند به ماسوی نیز مؤثر دانست. به این معنا که ذات الهی از رهگذر واسطه‌ها به مادون خود علم دارد که البته این به معنای نقص او نیست چرا که ذات الهی بنا بر قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء»

منها» به خود و تمام موجودات مادون خود اجمالاً و تفصیلاً احاطه و علم دارد.

۸- اگر قائل باشیم که صفات الهی مافوق مرتبه مُثُل بوده حقیقت آنها به شمار می‌آیند و محسوسات نیز نشانه ای از مُثُل بوده و مُثُل حقیقت آنها می‌باشند و با در نظر گرفتن تفاوت اعیان ثابت با مُثُل، می‌توان تصویر ذیل را ارائه کرد:



۹- تفاوت اعیان ثابت و مُثُل در چند چیز است: الف. اعیان ثابت به حیثیت قابلی دارند نه فاعلی به عبارت دیگر مُثُل مدبر انواع محسوس مادون خود هستند. ب. مُثُل صورت‌ها و معانی کلی‌اند اما اعیان ثابت شامل صورت‌های جزئی نیز می‌شوند. ج. اعیان ثابت بر افراد دلالت دارند نه انواع.

۱۰- برای اثبات وجود عالم مثال (برزخ) تمسک به دو قاعده فلسفی «امکان اشرف» برای برزخ نزولی و «امکان اخس» برای برزخ صعودی نیز امکان پذیر است.

لازم به یاد آوری است که عالم مثال حد واسط عالم عقول (مجردات تام از قبیل مُثُل افلاطونی) و عالم مادی واقع شده و موجودات آن دارای تجرد نسبی می‌باشند.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفا، تهران: بیدار، ۱۳۰۳ ق.
- ابن عربی، محمد بن علی؛ الفتوحات المکیة فی معرفة اسرار المالکیة و المالکیة، بیروت: دارصادر، بی تا. افلاطون، جمهور، کتاب ششم.
- باباافضل کاشانی، محمد بن حسین؛ مجموعه مصنفات، ترجمه مجتبی مینوی، تهران: نشر خوارزمی، ۱۳۶۶.
- جوادی آملی، عبدالله؛ ریحی مختوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۶.
- الحکیم، سعادت؛ المعجم الصوفی، بیروت، ۱۴۰۱ ق.
- سهروردی، یحیی بن حبش؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی، تهران: انجمن

فلسفه ایران، ۱۳۵۵.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقیله الاربعه*، حاشیه ملاحادی سبزواری، قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۷۶.

_____؛ *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقیله الاربعه*، بیروت، ۱۹۹۰ م.

_____؛ *اسفار*، بیروت: دار احیا تراث عربی، ۱۹۸۱ م.

_____؛ *الاسفار الاربعه*، تحقیق و تصحیح مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.

_____؛ *الرسائل*، قم: مکتبه المصطفوی، چاپ بنیاد سنگی.

_____؛ *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.

_____؛ *المبدأ و المعاد*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

_____؛ *مفاتیح الغیب*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۳.

عبودیت، عبدالرسول؛ *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۸.

فاخوری، حنا؛ *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: زمان فرانکلین، ۱۳۵۸.

فارابی، محمد بن محمد؛ *الجمع بین رأیی الحکیمین*، تهران: الزهراء، ۱۳۶۳.

قیصری، داود بن محمود؛ *شرح فصوص الحکم* [ابن عربی]، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

کاپلستون، فردریک چارلز؛ *تاریخ فلسفه*، تهران: سروش، ۱۳۶۸ و ۱۳۸۵.

کاکائی، قاسم؛ *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۵.

مجتهدی، کریم؛ *فلسفه در قرون وسطی (مجموعه مقالات)*، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۵.

میرداماد، محمدباقر بن محمد؛ *القبسات*، تهران: نشر دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

نصر، حسین؛ *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱.

chitic, William C., *The sufi path of knowledge*, New York, state university of NEW York Press, 1989.

IzutsoToshihiko, *Sufism and Taosim*, Berkely, University of California Press, 1983

Paul Edwards, *The Encyclopedia of philosophy*, ed., NewYork, 1975/ Berkeley, Rolf George, Cambridge, mass, 1976.

G.M.A. Grube, *Plato's forms*, Macmillan, 1972

wolf son Harry austryn, *The philosophy of the kalam*,