

بازخوانی نسبت مثل افلاطون و ارباب انواع شیخ اشراق

محمد عنبرسوز^۱

عباس جوارشکیان^۲

چکیده

به‌رغم آن که شیخ اشراق به سبب باور به ارباب انواع یا عقول عرضی، فیلسوفی افلاطونی در جهان اسلام محسوب می‌شود، مقایسه نظریه مثل در اندیشه افلاطون با نظریه رب‌النوع‌ها در حکمت اشراق حکایت از آن دارد که، در عین برخی شباهت‌های کلی، تفاوت‌هایی نیز میان این دو فیلسوف در خصوص مبادی عالی اشیا وجود دارد. در جستار حاضر ضمن تبیین مقصود این دو فیلسوف از مثل و ارباب انواع به مقایسه این دو نظر پرداخته‌ایم و به چند مورد از شباهت‌ها و اختلافات ایشان در این خصوص اشاره خواهیم کرد. همچنین، به عنوان یکی از موضوعات اصلی مورد بحث در این جستار، به مقایسه نظر این دو فیلسوف در باب مثل و ارباب انواع، از دو منظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، خواهیم پرداخت.

کلمات کلیدی: مثل، ارباب انواع، معرفت، هستی، عقول عرضی.

.mohammad_anbarsouz@yahoo.com .

.javareshki@um.ac.ir

پذیرش: ۹۵/۰۸/۰۷

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز

^۲ دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.

دریافت: ۹۴/۰۵/۱۴

مقدمه

هسته مرکزی اندیشه افلاطون را نظریه مثل او تشکیل می‌دهد. این نظریه که یکی از نخستین نظریات منسجم فلسفی در تاریخ اندیشه به شمار می‌رود، به طور خلاصه حاکی از آن است که مفهوم‌ها واقعیت‌هایی عینی هستند و افلاطون به این مفهوم‌های عینی نامی فنی می‌دهد: مثل یا ایده‌ها (استیس، ۱۳۸۶، ص ۱۸۰). البته به اعتقاد برخی شارحین کلمه idea ابتدائاً به نظر می‌رسد که ترجمه نامناسبی برای توصیف نظریه افلاطون باشد، زیرا idea به چیزی اشاره می‌کند که خارج از ذهن ما وجود ندارد، درحالی‌که به نظر افلاطون فقط idea (مثل) وجود تام، مستقل و خارجی دارند (گاتری، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲). بنابراین باید توجه داشت که افلاطون نه به تصور اشیا که به حقایق اشیا نام «ایده» می‌دهد که مترجمان عرب زبان کلمه «مثال» و «صورت» و فارسی زبانان واژه «مینو» را به عنوان معادل آن انتخاب کرده‌اند (زمانی، ۱۳۸۰، ص ۵۰).

افلاطون معمولاً در مسائل گوناگونی که در محاورات مورد بحث قرار می‌گیرد، جواب حاضر و آماده‌ای را به مخاطبش ارائه نمی‌دهد. در همین راستا بحث مربوط به نظریه مثل هم، اگرچه در پارمنیدس و فایدون و بخشی از جمهوری پررنگ‌تر است، اما خود افلاطون در محاوراتش این نظریه را به صورت منسجم و صریحی بیان نکرده و هیچ رساله‌ای را مستقیماً به تفریر آن اختصاص نداده است، بلکه در آثار مختلف خویش، به صورت‌های مختلف و با تعبیری متعدد درباره آن سخن گفته‌است^۱ (فتحی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۴). به عقیده نگارنده دلیل اتخاذ این شیوه طرح نظریه مثل، احترام ویژه افلاطون برای استقلال فکر و فلسفه‌ورزی بدون پیشفرض مخاطبش بوده است و بر همین اساس او اصول لازم را مطرح می‌کند و به کار بردن آن‌ها را در مورد نظریه مثل به خواننده وامی‌گذارد (استیس، ۱۳۸۶، ص ۱۸۸). این شیوه بیان را می‌توان مهم‌ترین عامل در برداشت‌های متفاوت از نظریه مثل دانست. مفسرانی مانند پتر نیز برآنند که به خاطر فقدان متون کامل در دسترس، و همچنین برخی خصومت‌ها نسبت به مابعدالطبیعه افلاطون، نظریه مثل در دوران جدید دچار سوء تعبیرهایی شده است (Penner; 2009, p.165). همین مطلب توجه ما را به تقریرهای فلاسفه متأخر از نظریه مثل جلب می‌کند که یکی از آن‌ها در اندیشه شیخ شهاب الدین سهروردی به چشم می‌خورد.

سهروردی که خود را فیلسوفی اشراقی و افلاطون را هم زعیم فلاسفه اشراقی می‌داند^۲ به وسیله اندیشه‌های ابن سینا، کتاب *اثولوجیا* و مکتب نوافلاطونی سوریه با اندیشه‌های افلاطون آشنا شد (موحد، ۱۳۸۴، ص ۵۷). اندیشه‌های او و افلاطون را از جهات گوناگونی از جمله تقسیم عالم^۳، منشأ وجودی جهان^۴، مسئله نفس، اندیشه‌های سیاسی^۵، نظریه تذکر، موضوع تشبه به خداوند و... می‌توان با هم مقایسه کرد (اکبری، ۱۳۸۷، ص ۸۸) که بحث از مثل و ارباب انواع ذیل عنوان تقسیم عالم قرار می‌گیرد. به طور کلی نظریه مثل افلاطون در عالم اسلام واکنش‌های متفاوتی را برانگیخت. ابن سینا به پیروی از ارسطو این نظریه را باطل می‌داند و دلایلی نیز بر رد آن اقامه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۱۰).

(۳۱۶)؛ اما شیخ اشراق و صدرالمتهلین آن را پذیرفته و سعی در مدلل ساختن آن می‌نمایند. دلیل توجه فیلسوفان مسلمان به مسئله مثل و ارباب انواع اهمیت این بحث از جهات گوناگونی نظیر مسئله علم و وجود ذهنی، مسئله چگونگی آگاهی انسان به کلیات، تبیین علم تفصیلی واجب به ماسوی، قاعده الواحد، مسئله معاد، تصدیقات منطقی و... است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۶۷) که هر کدام از این موضوعات به نحوی با مسئله مورد بحث ارتباط دارند.

شیخ اشراق که در سلسله مراتب حقیقت، به هستی‌شناسی سنتی اعتقاد داشت (امین‌رضوی، ۱۳۹۱، ص ۶۲) در شرایطی به دفاع از مثل افلاطونی برخاست که اغلب حکمای قبلی از او در مخالفت با آن بودند^۷ و او خود نیز در آغاز مانند حکمای مشاء به انکار مثل افلاطونی می‌پرداخت (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۰۹)، ولی پس از مدتی به این نتیجه رسید که می‌تواند از مثل افلاطونی با عنوان ارباب انواع در رفع برخی مسائل مهم اندیشه خود استفاده کند.

در نظام هستی‌شناسی شیخ اشراق نورالانوار در رأس عالم قرار دارد و همه مراتب نزولی وجود پایین‌تر از آن و در سه مرتبه جای می‌گیرند؛ نخست عالم انوار محض است که نور اقرب (صادر اول)، انوار قاهره اعلون (عقول طولی)، انوار قاهره سفلی (ارباب اصنام) و انوار مدبره (نفوس) را دربر می‌گیرد. فروتر از آن عالم مثال است که برزخ کلی و حد واسط میان عالم مجردات و عالم مادی یا ناسوت است و صور معلقه مستتیره و ظلمانیه در آن جای دارند. و در آخر، عالم محسوسات است که دربردارنده عالم افلاک یا اثیر و عالم عنصریات یا جهان مادی است (لاجوردی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰). در واقع از نورالانوار تنها یک نور مجرد صادر می‌شود که نور اقرب نام دارد. پس از نور اقرب انوار قاهره طولی قرار دارند که میان آن‌ها رابطه تشکیکی و علی برقرار است. از انوار قاهره طولی انوار قاهره عرضی صادر می‌شود و انواع قاهره عرضی همه مراتب مادون خود یعنی عالم مثال منفصل، نفوس متعلق به ماده، موجودات مادی، مرکبات عنصریه و... را پدید می‌آورند^۸ (رضایی و یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵). بحث ما در جستار حاضر بر سر عقول عرضیه یا ارباب انواع^۹ است که معادل با مثل در نظام افلاطون می‌باشند.

ریشه‌های نظریه

تقریباً همه نظریات مهم فلسفی با انگیزه حل معضلی از اندیشه طرح شده‌اند؛ طرح مثل و ارباب انواع هم از این قاعده مستثنی نیست. افلاطون که شناخت را امری محصل و ممکن لحاظ می‌کرد، معتقد بود که شناخت مستلزم متعلق ثابتی است که شناخته می‌شود (کاتری، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲)، و برای توجیه شناخت آن امر ثابت را به عنوان مثال معرفی نمود؛ اما نظریه مثل به عنوان یک نظریه منسجم فلسفی می‌بایست در موافقت کامل با سایر نظریات افلاطون باشد؛ لذا به نظر می‌رسد محرک وی در ارائه این نظریه، بررسی تجربه‌های غیر حسی نفس و اعتقاد به دانش به عنوان یک فرایند یادآوری بوده است. به گزارش گمپرتس، چون افلاطون در عین حال که فیلسوف پیشینی است، متفکری تجربی نیز به شمار می‌رود،

تجربه‌هایی را که منشأ آن‌ها ادراک حسی نیست به ادراک‌های فوق حسی برمی‌گرداند، یعنی به تجربه‌هایی که نفس پیش از ورود به کالبد به دست آورده‌است (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۹۴۶) و آن‌چه نفس پیش از حلول در بدن با آن محسوس بوده، بر طبق رأی افلاطون حقایق اشیا یا همان مثل است. از سوی دیگر افلاطون در حوزه هستی‌شناسی نیز به مخالفت با پارمنیدس و شاگرد او زنون برخاست که در نظر ایشان نه موجود می‌تواند معدوم شود و نه امر معدوم ممکن است موجود شود، و لذا حرکتی هم وجود ندارد. افلاطون در پاسخ به این قیاس ذوحدین پارمنیدس از جهانی حقیقی و ثابت سخن می‌گوید که جهان محسوس و متغیر سایه آن جهان حقیقی است.

در جهان اسلام، بر اساس قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، از خداوند که از جمیع جهات واحد است، تنها یک موجود صادر می‌شود، در حالی که جهان، دارای کثرات متعددی است؛ پس چگونه می‌توان کثرات موجود را به آن وجود واحد نسبت داد؟ سهروردی آشکارا در صدد حل این مشکل هستی‌شناختی بود و لذا می‌توان گفت که یکی از دلایل او برای طرح نظریه عقول عرضیه، تبیین صدور کثرات مادی بوده است (موسوی نژاد، ۱۳۸۴، ص ۶۲). مفسرانی چون کرین نیرومندترین محرک اراده سبب ساز شیخ اشراق را تفسیر فرشتگانی و مزدایی نظریه مثل افلاطون می‌دانند (کرین، ۱۳۸۲، ص ۴۲) که این رأی هم قابل تامل به نظر می‌رسد. همچنین او در ابتدای کتاب حکمت‌الاشراق و در مباحث مربوط به منطق به روش فهم تصورات بر اساس تعاریف حدی یا رسمی ایراد گرفته و فهم صحیح آن‌ها را در گرو حصول شهود و اشراق می‌داند که این مطلب حاکی از وجه معرفت‌شناسانه نظریه عقول عرضی در اندیشه شیخ اشراق است.

باید توجه داشت که نظریه مثل در طول تاریخ جنبه‌های مختلفی پیدا کرد و امروزه هم از جهات گوناگون مورد بررسی قرار می‌گیرد. نخستین تفکیکی که در این نظریه رخ می‌نماید مربوط به دو جنبه منطقی و فلسفی آن است. جنبه منطقی آن به معنای اسما عام و مفاهیم کلی مربوط است، اما جنبه فلسفی آن، اعتقاد به وجود عینی و خارجی مثل به طور حقیقی و واقعی، در مقابل وجود ظاهری و وهمی محسوسات است (محمدی، ۱۳۷۶، ص ۴۷). اما آن‌چه شیخ اشراق به عنوان مثل افلاطونی قبول می‌کند، وجه هستی‌شناختی آن است، نه وجه مفهومی‌اش؛ در این باب باید تمایز ظریف وی را در مورد عالم وجود و مفهوم کلی لحاظ کنیم. نکته مهم این است که به اعتقاد شیخ اشراق هیچ منافاتی ندارد که انسان موجود مجرد نورانی و مثال را قبول داشته‌باشد؛ ولی مفهوم کلی را با تفسیر ارسطو بپذیرد (معلمی، ۱۳۸۷، ص ۸۱). بنابراین مهم‌ترین وجه توجه شیخ اشراق به نظریه مثل افلاطون، وجه هستی‌شناختی آن است.^{۱۰}

ذکر این مطلب به لحاظ روش شناختی ضروری می‌نماید که اگرچه تمایز هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به منزله دو عرصه مستقل از اندیشه نظری فلسفی در دوره مدرن شکل گرفته و مبتنی بر ثنویت‌گرایی دکارتی و سابعکتیویسم است، اما این بدان معنا نیست که این مباحث (یعنی بحث از معرفت و

هستی به طور کلی و تمایز میان این دو) از منظر اندیشمندان گذشته مغفول بوده و ایشان به مقولهٔ معرفت (به عنوان وجهی از هستی) توجه نداشته‌اند. واقعیت آن است که با توجه به تلقی وجود شناختی پیشینیان از مقوله‌های معرفت، عقل و ادراک مباحث معرفت‌شناسی به طور گسترده در لابلای مباحث وجود شناختی مطرح بوده و برای فلاسفهٔ کلاسیک (از جمله افلاطون و سهروردی) معرفت و هستی، دو روی یک سکه اند؛ بدین معنا که معرفت همان سیر وجود است و تکامل وجودی همان تکامل معرفتی. در دوره ی جدید با توجه به اهمیت یافتن این نوع مباحث و فرضیهٔ تقدم معرفت‌شناسی بر وجود‌شناسی -که البته پیشینیان بدان باور نداشتند- این گونه مباحث در فصل ویژه‌ای از فلسفه جمع‌آوری شد و به تبعیت از چنان تفکیکی مستقلاً مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. اما در جستار حاضر مقصود از معرفت‌شناسی طرح مباحث مربوط به معرفت در فلسفهٔ سنتی (به معنای عام) است و تصریح این موضوع این پژوهش را از خطای روش شناختی مهمی (یعنی خلط بحث از معرفت در نزد پیشینیان با معرفت‌شناسی در معنای جدید آن) می‌رهاند.

چیستی مثل و ارباب انواع

همان گونه که توضیحش گذشت مثل در اندیشهٔ افلاطون امور واقعی و ثابتی هستند که مبنای جهان محسوس به شمار می‌روند و محسوسات در واقع سایه‌های مثل به شمار می‌روند. افلاطون بر آن است که شباهت‌هایی که میان اشیا به چشم می‌خورد و ما را قادر به دسته‌بندی آن‌ها می‌کند، باید ناشی از اموری واقعی و عینی باشد؛ با این سخن برای نخستین بار اندیشهٔ منطقی تازه‌ای به میان می‌آید: اندیشهٔ «کلی» (یگر، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۰۰) و این امر کلی واقعی همان مثال است. مثل در عالم محسوس به منزلهٔ علل عمل می‌کنند و جهان‌شناسی افلاطونی توصیفی چهار مرحله‌ای است که در رأس آن مثل و در پایین‌ترین مرتبهٔ آن تصاویر و سایه‌های اشیا قرار دارند. به تناسب این شیوهٔ ترسیم جهان، شناخت نیز دارای مراتبی است که بالاترین آن‌ها معرفت راستین به مثل است و پایین‌ترین مرتبه عبارت است از معرفت به عالم سایه‌ها که پندار خوانده می‌شود.

در اندیشهٔ شیخ اشراق مثل افلاطونی تقریباً همیشه با قید مشخص "مثل افلاطونی نورانی" همراه اند (کربن، ۱۳۷۲، ص ۵۸) و این تعبیر در مقابل اصنام آن‌هاست که «یا برزخند و یا هیئت‌های ظلمانی» (خالقیان، ۱۳۸۱، ص ۳۹). با توجه به این که شیخ اشراق حقایق عالم رب‌النوع‌ها را از نوع نور لئفسه یا نور محض می‌داند (و از این حیث به تباین ذاتی و جوهری میان آن‌ها قائل نیست) این مسأله را می‌توان تفاوتی بارز میان شیخ اشراق و افلاطون محسوب نمود. افلاطون اگر چه که همهٔ حقایق عالم مثال را اموری غیر مادی تلقی می‌کند، ولی توضیح قابل قبولی در مورد وحدت حقیقت و یا وحدت هویت آن‌ها ارائه نمی‌دهد. با توجه به آن چه از بیانات افلاطون به دست می‌آید، به نظر می‌رسد که او به تباین ذاتی و جوهری میان مثل قائل است. بر همین اساس نمی‌توان دقیقاً مثل افلاطونی را همان ارباب انواع شیخ

اشراق دانست و این بحث را باید در پرتو نظام نوری شیخ اشراق و مدل هستی‌شناسی او فهمید. در واقع سهروردی مثل افلاطونی را به معنایی می‌فهمد که پدیدارشناسی هستی او آن را مسلم می‌انگارد، و پیش از هر گونه جسمیت ممکن نوعی فرشته‌شناسی یعنی ملکوتیت در آن جای می‌دهد (کربن، ۱۳۸۲، ص ۷۲).

به طور کلی عقول در نظر شیخ اشراق بر دو نوع هستند و در عالم مجردات جای دارند: «یکی آن‌ها که امهات یا اصول نامیده‌شده و سلسله طولی را تشکیل می‌دهند و دیگر آن‌هایی که عقول (فرعی یا عرضی) ثانوی هستند و ارباب انواع را تشکیل می‌دهند» (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۴۷۴). شیخ مجموع این عقول طولی و عرضی را انوار قاهره می‌نامد. بنابراین، درحالی که مشائیان معتقد به عقول طولی بودند، شیخ اشراق هم عقول طولی را پذیرفت و هم عقول عرضی را، و مثل افلاطونی را عقول عرضی (عقولی که در عرض هم قرار دارند) دانست، که در طول مراتب مادون خود واقع هستند. مراد از عقول عرضیه، عقل‌هایی است که بین آن‌ها ارتباط علی نیست و به همین دلیل عرضی بودن آن‌ها به معنای نفی کمالات بیشتر و برتری برخی از آن‌ها به دیگران نیست (جوادی آملی؛ ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۱۷). عقول عرضی حقیقت نوری دارند و بر همین اساس به آن‌ها انوار عرضی گفته می‌شود که در واقع همان مثل افلاطونی هستند^{۱۱} که هر یک از انواع و افراد عالم پایین، طلسم و صنم یک رب‌النوع هستند؛ در واقع مبدأ وجودی هر یک از موجودات عالم برازخ (طبیعت) نور قاهری است که صاحب طلسم نامیده می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۳)؛ به این معنا که عقول عرضی به لحاظ وجودی اموری کلی هستند که اصل افراد خویش محسوب می‌گردند و همه کمالات مراتب فروتر از خود را دارند. هر یک از ارباب انواع در حقیقت رب‌النوع یک نوع مادی، و کارکرد آن ایجاد و صورت بخشیدن به آن نوع است.

ویژگی‌های مثل و ارباب انواع

در باب ویژگی‌های مثل افلاطون و ارباب انواع شیخ اشراق موارد گوناگونی ذکر شده که لازم است به اساسی‌ترین آن‌ها اشاره شود:

قوام ذاتی: مهم‌ترین ویژگی مثل افلاطونی قوام ذاتی آن‌هاست؛ بدین معنی که مثل متوقف به چیز دیگری نیستند و علتشان حتما باید از جنس خودشان باشد. این ویژگی را، که استیس از آن به جوهر بودن^{۱۲} یاد می‌کند (استیس، ۱۳۸۶، ص ۱۸۰)، بورمان به قائم بالذات بودن تعبیر می‌کند و معتقد است که ایده‌ها قائم به ذات خویش‌اند، درحالی که قوام اشیای محسوس متوقف به چیز دیگری است که به آن‌ها افزوده می‌شود (بورمان، ۱۳۷۵، ص ۶۳). این در حالی است که ارباب انواع در نظر شیخ اشراق، اگر چه واقعیت جوهری دارند، فاقد تعلق به افراد خود هستند و در حد ذات خود مستقل محسوب می‌شوند (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۴۷۴)، اما در نسبت با نورالانوار نقش استقلالی ندارند و فاعل حقیقی تنها خداوند

یا نورالانوار است که همه کارها با واسطه یا بی‌واسطه به او باز می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۱۰).

غیر مادی بودن: دیگر این که مثل افلاطونی اموری غیر مادی هستند^{۱۳} و همین ویژگی باعث ابدیت آنها می‌شود (خالقیان، ۱۳۸۱، ص ۳۷)؛ بنابراین در نظر افلاطون اشیا فیزیکی که ما می‌شناسیم، امور نهایی نیستند (Preus; 2007, p6). اگر مادیت را در اندیشه شیخ اشراق مساوی با برزخ^{۱۴} در نظر بگیریم، ارباب انواع و مثل در ویژگی غیر مادی بودن مشابهت خواهند داشت؛ چرا که در نظر شیخ اشراق هم ارباب انواع ذیل عالم انوار مجرد قرار می‌گیرند و عاری از ویژگی مادیت هستند. در واقع در اندیشه شیخ اشراق رب‌النوع‌ها ذاتی روحانی و غیرمادی به شمار می‌روند (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۴۷۴) که از این جهت میان سهروردی و افلاطون موافقت حاصل است.

کلیت: ویژگی دیگر مثل افلاطونی که به اعتقاد نگارنده مهم‌ترین آنهاست، کلی بودن است. ویل دورانت در باب معانی مختلف مثل بر آن است که مقصود افلاطون از مثال در آن واحد تمام این سه معنی است: کلی، قانون و غایت مطلوب (دورانت، ۱۳۸۷، ص ۳۱)؛ این در حالی است که به نظر نگارندگان مراد افلاطون از مثل، بیش از دو معنای بعدی، همان معنای اول (یعنی کلی) است. همچنین باید توجه داشت که مقصود از کلی را باید معنای خاص آن نزد افلاطون لحاظ کرد، نه این که بگوییم کلی به معنای مجرد بودن از قیود و عوارض و در واقع همان جزئی مبهم است (چنان که هیوم معتقد بود^{۱۵}). مقصود افلاطون از تضاد میان مثل و محسوسات تضادی بین یک دسته چیزهای خاص و گروهی دیگر از چیزهای عینا شبیه آنها، منتها کامل‌تر و مجردتر در جایی دیگر، نیست، مثلاً محلی در آسمان‌ها. تضاد مورد نظر او تضاد بین جزئی و کلی است (مگی، ۱۳۸۵، ص ۳۹). بدون تردید ارباب انواع در اندیشه شیخ اشراق هم انواری کلی هستند، اما مقصود از کلی در اندیشه او از جهتی یکسره متفاوت با مقصود افلاطون است. توضیح این که کلی بودن ارباب انواع در نظر سهروردی بالمجاز است، و نه از نوع کلی منطقی^{۱۶}؛ بلکه این کلی در حقیقت عقل یا فرشته‌ای عالم به ذات است که نسبت به همه افراد انواع خود اشراف و تدبیری یکسان دارد (والبریج، ۱۳۷۵، ص ۷۳). در واقع کلیت مثل از نوع کلیت مفهومی نیست، بلکه کلی سعی است. کلی در این جا معنای منطقی ندارد، بلکه در معنای فلسفی و وجود شناختی لحاظ شده است. مراد از این امر کلی موجودیتی است که سعه وجودی دارد و در ذات خودش واجد همه کمالات وجودی افراد مادون خویش است.

درک شهودی: هم در فلسفه افلاطون و هم در حکمت اشراقی سهروردی برای اثبات و درک مثل و ارباب انواع ابتدا طریق استدلالی مطرح می‌شود و سپس دلیل شهودی به عنوان روش مناسب درک مثل و رب‌النوع‌ها مطرح می‌گردد. افلاطون در مورد غیر قابل بیان بودن آن چه شهود کرده می‌نویسد: «آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان نمود.»

(افلاطون، ۱۳۸۰، نامه‌ها ۳۴۱) و شیخ اشراق نیز بر آن است که افلاطون در مورد عقول عرضی از شیوه مشاهده بهره‌مند شده است^{۱۷} (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۴۷۱).

سایر ویژگی‌ها: افلاطون علاوه بر ویژگی‌های مهمی که توضیح‌شان گذشت، ویژگی‌های دیگری را هم برای مثل برمی‌شمارد که برخی از آن‌ها عبارتند از تغییر ناپذیری^{۱۸}، وحدت^{۱۹}، معقول بودن^{۲۰}، و علت واقع شدن برای محسوسات^{۲۱}. از سوی دیگر ارباب انواع در نگاه شیخ اشراق به طور کلی واجد دو دسته ویژگی هستند؛ دسته اول ویژگی‌های سلبی که عبارتند از این که کلیت مفهومی یا ماهوی نیست و این که غایت مثل دانی نیست^{۲۲}. دسته دوم نیز ویژگی‌های اثباتی هستند که بر اساس آن‌ها اولاً رب النوع از نسبتی مساوی با همه افرادش برخوردار است و توجه و فیض آن بر همه افراد مساوی است. دوماً این ارباب انواع اصل هستند و افراد مادی فرع بر آن‌ها محسوب می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۲۲).

متعلق رب النوع‌ها و مثل: در اندیشه افلاطون اعیان موسوم به ایده به لحاظ معرفت‌شناختی واقعی‌تر از نمونه‌های محسوس‌شان هستند (Vlastos; 1998, p223) و نمونه‌های محسوس از مثل بهره‌ورند. رابطه محسوسات با مثال‌هایشان را می‌توان به دو طریق توصیف نمود: به عنوان بهره‌مندی شیء جزئی از مثال و یا به عنوان تقلید شیء جزئی از آن (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۲۱۲). در نوع اول این رابطه، محسوسات به عنوان تصاویر ایده‌ها لحاظ می‌شوند و وقتی که می‌گوییم چیزی از ایده بهره دارد، مرادمان این است که آن چیز تصویر ایده خاص خود است (افلاطون، ۱۳۸۰، پارمنیدس ۱۳۲). لذا هر چیزی را که به حس درمی‌یابیم، به علت بهره‌مندی از ایده‌هاست که می‌تواند نام معینی به خود بگیرد (افلاطون، ۱۳۸۰، پارمنیدس ۱۳۰). بدین‌سان هر اسنادی که مفاهیم را به محسوسات و اعیان مرتبط سازد، به واسطه بهره‌مندی آن شیء محسوس از مثال آن مفهوم است؛ مثلاً یک موجود مشخص به واسطه بهره‌مندی از خیر، خوب است (Maravcsik; 2000, p83). در واقع بر اساس این تفسیر، که رابطه مثل و محسوسات را به عنوان بهره‌مندی لحاظ می‌نماید، عالم حس به کلی موهوم نیست، اما شامل عنصری از غیر واقعیت است (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۲۱۰).

با وجود این که اکثر مفسران رابطه میان اشیاء فیزیکی و ایده‌ها را به عنوان «بهره‌مندی»^{۲۳} معرفی می‌کنند و امور مادی را بهره‌مند از مثل می‌دانند (Gill; 2009, p190)، تفسیر دیگری هم وجود دارد^{۲۴} که مثل را نمونه‌های اشیا می‌داند و محسوسات را به عنوان روگرفت‌های مثل لحاظ می‌کند و این تبیین با نظر افلاطون در باب صانع مرتبط است. مفهوم دمیورژ یا صانع را افلاطون برای توجیه چگونگی صدور محسوسات از ایده‌ها وضع کرد و بر آن شد که دمیورژ جهان را با نگاه کردن به مثل ابداع می‌کند و آن‌ها را به عنوان الگوی اجرای کارش مورد استفاده قرار می‌دهد (Gosling; 1973, p123).

یکی از سؤالاتی که در پی تشریح نظریه مثل به ذهن متبادر می‌شود این است که چه چیزهایی مثال دارند؟ افلاطون بر آن است که برای عدالت، زیبایی و خوبی نیز ایده مستقل وجود دارد و امور اخلاقی و انتزاعی را نیز واجد مثال می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۰، پارمنیدس ۱۳۰)؛ این در حالی است که او وجود مثال

برای گل و مو و کثافت را هم -اگر چه با اکراه- می‌پذیرد (افلاطون، ۱۳۸۰، پارمنیدس ۱۳۰). لذا به نظر می‌رسد که باید وجود ایده را برای همه اشیا جزئی محسوس تصدیق نماییم. در اندیشه سهروردی برای هر نوع از انواع بسیط فلکی و عنصری، مرکبات نباتی و حیوانی این انواع، عقل واحدی که مجرد از ماده است، وجود دارد و این عقل، مدیر آن نوع و صاحبش بوده و رب آن به شمار می‌آید (خالقیان، ۱۳۸۱، ص ۳۸). این در حالی است که هر یک از انواع مادی و جسمانی، مثالی در عالم عقل دارد و این مثال، نوری مجرد از ماده، قائم به ذات و تدبیر کننده نوع و حافظ آن است که در زمان و مکان جای ندارد (رضایی و یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴). همچنین در اندیشه شیخ اشراق نسبت رب النوع به هریک از افراد مساوی است (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۴۷۴) و میان افراد مختلف یک رب النوع تشکیک (نسبت به آن رب النوع) برقرار نیست. این تعابیر مقصود افلاطون و شیخ اشراق را از مثل و ارباب انواع بسیار شبیه می‌نماید؛ اما نکته حائز اهمیت و مهم در این باره آن است که در اندیشه شیخ اشراق حقایق مثالی با آنچه در عالم طبیعت است، از جمیع جهات مماثلت ندارند و در واقع شرط مثال بودن، مماثلت از هر حیث، نیست. بنابراین حقایق نوعی که در عالم طبیعت مرکب و مشتمل بر جنس و فصل هستند و یا افراد آنها دارای عوارضی از نوع کم و کیف می‌باشند، مثال آنها در عالم رب النوعها فاقد ترکیب و عوارضی از نوع کم و کیف است. آنها انوار محضی هستند که صرفا دارای هیئات نوری می‌باشند. این هیئات نوری در عالم طبیعت به شکل عوارض طبیعی ظهور می‌کنند^{۲۵} (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۵۹-۱۶۰).

روابط درونی مثل و ارباب انواع: در باب روابطی که میان مثل افلاطون برقرار است، تفاسیر مختلفی ارائه شده که هر کدام به نوعی سعی بر ابهام‌زدایی از دستگاه مابعدالطبیعی او و تبیین این نظریه داشته‌اند. برخی از مفسرین معتقدند تصویری که افلاطون از مثل ارائه می‌کند بیان‌گر آن است که هیچ ارتباط طولی میان مثل وجود ندارد و آنها در عرض هم مطرح می‌شوند (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۵۰) و دلایلی نیز بر این تفسیر اقامه می‌نمایند. اما نگارندگان با تفسیر استیسی کمال موافقت را دارد که بر طبق آن در واقع مثل واجد سلسله مراتب هستند، درست همان گونه که یک صورت مثالی بر اشیا متفرد به عنوان یک عنصر مشترک آنها حاکمیت دارد؛ همچنین یک صورت مثالی عالی تر بر مثل پست تر مسلط بوده و عنصر مشترک آنهاست. به عنوان مثال مثل سفیدی، سرخی و... همه ذیل مثال واحد رنگ دسته‌بندی می‌شوند و شیرینی، تلخی و... ذیل مثال واحد طعم جای می‌گیرند؛ با این حال خود مثل رنگ و طعم هم ذیل مثال عالی تر کیفیت قرار دارند. بدین طریق مثل گویی یک هرم را تشکیل می‌دهند و این هرم باید رأسی هم داشته باشد (استیسی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰). رأس هرم مثل، قطعا مثال خیر است که هدف نهایی افلاطون از طی طریق دیالکتیکی است و آنچه آدمی در عالم معقول، در پایان کار و پس از تحمل رنج‌های بی‌کران درمی‌یابد، "ایده نیک"^{۲۶} است (افلاطون، ۱۳۸۰، جمهوری ۵۱۷).

در نظر شیخ اشراق هم اگر چه ارباب انواع نسبت به یکدیگر رابطه‌ی علی ندارند و مراد از عقول عرضی عقل‌هایی است که بین آن‌ها ارتباط علی نیست و عرضی بودن آن‌ها به معنای نفی کمالات بیشتر و برتری برخی از آن‌ها به دیگران نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۳۱۷)؛ بلکه برخی از ارباب انواع نیز بر برخی دیگر برتری دارند و از مرتبه‌ی وجودی شدیدتری برخوردارند. در واقع حقیقت ارباب انواع هم مثل سایر حقایق نوری است و اختلاف میان مراتب مختلف آن‌ها تشکیکی است (رضایی و یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶). اما، همان گونه که اشاره شد، مقصود شیخ اشراق از عرضی بودن ارباب انواع این است که این انوار مجرد نسبت به یکدیگر واجد هیچ گونه رابطه‌ی علی و معلولی نیستند؛ بنابراین نمی‌توانیم، مانند مثل افلاطون، برای آن‌ها به سلسله مراتب قایل شویم. زیرا همه‌ی آن‌ها در عرض هم و به نحو مساوی معلول نورالانوار هستند. در حقیقت در مورد شیخ اشراق اتفاق نظری وجود دارد مبنی بر این که ارباب انواع چون در ردیف یکدیگر هستند، رابطه‌ی علی میانشان نیست (جواریشکیان، ۱۳۸۰، ص ۹۲)، گرچه از حیث حقیقت همه‌ی آن‌ها از حقیقت واحد نوری برخوردارند و تباین ذاتی میان آن‌ها وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

۱. افلاطون و شیخ اشراق بحث از مثل و ارباب انواع را در دو حوزه‌ی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی پی می‌گیرند. در وجه هستی‌شناسی افلاطون در برابر مسئله‌ی انکار تغییر که توسط پارمنیدس طرح شده بود موضع گرفت و با طرح عالم مثل سعی در تبیین حرکت و تغییر در جهان محسوس، به عنوان جهان بهره‌مند از دنیای ایده‌ها، نمود. شیخ اشراق نیز با طرح عقول عرضی یا ارباب انواع به حل مسائل ناشی شده از قاعده‌ی الواحد پرداخت. از منظر معرفت‌شناختی نیز افلاطون با طرح نظریه‌ی یادآوری یا تذکار دانش بشری را در واقع یادآوری مثلی معرفی کرد که انسان در جهان پیشین مشاهده نموده است. شیخ اشراق هم با طرح عقول عرضی و تعریف خودآگاهی به عنوان یکی از ویژگی‌های نور مجرد، به تبیین ارتباط نور و آگاهی پرداخت و راه را برای حصول دانش شهودی حاصل از اشراق نورالانوار هموار نمود.
۲. در نظر سهروردی محسوسات گرچه به اندازه‌ی عوالم فوقانی واجد واقعیت نیستند، اما به عنوان اعراض آن جواهر بالایی حقیقت دارند و به عنوان علل معده قابل اعتنا می‌باشند. این درحالی است که رای افلاطون در باب محسوسات را با دو تعبیر بهره‌مندی و تقلید می‌توان تفسیر کرد. در صورتی که رابطه‌ی بهره‌مندی را بپذیریم، میان شیخ اشراق و افلاطون در باب حقیقت اجسام محسوس توافق حاصل خواهد شد و عالم محسوس در نظر هر دویشان واجد واقعیت خواهد بود. از سوی دیگر، اگر محسوسات را به عنوان تقلید و سایه‌ی مثل لحاظ کنیم، در آن صورت توجه شیخ اشراق به محسوسات به عنوان اعراض بهره‌مند از مثل، او را از افلاطون، که بی‌اعتنا به محسوسات است، دور خواهد کرد. در این باب نگارنده تفسیر اول را ترجیح می‌دهد و آن را به این خاطر که محسوسات محرک انسان برای خروج از غار نادانی هستند، قابل توجه ارزیابی می‌کند.

۳. میان ارباب انواع رابطه‌ی علی برقرار نیست و هیچ‌کدام از آن‌ها نسبت به دیگری علت یا معلول واقع نمی‌گردد. اما در مورد مثل افلاطونی، دو تفسیر وجود دارد. برخی از مفسران برآنند که میان مثل هم هیچ‌گونه ارتباط علی برقرار نیست، در حالی که تفسیر دوم -که نگارنده با آن موافقت دارد- از ارتباط متقابل ایده‌ها سخن می‌گوید و سایر مفسران وجود ارتباط میان ایده‌ها را ضروری می‌دانند.^{۳۷} چنین تفسیری مناسب‌تر و دارای مطابقت بیشتری با اندیشه‌ی افلاطون به نظر می‌رسد و با توجه به آن‌چه که در باب روابط میان مثل و هرم ایده‌ها گفته‌شد می‌توان به درستی آن پی برد.^{۳۸}

۴. هم شیخ اشراق و هم افلاطون در عین حال که سعی در اثبات ارباب انواع به شیوه‌های استدلالی و عقلی دارند و به برهان متوسل می‌شوند، درک مثل را، به عنوان امری بدیهی برای اهل مشاهده، متوقف بر شهود و بی‌نیاز از دلیل می‌دانند.^{۳۹}

۵. سهروردی، با توجه به انحصار رب‌النوع‌ها در انواع، و عدم تسری آن‌ها به حوزه‌ی اعراض، نسب هر رب‌النوع به انواع را یکسان می‌داند. در مقابل، افلاطون، میزان بهره‌مندی اجسام از مثل را دارای شدت و ضعف می‌داند^{۴۰} و از این رو در نقطه‌ی مقابل شیخ اشراق قرار می‌گیرد. بنابراین افلاطون در مواردی غیر از انواع، بهره‌مندی متعلق مثل از مثال خویش را تشکیکی قلمداد می‌کند.

۶. مثل در نظر افلاطون غیرمادی و بنابراین غیرزمان‌مند و غیرمکان‌مند هستند. سهروردی نیز رب‌النوع‌ها را ذواتی روحانی می‌داند که ماده در آن‌ها راه ندارد، و لذا هر دوی این فیلسوفان بر این باورند که رب‌النوع‌ها و مثل ذواتی کاملاً مجرد و متعلق به عالم معقول (مجردات محض) می‌باشند.

۷. یکی از اختلافات بنیادین افلاطون و شیخ اشراق آن است که افلاطون مثل را موجوداتی کاملاً مستقل می‌داند و در نظر او روابط میان مراتب هستی به همان مرتبه‌ی مثل محدود می‌شود و امری متعالی‌تر از مثل (به عنوان نورالانوار) وجود ندارد. این در حالی است که سهروردی نه تنها ارباب انواع، که همه‌ی انوار دیگر را نیز، حاصل نورالانوار قلمداد می‌کند.

۸. شیخ اشراق به ارباب انواع عرضی معتقد است، در حالی که بنا بر تفسیر استیس میان مثل افلاطونی رابطه‌ی طولی نیز (مفهوماً یا حقیقتاً) قابل تصور است و مثل در نگاه افلاطون واجد رابطه‌ی علی هستند. در حقیقت با توجه به تفسیر مربوط به هرم مثل روشن است که همه‌ی مثال‌های افلاطون به مثابه‌ی معلول‌های مثال‌علی هستند و وجودشان به آن ایده‌ی نیک باز می‌گردد.

یادداشت‌ها

۱. مثلاً در فایدون ابتدائاً با بحث از مثل بدون استدلال و حتی بدون واژه‌ی ایده مواجه می‌شویم (Dancy; 2009, p81).
۱. شیخ اشراق افلاطون را مردی الهی دانسته (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۴۴۷) و او را یکی از استادان خود را در حکمت اشراقی می‌داند (پورنامداریان، ۱۳۸۸، ص ۵۵).
۱. افلاطون در تمثیل خط عالم را به محسوسات و معقولات تقسیم می‌کند، در حالی که سهروردی با توجه به اصالت نور که محور اندیشه‌ی اوست، عموماً موجودات جهان را به نور و غیرنور تقسیم می‌کند.

۱. می‌دانیم که افلاطون بالاترین پله‌ی نردبان هستی را ایده‌ی نیک می‌داند، ولی سهروردی منشأ عالم و تمامی انوار را نورالانوار معرفی می‌کند که این دو مبدأ تفاوت‌هایی با هم دارند.
۱. در این مورد افلاطون عموماً از حکومت سخن می‌گوید و شیخ اشراق اصطلاح خلافت را برمی‌گزیند. تفاوت این دو تعبیر حاکی از تفاوت‌های بنیادین میان اندیشه‌ی این دو فیلسوف در حوزه‌ی اجتماع و سیاست است.
۱. بر همین اساس است که مسئله‌ی مثل همواره سلباً یا ایجاباً مورد توجه فیلسوفان بوده و در حالی که برخی از ایشان مانند ابن سینا وجود آن‌چه را که از مثل فهمیده‌اند، تکذیب کرده‌اند، برخی دیگر چون شیخ اشراق نیز به اثبات آن پرداخته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۷۱).
۱. شیخ اشراق در مقابل مشائیان که مثل افلاطونی را رد کرده بودند، به دفاع از افلاطون پرداخته و سخن مشائیان را مغالطه‌آمیز می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲، صص ۹۲-۹۳). او هشدار می‌دهد که نباید میان مثال شیء و خود شیء دچار مغالطه شد و مغالطه‌ی مشائیان در آن است که مثال را با خود شیء اشتباه گرفته‌اند (افشار کرمانی، ۱۳۸۸، ص ۸۷).
۱. شیخ اشراق همچنین عموماً عالم بالاتر را به کمک قاعده‌ی امکان اشرف از عالم پایین‌تر استنتاج می‌کند؛ قاعده‌ای که معتقد است قدما آن را فطری می‌دانسته‌اند و آن را به وجود اشرفی بعد از اشرف قبلی تعریف می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۳۴). او بر آن است که بر اساس قاعده‌ی امکان اشرف، هر گاه ممکن اخس وجود داشته باشد، ممکن اشرف نیز باید موجود باشد، و حال که ممکن جهان ماده موجود است، وجود عالم ارباب انواع نیز، به عنوان تدبیر کننده‌ی عالم ماده، ضروری است. بر همین اساس است که وجود عالم مثل معلقه قبل از عالم مادی و وجود عالم انوار قاهره قبل از مثل معلقه استنتاج می‌شود. لازم به ذکر است که هرم هستی و روابط میان موجودات است که وجود ارباب انواع را اقتضا می‌کند، چرا که بدون آن‌ها توجیه انواع و ارتباطشان با سایر مراتب هستی ناممکن می‌نماید.
۱. در میان کلمات شیخ اشراق و سایر اندیشمندان اسلامی، واژگان گوناگونی برای بیان مثل افلاطونی به کار رفته است، که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از مثل، مثل افلاطونیه، مثل نوریه، مثل الهیه، صور الهیه، مثل عقلیه، اسمای الهیه، ملائکه‌ی مدبره و رب‌النوع (رضایی و یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۳۶).
۱. توجه به این نکته ضروری می‌نماید که بنا به تصریح افلاطون اگر انسان با توجه به مشکلاتی که تصدیق وجود ایده‌ها با خود می‌آورد وجود آن‌ها را نپذیرد و برای هر نوع از اشیا ایده‌ی خاصی قائل نشود، هرگز نخواهد توانست صورت واحدی را که در یک طبقه از اشیا مشترک است و همیشه به یک حال می‌ماند، جدا کند، و لذا چیزی در دست نخواهد بود که اندیشه‌ی خود را متوجه آن کند و در نتیجه امکان تحقیق علمی به کلی از میان خواهد رفت (افلاطون، ۱۳۸۰، پارمنیدس ۱۳۵). این درحالی است که مثل افلاطونی در دستگاه اشراقی، نه یک امر مفهومی، بلکه امری وجودی و عینی است و جزء حقایق خارجی به شمار می‌شود (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۵۲).
۱. باید توجه داشت که معادل مثل افلاطونی در نظام هستی‌شناسی شیخ اشراق ارباب انواع است، نه مثل معلقه. با این که لفظ مثل وجه اشتراک میان منظور افلاطون و عالم واسطه در نظام شیخ اشراق است، اما این دو را نباید معادل هم انگاشته‌شوند، چرا که مثل افلاطونی همگی نوری و ثابتند، درحالی که برخی از این مثل معلقه ظلمانی هستند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۳۰). در واقع میان طبقه‌ی عرضی انوار قاهره (ارباب انواع) و جهان طبیعت و اجسام رشته دیگری از فرشتگان وجود دارند. به عالم مثل معلقه عالم اشباح نیز گفته شده است، زیرا شیخ و صورت همه‌ی ذوات نوری و ذوات ظلمانی در این عالم محقق است. در واقع مثل افلاطونی یا ارباب انواع حقایقی کلی و عقلی محسوب می‌شوند، در حالی که عالم مثل معلقه صورت همه‌ی واقعیت‌های جزئی را نیز شامل می‌شود.
۱. لازم به توضیح است که مقصود از جوهر در اینجا، جوهر قائم به ذات و علت خود است.
۱. از غیر مادی بودن مثل ویژگی ازلی و ابدی بودن (یا غیر زمان‌مند بودن) آن‌ها و نیز غیر مکان‌مند بودنشان نیز نتیجه می‌شود.
۱. در اندیشه‌ی سهروردی اجسام موثرات واقعی نبوده، بلکه فقط معادلات هستند (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۴۶۵).
۱. در جهان اسلام نیز جلال‌الدین دوانی با رای هیوم در باب کلی موافق است.
۱. به این معنا که مفهومی ذهنی باشد.
۱. در عین حال باید توجه داشت که تأکید افلاطون بر سیر دیالکتیک عقلانی تا رسیدن به مثال خیر بر جنبه‌ی شهودی آرای او در این باره برتری دارد و به طور کلی ذهن افلاطون منطقی‌تر از سهروردی است (اکبری، ۱۳۸۷، ص ۹۰).

^۱ به این معنا که مثل دستخوش هیچ‌گونه صبرورتی نمی‌شوند و به‌کار بردن فعل‌های بوده‌است و خواهد شد در مورد آن‌ها گمراه کننده خواهد بود (Petterson; 1998, p147).

^۱ وحدت در مقابل کثرت محسوسات مطرح می‌شود و در حوزه‌ی ایده‌ها برای هر حوزه‌ی کثرت، وحدتی وجود دارد (بورمان، ۱۳۷۵، ص ۶۳).

^۱ بر اساس سایر ویژگی‌های مثل، و از آن جایی که مثال نمی‌تواند در عالم حس موجود باشد و مانند امور حسی ناپایدار و متغیر نیست و الی‌الابد به خود ثابت و لایتغیر و فناپذیر است (راسل، ۱۳۵۵، ص ۱۱۹)، قاعدتا معقول نیز هست و به حس در نمی‌آید.

^۱ با در نظر گرفتن ویژگی‌های دیگر مثل، کمال امری که مجرد، قائم بالذات، غیرمادی، لایتغیر، واحد، کلی و مستقل است، به عنوان ویژگی دیگر ایده‌ها قابل استنتاج خواهد بود و بر همین اساس افلاطون قائل به علت بودن مثل است. البته این که مثل علت محسوسات واقع می‌شوند، بدین معنا نیست که علت فاعلی یا علل مکانیکی آن‌ها هستند، بلکه اگر مثل افلاطونی نقش علی (نسبت به موجودات دیگر ایفا می‌کنند، یقیناً به عنوان «علت غایی» این نقش را ایفا می‌کنند (فتحی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۷) و به منزله‌ی بنیان محسوسات هستند. ^۱ توضیح این که آفرینش رب‌النوع برگرفته از شکل و قالب نوعی مانند انسان نیست، زیرا اولاً امر عالی نمی‌تواند به سافل نظر داشته باشد، و دوماً لازم می‌آید که برای هر مثالی مثال دیگری باشد (ذبیحی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۳). به عبارت دیگر با توجه به این که هیچ‌گاه موجود فروتر نمی‌تواند دلیل وجود موجود عالی باشد، دلیل وجود رب‌النوع نیز وجود انواع و موجودات سافل تحت آن نیست.

^۱ با این حال باید توجه داشت که تفسیر ارتباط مثل با جزئیات به مثابه‌ی بهره‌مندی هم خالی از ابهام نیست، ولی به نظر می‌رسد که ارتباط مورد بحث را به نحو دیگری نمی‌توانیم تبیین کنیم.

^۱ فارغ از این که کدامیک از این دو تفسیر را بپذیریم، نباید فراموش کنیم که در نظر افلاطون کسی که راه پر فراز و نشیب معرفت را طی می‌کند و به مرتبه‌ی لقای مثل و درک خود مثال خیر نایل می‌آید، سپر خود را از ادراک حسی موجود آغاز می‌کند (فتحی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴) و محسوسات لااقل از جهت هموار ساختن طریق حصول معرفت حقیقی واجد واقعیت هستند.

^۱ برخی از مفسرین از کلام شیخ اشراق این‌گونه برداشت کرده‌اند که در نظر او ارباب انواع -چنان‌که از اسمشان پیداست- فقط اختصاص به انواع دارند و بحث از رب‌النوع در جواهر، تنها منحصر به انواع است؛ در حالی که در مورد اجناس، چنین ربی به عنوان رب‌الجنس یا رب‌الاجناس مطرح نمی‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۵۵). نگارنده ضمن این که در نگاه اول با چنین تفسیری مخالف نیست، بحث در میزان اعتبار آن را خارج از موضوع این پژوهش و نیازمند جستاری دیگر می‌داند.

^۱ بنا بر اعتقاد برخی مفسران ایده‌ی نیک با خدا قابل تطبیق است و «قصد افلاطون این است که خدا را با مثال خیر یکی بگیرد» (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۲۲۲).

^۱ کارل بورمان در این باره بر آن است که راه دوم دیالکتیک یعنی بازگشتن و پایین آمدن، درست مانند صعود، فقط در صورتی امکان‌پذیر است که میان ایده‌ها ارتباط متقابل وجود داشته‌باشد (بورمان، ۱۳۷۵، ص ۷۹).

^۱ توجه داشته باشید که مراد از درستی این تفسیر، بی‌عیب و نقص بودن آن نیست، چرا که ممکن است لحاظ نمودن چنین نحوه‌ی ارتباطی دستگاه مابعدالطبیعی افلاطون را با مشکلات دیگری مواجه کند؛ بلکه مراد از صحت تفسیر در اینجا، مطابقت آن با آرای خود افلاطون است.

^۱ البته مقصود از شهود در اینجا لزوماً مشاهده‌ی صرفاً قلبی و عرفانی نیست؛ اما به هر تقدیر نوعی از شهود است.

^۱ زیرا او برای اعراض و چیزهای انتزاعی و اخلاقی مانند عدالت، زیبایی، خوبی و... هم قائل به مثال است (افلاطون، ۱۳۸۰، پارمنیدس ۱۳۰).

منابع و مآخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۳، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت
- ابن سینا، ۵۱۳۸۰.ق، *الهیات شفا*، تدوین توسط محمد یوسف موسی، سلیمان دنیا و سعید زاید، قاهره، وزارت فرهنگ مصر

- استیس، والتر ترنس، ۱۳۸۶، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، قم، انتشارات دانشگاه مفید
- افشار کرمانی، عزیز الله، ۱۳۸۸، *طلوع فلسفه‌ی اشراق*، تهران، همشهری
- افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی
- اکبری، فتحعلی، ۱۳۸۷، *درآمدی بر فلسفه‌ی اشراق*، آبادان، پرسش
- امین‌رضوی، مهدی، ۱۳۹۱، *سهروردی و مکتب اشراق*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز
- بورمان، کارل، ۱۳۷۵، *افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو
- پورنامداریان، تقی، ۱۳۸۸، *عالم مثل افلاطون*، ناخودآگاه جمعی یونگ و *عالم دل مولوی*، پژوهشنامه فرهنگ و ادب، ۶۸-۵۲
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم*، تدوین توسط حمید پارسانیا، قم، اسراء
- جوارشکیان، عباس، ۱۳۸۰، *توانمندیهای تلقی نوری از وجود و مدل هستنی شناسی اشراقی*، مجموعه مقالات نخستین کنگره بین‌المللی شیخ شهاب الدین سهروردی، ۷۲-۱۰۳
- خالقیان، فضل الله، ۱۳۸۱، *نگرش مجدد به نظریه مثل*، خردنامه صدرا، ۳۰-۴۳
- دورانت، ویل، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، تهران، علمی و فرهنگی
- ذیحی، محمد، ۱۳۹۲، *دوری‌ها، شناخت شناسی و نظام نوری در فلسفه اشراق*، تهران، سمت
- راسل، برتراند، ۱۳۵۵، *مسائل فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی
- رضایی، مرتضی، و یدالله یزدان پناه، ۱۳۸۹، *مثل در نگاه شیخ اشراق و تطبیق اجمالی آن با اندیشه‌ی افلاطون*، معرفت فلسفی ۱۳۱-۱۶۵
- زمانی، محمود، ۱۳۸۰، *مثل افلاطونی و جایگاه معرفت‌شناختی آن*، خردنامه صدرا، ۵۰-۵۹
- سهروردی، شیخ شهاب الدین، ۱۳۸۵، *المشارع و المطارحات (راه‌ها و گفتگوها)*، ترجمه سید صدرالدین طاهری، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
- سهروردی، شیخ شهاب الدین، ۱۳۸۸، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تدوین توسط هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی
- فتحی، حسن، ۱۳۸۵، *اصطلاحات مورد استفاده افلاطون در باب نظریه مثل*، فصلنامه علامه، ۱۷۳-۱۸۲
- فتحی، حسن، ۱۳۸۶، *آیا افلاطون مرتبه‌ی عالم محسوس را پایین آورده است؟*، مجله علمی-پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ۱۱۹-۱۲۸
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه جلال الدین مجتوبی، تهران، علمی و فرهنگی
- کربن، هانری، ۱۳۸۲، *روابط حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان*، تدوین توسط عبدالمحمد روح

- بخشان، تهران، اساطیر
- کرین، هانری، ۱۳۷۲، *عالم مثال*، نامه فرهنگ، ۵۴-۶۵
- BIBLIOGRAPHY \ 11065\ کمالی زاده، طاهره، ۱۳۹۰، *بررسی مراتب شهود در معرفت شناسی اشراقی*، مجله فلسفه و کلام اسلامی، ۹۳-۱۱۳
- گاتری، دلیو کی سی، ۱۳۸۹، *فیلسوفان یونان باستان از طالس تا ارسطو*، ترجمه حسن فتحی، تهران، علم
- گمپرتس، تئودور، ۱۳۷۵، *متفکران یونانی*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی
- لاجوردی، فاطمه، ۱۳۸۳، *مینو و گیتی و مراتب وجود در فلسفه اشراق*، برهان و عرفان، ۱۱۹-۱۴۸
- محمدی، مقصود، ۱۳۷۶، *بررسی مثل افلاطونی در فلسفه اسلامی بر مبنای حکمت متعالیه*، خردنامه صدرا، ۴۷-۵۹
- معلمی، حسن، ۱۳۸۷، *فلسفه اشراق*، تهران، سمت
- مگی، براین، ۱۳۸۵، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی
- موحد، صمد، ۱۳۸۴، *نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهومی‌های بنیادی آن*، تهران، طهوری
- موسوی نژاد، نفیسه سادات، ۱۳۸۴، *جایگاه وجود شناختی و معرفت شناختی عقول عرضیه در فلسفه اشراق*، خردنامه صدرا، ۶۲-۶۷
- والبریج، جان، ۱۳۷۵، *قطب‌الدین شیرازی و علم الانوار در فلسفه‌ی اسلامی*، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی
- یزدان‌پناه، سید یدالله، ۱۳۸۹، *حکمت اشراق*، تدوین توسط مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- یگر، ورنر، ۱۳۷۶، *پایدیا*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی
- Dancy, R. M; 2009; "Platonic Difiitions and Forms"; Edited by Hugh. H. Benson; *A Companion to Plato* (wiley-blackwell) 70-84
- Gill, Mary Louise; 2009; "Problems for Forms"; Edited by Hugh H. Benson; *A Companion to Plato* (Wiley-Blackwell) 184-198
- Gosling, J. C. B; 1973; *Plato*; Londen; Routledge
- Maravcsik, Iulius; 2000; *Plato and Platonism*; Massachusetts; Blackwell
- Penner, Terry; 2009; "The Forms and Sciences in Socrates and Plato"; Edited by Hugh. H. Benson; *A Companion to Plato* (Wiley-Blackwell) 165-183
- Petterson, Richard; 1998; "On the Eternality of Platonic Forms"; Edited by icholas D. Smith; *Plato, Critical Assessments*; (routledge) 2: 142-160
- Preus, Anthony; 2007; *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*; Toronto; Scarecrow
- Vlastos, Gregory; 1998; "Degreess of Reality in Plato"; Edited by Nicholas D. Smith; *Plato, Critical Assessments* (Routledge) 2: 219-234