

تحلیل انتقادی تأویل ابن سینا و میرداماد از نظریه مُثُل افلاطونی از منظر سید احمد علوی و ملامحمد آقاجانی

ابوالحسن غفاری*

استادیار گروه فلسفه؛ پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۶/۱/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۲۰)

چکیده

نظریه مُثُل در طول تاریخ فلسفه موافقان و مخالفانی دارد. عده‌ای مانند فارابی، ابن سینا و میرداماد آن را نقد و تأویل کرده‌اند. دو حکیم مسلمان سید احمد علوی شاگرد میرداماد و ملامحمدبن علی‌رضابن آقاجانی شاگرد ملاصدرا از منظر متفاوتی به این نظریه نگریسته و نقدهای ابن سینا و میرداماد را به چالش کشیده‌اند. در این مقاله ابتدا به طرح مسئله و گزارشی از نظریه مُثُل و پس از آن به بررسی و تحلیل انتقادی ابن دو حکیم از تفسیر و تأویل‌های ابن سینا و میرداماد پرداخته‌ایم. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که هم ابن سینا و هم میرداماد در تبیین و نقد نظریه مُثُل افلاطونی دچار مغالطه و خلط شده‌اند.

واژگان کلیدی

آقاجانی، ابن سینا، افلاطون، حدوث دهری، حمل، علوی، مُثُل، میرداماد.

مقدمه

مسئله مُثُل یا ارباب انواع نظریه‌ای بوده که به‌طور رسمی در اندیشه افلاطون مطرح شده است. این نظریه مهم‌ترین و شاخص‌ترین مسئله در منظومه فکری افلاطون به‌شمار می‌رود که اساس بسیاری از مسائل دیگر به‌ویژه معرفت‌شناسی افلاطون نیز به آن استوار است. نظریه مُثُل فرازوفرودهای زیادی را در تاریخ فلسفه داشته و متفکران زیادی در نفی و اثبات آن تلاش کرده‌اند. اغلب مشائیان را می‌توان از مخالفان این نظریه و سهروردی را از مدافعان آن دانست. در عین حال هر دو مکتب سعی در تأویل و توجیه نظریه مُثُل و انطباق آن با نظام فکری و فلسفی خود داشته‌اند. فارابی، ابن‌سینا و میرداماد از مهم‌ترین حکمای مسلمانند که تأویل و قرائت آنها از مُثُل با آنچه در آثار افلاطون دیده می‌شود، متفاوت است. در این میان صدرالمتألهین شیرازی با پذیرش این نظریه، سعی در تکثیر برهان برای دفاع از آن داشت. پس از ظهور حکمت صدرایی مدافعان این نظریه، بیشتر از مخالفان و طردکنندگان آن شده‌اند. پاره‌ای از حکمای دوره صفویه را می‌شناسیم که هرچند گرایش شدید مشایی دارند، ولی در دفاع از این نظریه کوشش کرده‌اند، علیقلی‌بن قرچغای خان (حدود ۱۰۲۰ق - پس از ۱۰۹۱ق) که از شاگردان ملارجبعلی تبریزی است، از این دسته به‌شمار می‌رود وی در اثبات عالم مُثُل کتابی به نام «مرآة المثل یا مرآة المثول» نوشته است. آقا محمد بیدآبادی (متوفای ۱۱۹۸ق)، ملاشمسا گیلانی (حدود ۹۸۲ - ۱۰۶۴)، قاضی سعید قمی (متولد ۱۰۴۹، متوفای ۱۱۰۷ق) و ... هر کدام در دفاع از مُثُل افلاطونی، به تفصیل سخن گفته‌اند. قاضی سعید قمی در دفاع از این نظریه بیش از دیگر متفکران به ادله نقلی و روایات استشهاد جسته است. در این میان دو متفکر و حکیم اسلامی سید احمد علوی (متوفای ۱۱۳۳ق) و ملامحمد آقاجانی هر کدام از منظر متفاوتی به این مسئله نگریسته‌اند و انتقادهای ابن‌سینا از مُثُل افلاطونی را به چالش کشیده‌اند. در این مقاله به بررسی و تحلیل انتقادهای این دو حکیم از تحلیل ابن‌سینا و میرداماد می‌پردازیم. پیش از آن لازم است صورت مسئله و تصویری از مُثُل افلاطونی با تفسیر ابن‌سینا از آن بیان شود:

مُثُل افلاطونی

افلاطون نظریهٔ مُثُل را در دو اثر معروف خود جمهوری و فایدون مطرح کرده است. نقطهٔ عزیمت افلاطون در رسالهٔ جمهوری معرفت‌شناسی اوست، در واقع مسئلهٔ شناخت نقش اثباتی نظریه‌ای را ایفا می‌کند که ثبوتاً در عالم خارج از طبیعت وجود دارد. افلاطون کلیات را هم در وجود و هم در معرفت اصل دانسته و مفاهیم جزئی را معشوش و غیر معتبر می‌داند، به عقیدهٔ وی مابه‌ازای مفاهیم جزئی در عالم محسوس وجود دارد، ولی مابه‌ازای مفاهیم کلی در عالم محسوس و طبیعت وجود ندارد، در عین حال این مفاهیم مانند مفهوم زیبایی صرفاً مفاهیمی نیستند که تنها در ذهن وجود داشته باشد، بلکه این مفاهیم نیز متعلق و مابه‌ازا در عالم خارج از ذهن می‌طلبند و از آنجا که جهان هستی الزاماً در جهان محسوس و طبیعت خلاصه نمی‌شود، بنابراین عالمی غیر محسوس به نام عالم ایده‌ها یا مُثُل وجود دارد که عالم تحقق کلیات و مرجع عینی مفاهیم کلی است و اساساً کلی باید بهرهٔ عینی و خارجی در فرد داشته باشد، مُثُل عدالت و زیبایی باید در خارج به نحو کلی محقق باشد، وگرنه صدق عدالت و زیبایی بر افراد عادل و زیبا، درست نخواهد بود. به عقیدهٔ افلاطون کلی در عالم مثال با وصف وحدت و بساطت موجود بوده و آمیخته با کثرات نیست، این حقایق با جزئیاتی که در عالم محسوس وجود دارند نسبت و ارتباط خواهند داشت و هر فردی از افراد موجود در طبیعت، بهره‌ای از حقایق کلی دارند و همین بهره‌مندی سبب شده است که کلی با هر فرد در نسبت و ارتباط باشد و در سایهٔ این ارتباط کلی، بر افراد خارجی منطبق خواهد شد؛ و ذهن و عین در واقع یک واقعیت خواهند بود که یکی اصل و دیگر سایه است. وقتی کلی یعنی اصل را بتوانیم بشناسیم، افراد آن را هم که ظل آن حقیقتند خواهیم شناخت. افلاطون این فرایند را با تمثیل خط در جمهوری با فرایند دیالکتیک نفس بیان کرده است (افلاطون، ۱۳۷۴: ۵۰۹).

افلاطون از این ذوات عینی و خارجی به آیدوس یا ایده نام می‌برد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۰۷). این کلمه توسط مترجمان مسلمان به مُثُل ترجمه شد، صرف نظر از اینکه تا چه حد این ترجمه دقیق بوده است و مراد افلاطون را می‌رساند یا نه، مهم این است که مراد افلاطون از مُثُل برخلاف تصور ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۲۴ - ۳۲۵) مفهوم کلی موجود در

ذهن نیست که قابلیت صدق بر کثیرین را داراست، بلکه حقایق خارجی و عینی است که در عوالم برتر وجود دارد و مرجع مفاهیم کلی به‌شمار می‌رود. وقتی انسان به ادراک کلی نائل می‌شود، در واقع با خود آن ذوات عینی مرتبط و ادراک از طریق این ارتباط و شهود حاصل می‌شود، ولی ابهامی که در این میان وجود دارد، تبیین نحوه و چگونگی این ارتباط است؛ چیزی که در آثار افلاطون به اجمال گذرانده شده است. او در این زمینه بیان مشخص و قاطعی ندارد، گاهی این ارتباط را به‌صورت مشارکت و بهره‌مندی (participation) و گاهی به نحو شباهت (Similarity) بیان کرده است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۵۴۹؛ ج ۱: ۴۳۷، بند ۲۱۲).

تصویر ابن‌سینا از مُثُل افلاطونی

شیخ‌الرئیس ابن‌سینا حداقل در دو جای کتاب بزرگ خود یعنی شفا، دربارهٔ مُثُل افلاطونی سخن گفته است، نگاه او به مسئله در مقالهٔ هفتم الهیات شفا بیشتر حیث هستی‌شناسی دارد و در مقالهٔ دوم برهان شفا جنبهٔ معرفت‌شناسی.

الف) گزارش ابن‌سینا در الهیات شفا

او در بحث از حیث هستی‌شناسی در آغاز گزارش خود در فصل اول از مقالهٔ هفتم الهیات شفا، اعتقاد به مُثُل را محصول دورهٔ خامی و نپختگی حکمت و فلسفهٔ یونان می‌داند و پس از بیان گزارش اجمالی از آنچه به زعم او سقراط و افلاطون به آن معتقد بودند، در صدد توجیه و تأویل نظریهٔ آنان برآمده است، و در مجموع قول به مُثُل را با قرائتی که از افلاطون رسیده، ناشی از پنج خلط دانسته و به تبیین هر کدام پرداخته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۲۴ - ۳۲۶). با اینکه گفتیم گزارش او از مسئلهٔ مثل در این اثر بیشتر صبغهٔ هستی‌شناسانه دارد، نقطهٔ عزیمت شیخ‌الرئیس در توضیح نظریهٔ مُثُل از حیث وجودشناسی را نظام معرفتی افلاطون قرار داده است، مطابق گزارش او افلاطون در مسئلهٔ معرفت‌شناسی ادراک را به دو قسم حسی و عقلی تقسیم کرده و بر این اساس مثلاً به دو انسان محسوس و معقول قائل شده است، انسان محسوس زوال‌پذیر و فاسدشدنی و انسان معقول مجرد و ابدی خواهد بود که هرگز دچار تغییر و کون و فساد نمی‌شود. به اعتقاد او باید هر دو قسم

در خارج وجود داشته باشد تا تقسیم معنادار باشد، بنابراین هر کدام از انسان محسوس و معقول در خارج موجود هستند و قسم موجود مفارق مثال نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۱۹). شیخ اضافه می‌کند که افلاطون برای همهٔ امور و موجودات طبیعی، صورتی مفارق قائل است که همان صورت معقول است و عقل همان صورت مفارق را دریافت می‌کند و علوم و براهین به‌سوی همین صور مجرد و مفارق و ثابت جریان دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۱۹) زیرا آنچه انسان تعقل می‌کند، ثابت و لایتغیر است و این ثبات و عدم تغییر را عقل از اتصال و مشاهدهٔ رب‌النوعی که ثبات و عدم تغییر دارد، تلقی و اخذ می‌کند و در مادهٔ محسوس خارجی چنین تلقی نمی‌تواند وجود داشته باشد و به همین دلیل مادهٔ محسوس خارجی هرگز تعقل نمی‌شود، زیرا امور مادی و محسوس جزئی هستند و جزئی همواره محکوم به تغییر و عدم ثبات و جزئییت است و برهان بر امور جزئی اقامه نمی‌شود، زیرا جزئی نه کاسب است و نه مکتسب، بلکه علوم و براهین همواره با قضایای کلی سروکار دارند و به‌دنبال نتایج کلی هستند نه جزئی.

شیخ‌الرئیس با این نظریه مخالفت می‌کند، در عین حال مانند فارابی سعی در توجیه و تأویل آن دارد، او در توجیه خود بر این نکته پافشاری می‌کند که مراد اصلی نظریه‌پردازان مُثُل، بیان آن چیزی است که به آن کلی طبیعی گفته می‌شود، لکن آنان ادبیات دقیق و شفاف را در این زمینه انتخاب نکرده و بین طبیعت لابشرط و بشرط شیئی خلط کرده‌اند. بر همین اساس به عقیدهٔ شیخ‌الرئیس مقصود از مُثُل همان کلی طبیعی است و مراد واقعی سقراط و افلاطون جز این نمی‌تواند باشد، آنان گمان کرده‌اند وقتی چیزی در عالم مفاهیم می‌تواند بدون همراه و مقارن وجود داشته باشد، در عالم خارج از ذهن نیز بدون همراه و مقارنات مادی و طبیعی وجود خواهد داشت و موطن چنین وجودی عالمی برتر از جهان محسوس است که عالم مُثُل نام دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۲۴). به این ترتیب شیخ‌الرئیس سخن افلاطون را بر وجود کلی طبیعی یا همان ماهیت لابشرط حمل می‌کند که در خارج به عین وجود اشخاص موجود است و نسبت آن با افراد همانند نسبت آب به فرزندان است، نه نسبت فرزندان به آب واحد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۲۵).

ب) گزارش ابن سینا در برهان شفا

شیخ‌الرئیس در برهان شفا در جایی که از ضرورت و کلیت در برهان سخن می‌گوید، به‌صراحت از نظریهٔ مُثُل سخن گفته است، گرچه او در گزارش قبلی نیز اشاراتی به این امر داشت. به عقیدهٔ شیخ‌الرئیس قائلان نظریهٔ مُثُل در پی تصحیح شمول حکم به کثرات و جزئیات بودند، زیرا وقتی می‌توان حکمی را بر کثرات و اشخاص سرایت داد که آن حکم کلی باشد، در واقع وقتی می‌توان گفت که زید و عمرو و بکر و خالد انسان هستند که رب‌النوع کلی انسان وجود داشته باشد. به عقیدهٔ شیخ اگر به فرض وجود چنین عالمی را بپذیریم، هیچ ضرورت و الزامی وجود ندارد که معتقد شویم هر حکمی که دربارهٔ انسان معقول در عالم مُثُل داده شد، در واقع حکم بر کثرات و اشخاص جزئی نیز باشد؛ علاوه بر این مُثُل نمی‌تواند در برهان حد وسط واقع شود تا به‌وسیلهٔ آن حکمی برای اشخاص و افراد جزئی اثبات شود، زیرا اگر هم بپذیریم که مُثُل اسامی خود را به اشخاص داده باشند، نمی‌توانیم بپذیریم که حدود و تعاریف خود را نیز به کثرات و اشخاص خواهند داد، چون هیچ‌کدام از جزئیات و اشخاص صورت عقلی مفارق و ابدی نیستند و حال آنکه حد جامع صورت‌های مفارق همین تعریف است، بنابراین چگونه می‌توان بر انسان محسوس متغیر و فاسدشدنی، انسان معقول مثالی را حمل کرد و حال که حد آنها متفاوت است، زیرا در تعریف انسان محسوس می‌گوییم حیوان ناطق میراست و حال آنکه در تعریف و حد انسان معقول می‌گوییم انسانی است که باقی، نامیرا و زوال‌ناپذیر است، و اگر حیوان و ناطق بر انسان معقول نیز اطلاق می‌شود، جز از باب اشتراک لفظی چیز دیگری نیست، بنابراین چگونه می‌توان یکی را بر دیگری حمل کرد و مثلاً گفت این انسان محسوس همان انسان مجرد عقلی است؟ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۸۸ - ۱۸۹).

همان‌طور که می‌بینیم شیخ در گزارش دوم در صدد توجیه و تأویل نیست، بلکه آن را صریحاً رد می‌کند و مُثُل را باطل می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۸۸). اما در گزارش نخست به تأویل نظریهٔ مُثُل دست زده است، شاید او در اینکه در صدد تأویل سخن بزرگان بوده، تحت تأثیر فارابی قرار گرفته است، فارابی در کتاب «الجمع بین رأی الحکمین» (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۶) بر این عقیده است که مقصود از مُثُل همان صور مرتسمه در ذات واجب‌الوجود است که

به وسیلهٔ آن علم واجب به ماعدا نیز توجیه می‌شود. همین روند تأویل و توجیه در دیگر حکما نیز ادامه یافته است، صدرالمُتألهین در شواهد الربوبیه چندین توجیه برای مُثُل افلاطونی نقل کرده است، بر این اساس محقق دوانی آن را همان مُثُل معلقه در عالم مثال و به عبارت دیگر اشباح مثالی مقداری موجود در آن عالم می‌داند، نه عالم مُثُل و عقل (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۵۶ - ۱۵۷). میرداماد آن را بر چهره و وجه ملکوتی اشیا حمل کرده است، به این معنا که مراد از مُثُل، خود این صور مادی شخصی است از آن حیث که نزد خدای سبحان حاضرند، زیرا از حیث علمی انتساب ثبوتی نزد خدا دارند و از این حیث محکوم زمان و مکان و تغیر و تجدد نیستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۵۷) و شیخ اشراق آنها را همان عقول و انوار عرضی تأویل کرده است که در حاشیه و پس از عقل دهم، یعنی عقل فعال قرار دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۵۷؛ ۱۳۸۶، ج ۲: ۵۰ - ۶۰).

تحلیل و بررسی نظر سید احمد علوی دربارهٔ مُثُل افلاطونی

حکیم سید نظام‌الدین (کمال‌الدین) احمدبن زین‌العابدین علوی عاملی اصفهانی (متوفای ۱۱۳۳ ق)، شاگرد و پسرخالهٔ میرداماد و نوهٔ محقق کرکی (محقق ثانی) بوده که نزد میرداماد و شیخ بهایی درس خوانده است (علوی، ۱۳۸۵؛ حر عاملی، ج ۱: ۳۳) از مهم‌ترین آثار او می‌توان از کشف الحقایق، حواشی بر قبسات، و تعلیقات بر الهیات شفا به نام مفتاح الشفا نام برد (علوی، ۱۳۷۸؛ آشتیانی، ج ۲: ۳۲).

علوی در تعلیقه‌های خود بر الهیات شفا و نیز در کشف الحقایق دربارهٔ نظریهٔ مُثُل بحث کرده است. او در این مسئله به هر دو تبیین شیخ‌الرئیس در الهیات شفا و منطق شفا توجه دارد. نگاه او به آنچه شیخ در منطق شفا دربارهٔ مبادی برهان و دو مسئلهٔ مهم در برهان، یعنی کلیت و ضرورت گفته، بیشتر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۱۸). به‌طور خلاصه می‌توان گفت سید احمد در کتاب کشف الحقایق به بحث از حیث معرفتی مُثُل پرداخته و به دنبال توجیه آن در جهت تصحیح حمل در قضایای کلی است. ولی در تعلیقات شفا غالباً به بحث از مُثُل صبغهٔ هستی‌شناسانه می‌دهد و آن را به وجود دهری اشیا تأویل می‌برد.

مُثَل افلاطونی و مسئله صحت حمل

سید احمد علوی در کتاب کشف الحقایق پس از تبیین و توضیح نظر شیخ‌الرئیس و مخالفت با آن، به توجیه مسئله مُثَل به نفع مسئله حمل در قضایا می‌پردازد، او در این توجیه به نظر شیخ‌الرئیس در برهان شفا توجه دارد و دو تأویل و محمل برای سخن افلاطون بیان می‌کند:

الف) در تأویل و توجیه اول، ابتدا سخن شیخ‌الرئیس را نقل می‌کند: اما الشیخ فقد ذهب الى أن المراد من المُثَل هي الصور المجردة عن المادة التي بإزاء الموجودات الطبيعية المندرج تحت طبيعة واحدة نوعية (علوی، ۱۳۷۶: ۷۲۱). به عقیده شیخ مراد از مُثَل صورت‌های مجرد از ماده‌اند که به افراد موجودات طبیعی تعلق دارند و مندرج در تحت طبیعت نوعی هستند. به عبارت دیگر به عقیده ابن‌سینا مقصود افلاطون از مُثَل همان کلی طبیعی است که قائم به وجود افراد بوده و با وجود حداقل یک فرد در خارج موجود می‌شود. سید احمد علوی پس از نقل سخن ابن‌سینا به تحلیل آن می‌پردازد و در این تحلیل به آنچه توجه دارد که شیخ درباره شرایط برهان گفته است. به نظر او ابن‌سینا گرچه با نظریه مُثَل مخالف است، به فرض پذیرش آن، سخن افلاطون را بر این حمل می‌کند که مُثَل در مسائل برهانی و نه در اشخاص مادی، محکوم‌علیها هستند، یعنی به وسیله مُثَل که حقایق کلی هستند، کلیت در برهان تأمین شود و کلیت حکم روی آن حقایق رفته است، زیرا برهان در اشخاص جاری نمی‌شود و اشخاص نه کاسب هستند و نه مکتسب، بلکه برهان همواره در کلیات جریان دارد و از آنجا که افلاطون به دنبال تصحیح حکم در مسائل برهانی بود، چاره‌ای نداشت که به مُثَل معتقد شود، تا کلیت و دوام (که شرط براهین هستند) محفوظ بماند تا در نتیجه همانند اشخاص مادی دچار تغییر و دگرگونی نشود، به این ترتیب احکام کلی که در براهین لازم است، به وسیله طبایع کلی و مُثَل درست می‌شود. بر این اساس اگر جزییات مادی و اشخاص نیز محکوم‌علیه واقع شوند، در واقع نه حقیقتاً و واقعاً بلکه بالعرض و المجاز محکوم‌علیه واقع می‌شوند، زیرا حکم بر دو فرد متباین که یکی مجرد و دیگری مادی است، نمی‌تواند حکم حقیقی

باشد، بلکه حکم به فرد مجرد و مفارق حکم حقیقی بوده و حکم به فرد مادی حکم بالعرض و المجاز است (علوی، ۱۳۷۶: ۷۲۴).

سید احمد پس از توضیح سخن ابن‌سینا به نقد آن پرداخته و معتقد است که اگر چنین چیزی مراد ابن‌سینا باشد، دیگر نمی‌تواند بر بطلان مُثُل حکم کند، بلکه تنها دلالت بر بطلان مُثُل به همان معنایی خواهد بود که در الهیات شفا تفسیر کرده و آن این است که صحیح نیست برای طبیعت واحد دو فرد مجرد صرف و مادی صرف باشد و نمی‌توان حکم افراد مجرد به افراد مادی سرایت کند.

ب) به عقیدهٔ سید احمد می‌توان تأویل دیگری از مُثُل در حیث معرفت‌شناسانه بیان کرد که بهتر از آن چیزی است که شیخ در کتاب برهان به آن اشاره دارد. علوی در این بیان بین تصحیح خود حکم و تصحیح دوام حکم، تفاوت و تمایز قائل می‌شود، چیزی که شیخ‌الرئیس به آن التفات نداشت، بر این اساس می‌توان کلام افلاطون را به این وجه توجیه کرد که او نظریهٔ مُثُل را برای تصحیح حکم به طبیعت و افراد مادی بیان نکرده؛ بلکه نظریهٔ مُثُل برای تصحیح دوام و ضرورت حکم بیان شده، یعنی مراد افلاطون در واقع تصحیح دوام و ضرورت حکم است که در کلیت برهان معتبر و لازم خواهد بود (علوی، ۱۳۷۶: ۷۲۳). و چون از یک سو طبیعت با تحقق یک فرد نیز محقق می‌شود، دوام حکم نیز به دوام یک فرد از طبیعت محقق خواهد شد و از سوی دیگر اشخاص مادی به دلیل متغیر بودنشان دوام و بقا ندارند؛ بنابراین مصححی برای این مسئله نیاز است که همان مثلند. بنابراین سید احمد علوی با ایجاد تمایز بین تصحیح «حکم» و تصحیح «کلیت و دوام حکم» مشخص می‌کند که نظریهٔ مُثُل برای تبیین و تصحیح دوام حکم بیان شده، زیرا از عدم سرایت حکم طبیعت به آنچه از افراد مادی در تحت او مندرج است، سرایت خود حکم لازم نمی‌آید؛ زیرا وقتی مُثُل مجرد مابین با افراد مادی و محسوس موازی خود است، درست نیست که دوام حکم به آنها سرایت کند (علوی، ۱۳۷۶: ۷۲۴).

بنابراین به عقیدهٔ او ابن‌سینا بین آنچه مصحح حکم بوده با آنچه مصحح دوام حکم است، خلط کرده (علوی، ۱۳۷۶: ۷۲۴) و شیخ‌الرئیس متوجه نبوده است که انتخاب نظریهٔ مُثُل برای تصحیح حکم به طبیعت و افراد مادی آن نیست، بلکه برای تصحیح کلیت حکم

بوده و در فن برهان اثبات و تبیین شده است که مسئله کلیت حکم در برهان معتبر و حکم باید دوام و ضرورت داشته باشد و از آنجا که تحقق طبیعت با تحقق یک فرد از آن حاصل می‌شود و دوام حکم به دوام فرد از آن طبیعت است و اشخاص مادی نمی‌توانند دوام و بقا داشته باشند زیرا در تصرف و تغییرند؛ لذا نیازمند مصحح برای این حکم است (علوی، ۱۳۷۶: ۷۲۰ - ۷۲۴).

مُثَل و مسئله حدوث دهری

همان‌طور که اشاره رفت علوی در حیث هستی‌شناسانه مُثَل به سخنان شیخ در الهیات شفا توجه دارد، او در تعلیقات الهیات شفا به‌طور مبسوط در این زمینه سخن گفته است. به عقیده او مراد شیخ از اینکه می‌گوید نظریه مُثَل به دوران خامی و نپختگی حکمت برمی‌گردد و سپس نضح یافته و تکمیل شده است (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۳۱۹) مقصود او از دوران نضح فلسفه دوره معلم اول ارسطو است و مقصود از دوره‌ای که در آن فلسفه به مرحله ازدیاد و تکامل رسید، دوره معلم ثانی فارابی است (علوی، بی‌تا: ۴۶۷). او سپس به تأویل شیخ اشراق اشاره می‌کند و می‌گوید شیخ اشراق مُثَل را همان صور مفارق از ماده می‌داند که قایم به خود و جوهرند. وی می‌گوید اشکالی که به سهروردی متوجه است این است که این توجیه مخالف سخنان خود او است، زیرا به عقیده او اختلاف میان متقدمان حکما با متأخرین تنها در لفظ و اختلاف در عادات است؛ زیرا برخی عادت بر تصریح و برخی دیگر عادت بر تعریض داشتند، ولی در اصول و امهات مسائل با همدیگر اختلاف نداشتند. سید احمد با استناد به این سخن سهروردی می‌گوید روشن است که اگر مُثَل صور مفارق از ماده در عالم خارج از طبیعت باشد، خلاف آن چیزی خواهد بود که مشاء به آن قائلند؛ و این یک اختلاف معنایی و محتوایی است نه تفنن در لفظ. علوی سپس تأویل خود را که در واقع همان تأویل استادش میرداماد است، بیان می‌کند و می‌گوید سخن حقی که هیچ نزاعی در آن نیست، این است که مُثَل همان وجود و وجه دهری موجودات است. این وجه از موجودات دچار تعاقب و تجدد و دگرگونی و فساد نمی‌شوند و از هر جهت ثابت است، زیرا در واقع دهر نسبت امر متغیر به ثابت است. او در توضیح بیشتر

مرام خود می‌گوید طبایع مرسله وقتی به نحو اطلاق لحاظ شوند، همان دهریات خواهند بود و اشخاص جواهر روحانی نیز جزو دهریاتند، اما اشخاص مادی دو وجه و حیث دارند، گاهی برخی در نسبت با برخی دیگر لحاظ می‌شود و گاهی با نسبتی که به واجب‌الوجود و عقول مفارق دارند، لحاظ می‌شوند، وجود دهری اشخاص مادی در واقع همین لحاظ نسبت شیء با واجب و عقول است که حیث ثبات و دوام دارند و تجدد عارض آنها نمی‌شود و مراد از مُثُل همین است (علوی، بی‌تا: ۴۶۷). بنابراین او در واقع نظر استادش را تبیین و پسند کرده است. چنانکه می‌دانیم، میرداماد عالم ماده را متعلق علم حق تعالی می‌داند و بر این عقیده است که موجودات جهان طبیعت گرچه همواره در تغییر و تجددند، نسبت به علل طولی و عالم دهر ثابت و مجردند، به عبارت دیگر اشیای عالم طبیعت دارای دو وجه و حیث هستند؛ یکی حیث یلی الربی که همان وجههٔ ملکوتی آنهاست و دیگری حیث یلی الخلقی که همان حیث ملکوی اشیا هستند. به عقیدهٔ میرداماد مُثُل همان موجودات دهریند که حیث ملکوتی اشیای مادی است، زیرا موجودات مادی نیز حیث مجردشان در عالم دهر موجودند. سید احمد اشاره می‌کند که این تقریر ما را مجاز می‌دارد که تأویل فارابی را نیز به همین تأویل برگردانیم، زیرا مراد از صور حاضر در نزد واجب تعالی موجودات خارجی با حضور خارجی آنهاست، نه با وجود ذهنی آنها، و فارابی گرچه در بیان خود از لفظ «تصور» استفاده کرده، لکن مراد او همان موجودات خارجی با حضور خارجیشان نزد حق تعالی است و این حضور غیرمتعاقب متجدد محسوب می‌شود که از آن به وجود دهری تعبیر می‌شود و لفظ «عنده» اعم از حصول و حضور است (علوی، بی‌تا: ۴۶۸)، علوی نه تنها در تعلیقهٔ الهیات شفا سعی دارد تأویل فارابی را نیز با توجیه خود همراه کند، بلکه در کشف الحقایق پس از تصریح به اینکه مراد از مُثُل موجودات دهری بما هی دهری هستند، می‌گوید شاید ظاهر آنچه شیخ از افلاطون نقل کرده، همین توجیه ماست نه آنچه شیخ گمان کرده است (علوی، ۱۳۷۶: ۷۲۱).

محمدبن علیرضابن آقاجانی

ملا محمد آقاجانی (زنده به سال ۱۰۷۱ ق) در شیراز نزد ملاصدرا درس خوانده است (آقابزرگ

تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۱۳: ۳۹۰). در انواع مشارب حکمی از طریقه مشاء و اشراق و علم کلام متبحر و در عرفانیات و معارف عرفان اسلامی دارای اطلاعات وسیع و در ادبیات عرب صاحب نظر و در حدیث و تفسیر مطلع و دارای قلمی روان و تحریری شیواست (آشتیانی؛ ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۰۲ - ۳۰۳) گرچه شاگرد ملاصدرا بوده، گاهی در برخی مباحث به ابن سینا نزدیک‌تر از مسلک استاد خود است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۰۲) شرح بر قبسات میرداماد و انوار شاهیه از آثار اوست.

مُثل افلاطونی از منظر ملامحمد آقاجانی

حکیم محمد در مسئله مُثل افلاطونی منتقد توجیه ابن سینا و میرداماد است، او با اشاره به توجیهات و نقدهای آنان به‌ویژه ابن سینا، می‌گوید شأن افلاطون اجل از این است که در چنین مسئله‌ای گرفتار خلط شده و متوجه مسئله کلی طبیعی نشده باشد و نداند که ماهیات کلیه بما هی کلی در خارج موجود نیستند، بلکه آنچه در خارج موجود است، موجود به عین وجودات افراد است و متوجه منافات بین وجود خارجی و عموم اشتراک نباشد (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۶۶).

او در جایی که ابن سینا در تقریر بحث مُثل به تقسیم انسان به انسان محسوس و معقول دست می‌زند به نقد ابن سینا برخاسته است و می‌گوید مقصود از معنای انسان، انسان مطلق یعنی بدون شرط و قید است و چنین معنایی ذاتاً نه اقتضای انقسام دارد و نه لانقسام، به همین دلیل در جایی که انسان تخصص خاصی را اقتضا دارد، ابایی از عروض تقسیم ندارد و جایی که اقتضای امتناع تخصص به وجود خاص دارد، اقتضای امتناع تقسیم را دارد، بلکه آنچه ذاتاً قابل تقسیم نیست، معانی مجرد است؛ زیرا آنچه وجودش وجود مفارق باشد، محال است که انقسام بر او عارض شود. پس آنچه ذاتاً و وجوداً مفارق است، ابای از عروض انقسام را دارد، نه مفارق اعتباری، در حالی که معانی مطلق به لحاظ اعتبار مفارق هستند، نه به لحاظ ذات و وجود؛ زیرا آنها به نحو وجوب از معقولات مجرد نیستند، بلکه به نحو امکانند. بنابراین در مسئله، اشتباهی ناشی از اهمال حیثیت و خلط بین ماهیت مطلق و ماهیه معقوله شده است، لذا ماهیت مطلق اقتضای انقسام و لانقسام و ابای از عروض

تقسیم ندارد، در حالی که ماهیت معقول و مفارق اقتضای عدم انقسام دارد و از عروض انقسام ابا دارد، لذا افلاطون نمی‌گوید که برای معنای انسان به شرط اینکه چیز دیگری همراه و مقارن او نباشد، وجودی در عالم مجردات دارد، بلکه عقیده او این بوده که طبیعت مرسل انسان از آن جهت که انسان است، می‌تواند دو نحو وجود داشته باشد: وجود مادی که عین وجود اشخاص خود در عالم ماده است و وجود مفارق که عین وجود اشخاص خود در عالم مفارقات است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۶۰).

او به نقد تأویل مُثُل به وجود دهری اشیا نیز پرداخته و نظر استادش ملاصدرا را درباره مُثُل افلاطونی پذیرفته است و تأکید دارد که تحقیق درباره مُثُل را نیازمند استعداد باطنی نورانی و رسوخ تام در حکمت نظری و کشفی می‌داند (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۸۹).

آنچه در اینجا مهم محسوب می‌شود، نقدهای حکیم آقاجانی بر نظریه حدوث دهری است، میرداماد در نقد بر نظریه مُثُل می‌گوید صور طبیعی اگر از ماده مجرد باشند، دیگر صور طبیعی نخواهند بود؛ زیرا صور طبیعی باید همواره به ماده تعلق داشته باشند. بنابراین سخن گفتن از امکان وجود صور طبیعی مجرد از ماده در واقع تجویز متناهیین و متناقضین خواهد بود، لذا صور طبیعی باید همواره مقارن با ماده باشند وگرنه صور طبیعی نخواهند بود (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۵۸). حکیم آقاجانی در نقد این سخن می‌گوید چنین اشکالی بر نظریه مُثُل وارد نیست، زیرا می‌توان از جانب افلاطون پاسخ داد و گفت صور نحو مطلق یعنی به‌عنوان ماهیات مرسل و لابشرط شیئی لحاظ شده‌اند و صور در چنین لحاظی می‌توانند در خارج یعنی عالم ماده مقارن با ماده موجود شوند، به این معنا که وقتی در عالم ماده موجود شوند، با وجود افرادش - که در وجود خارجی قوام آنها به ماده جسمانی است - موجود می‌شوند و در عالم عقل و مفارقات مجرد از ماده و با وجود افرادش که در خارج بی‌نیاز از ماده جسمانی هستند؛ یافت شوند و مراد افلاطون این است که صور طبیعی مطلق و مبهم یعنی ماهیت صورت طبیعی همان‌گونه که شاید در عالم تکوین مقارن با ماده جسمانی و به عین وجود افراد جسمانی یافت شود، ممکن است در عالم ابداع نیز مجرد از ماده جسمانی و به عین وجود افراد غیرجسمانی یافت شود و این مسئله با وجوب حفظ ذات و ذاتیات در دو نحوه وجود مادی و مفارق منافاتی ندارد، زیرا حقیقت هر چیزی همان صورتی است که مبدأ فصل اخیر اوست، نه به ماده خاص و لواحق

آن؛ لذا اگر امکان این بود که صورت حیوان یا خط در عالم ماده بدون ماده جسمانی یافت شود، این صورت همان صورت حیوان و خط می‌شد و چیزی از حیوانیت و خطیت در عالم عقل از او فوت نمی‌شد و دخول ماده و آنچه از ماده در تعریف و حدود انواع حیوانی انتزاع می‌شود، از باب توسع و ضرورت است و همین عقیده استاد متعمق ما در حکمت یعنی ملاصدراست و خلاصه اینکه عقیده افلاطون به این مسئله برمی‌گردد که همان‌طور که مطلق صورت در اشخاص مادی موجود است، در اشخاص مفارق نیز وجود دارد (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۵۸ - ۳۵۹).

آقاجانی تأویل تفسیر مُثُل افلاطونی به طبایع مرسل در حاق عالم دهر را باطل می‌داند و می‌گوید جلالت قدر افلاطون اجل و ارفع از این است که مقصودش از مُثُل طبایع مرسل، وجود اشیا در متن دهر باشد، زیرا معنای وجود طبیعت مرسل، در خارج چیزی نیست جز اینکه طبیعت مرسل در خارج مخلوط به وجودی باشد که این طبیعت در مرتبه ارسال خود نسبت به آن لابلشروط باشد و طبیعت مرسل در خارج مخلوط و متحد با اوست و منفک از آن نیست و از آن تمایز ندارد؛ مگر در لحاظ ماهیت مرسله لابلشروط شیء، یعنی ماهیت من حیث هی هی، پس چگونه عاقلی حاضر به گفتن انفکاک طبیعت مرسل بما هی هی از وجود در اعیان است، گرچه هر عاقلی می‌تواند انفکاک آن از ماده و عوارض مادی در اعیان را تصور کند، بنابراین وجود طبیعت بما هی هی در متن دهر به نحو صرافت و لابلشروطیت و بدون قیام به چیزی تصور نمی‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۶۵). بنابراین روشن می‌شود که قدر افلاطون اجل از این است که در چنین مسئله‌ای خطا کند و بر او این مسئله پوشیده ماند که ماهیات کلی در خارج موجود نیستند، بلکه در خارج به عین وجود افرازش موجودند و متوجه منافات روشن‌بین وجود خارجی و بین عموم و اشتراک نشود. چنین چیزی را مبتدیان در تفلسف متوجه هستند، چگونه کسانی که مرتاض در فلسفه هستند، متوجه نشوند (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۶۶).

نتیجه‌گیری

مقصود افلاطون از مُثُل ذوات عینی و خارجی هستند که او آنها را آیدوس یا ایده می‌نامید،

ولی ابن‌سینا به شدت با نظریهٔ مُثُل مخالف بوده و آن را در یک اثر خود به کلی طبیعی و در اثر دیگر مُثُل را به عنوان حقایقی که کلیت برهان را تأمین کرده و مصحح حمل در هنگام حکم بر کثرات تحویل می‌برد، سید احمد علوی با هر دو تأویل ابن‌سینا مخالفت می‌کند، به عقیدهٔ او شیخ بین تصحیح «حکم» و تصحیح «کلیت و دوام حکم» خلط کرده و نظریهٔ مُثُل برای تبیین و تصحیح دوام حکم بیان شده است، نه تصحیح خود حکم. استدلال‌ها و توجیهاات ابن‌سینا مبنی بر اینکه مقصود از مُثُل کلی طبیعی است نیز برای علوی قانع‌کننده نیست؛ لذا او در نهایت همانند استادش میرداماد مُثُل افلاطونی را به وجود دهری اشیا تأویل می‌برد و معتقد می‌شود که اشیا عالم طبیعت دارای دو وجه و حیث یلی الربی و یلی الخلقی هستند، حیث یلی الربی اشیا و موجودات، در واقع همان وجههٔ ملکوتی آنهاست و دیگری حیث یلی الخلقی نیز حیث مُلکی اشیا هستند و مُثُل همان موجودات دهریند که حیث ملکوتی اشیا مادی است و حیث مجرد موجودات مادی در عالم دهر موجودند. سید احمد معتقد است که تأویل فارابی نیز بر همین تفسیر او قابل برگشت است و تأویل خود را سخن حقی می‌داند که باطلی آن را همراهی نمی‌کند. با وجود این شواهد روشنی تأویل سید احمد علوی را همراهی نمی‌کند و ایرادات و طعنه‌های او بر ابن‌سینا، بر خود او نیز وارد است.

محمدبن علیرضابن آقاجانی منتقد هر دو فیلسوف یعنی ابن‌سینا و میرداماد است، او شأن افلاطون را اجل از این می‌داند که به خلط‌های ابتدایی و سطحی که ابن‌سینا آنها را به افلاطون نسبت داده است، گرفتار شود و تفاوت بین وجود خارجی و حیثیت عموم و اشتراک و کلی طبیعی را متوجه نباشد، بلکه ابن‌سینا اساساً مراد و مقصود افلاطون را متوجه نشده و همین مسئله سبب شده است که تقریر نادرست و ناتمامی از سخن افلاطون بیان کند. بر همین اساس شیخ گرفتار خلط بین ماهیت مطلق و ماهیت معقوله شده است. آنکه با مقارنت با ماده منافات دارد، ماهیت معقوله است؛ ولی ماهیت مطلقه با مادیت و مجرد هر دو سازگار است و نظر افلاطون در مسئلهٔ مُثُل همین بود، زیرا به عقیدهٔ او طبیعت مرسل انسان از آن جهت که انسان است می‌تواند دو نحو وجود داشته باشد: وجود مادی که عین وجود اشخاص خود در عالم ماده است و وجود مفارق که عین وجود اشخاص خود در عالم مفارقات است.

او با تأویل مُثُل افلاطونی به طبایع مرسل در حاق عالم دهر را نیز باطل می‌داند و اعتقاد دارد که جلالت قدر افلاطون برتر از این است که مقصود او از مُثُل وجود اشیا در عالم دهر باشد، زیرا معنای وجود طبیعت مرسل در خارج چیزی نیست جز اینکه طبیعت مرسل در خارج مخلوط به وجودی باشد که این طبیعت در مرتبه ارسال خود نسبت به آن لابلش شرط باشد. او در نهایت به عقیده ملاصدرا درباره مُثُل روی می‌آورد و فهم درست آن را به داشتن باطن روشن و رسوخ تامی در حکمت نظری و کشفی منوط می‌داند.

منابع

۱. ابن سینا (۱۳۷۶). *الهیات من کتاب الشفاء*، چ ۴، قم: بوستان کتاب.
۲. ابونصر الفارابی (۱۴۰۵ ق). *الجمع بین رأی الحکیمین*، چ ۲، تهران: انتشارات الزهراء.
۳. افلاطون (۱۳۷۴). *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، چ ششم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. _____ (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، چ سوم، تهران: خوارزمی.
۵. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۸). *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، چ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶. تعلیقه نویسان (بی‌تا). *تعلیقات الهیات شفا*، چاپ اول، سنگی، قم: بیدار.
۷. سید احمد علوی (۱۳۷۶). *تقسیم الایمان و شرحه کشف الحقائق*، چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۸. شیخ آقابزرگ تهرانی (۱۴۰۸). *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، انتشارات اسماعیلیان قم و کتابخانه اسلامیة تهران.
۹. شیخ حر عاملی (۱۳۸۵ ق). *أمل الأمل*، بغداد: اندلس.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چ اول، قم: انتشارات مؤسسه مطبوعات دینی.
۱۱. _____ (۱۳۸۶ ق). *الحکمة المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه*، چ اول، قم: مصطفوی.