

نظریه مثل و صدور کثرات از واحد حقیقی

محمد ذبیحی*

محمود صیدی**

چکیده

ایده مثل افلاطونی، که راهی برای رهایی از برخی اشکالات مربوط به شناخت اشیا، توجیه کثرات و یافتن مبدأ نهایی ثابت برای موجودات متغیر بود، چندان طول نکشید که در عرصه معرفت‌شناسی و شناخت اشیا دشواری‌های بسیاری پدید آورد. در دنیای اسلام، نظریه مثل افلاطونی مخالفان و موافقان نامداری دارد. سه فیلسوف بزرگ عالم اسلام، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا، هر یک به تفصیل به این مسئله پرداخته‌اند. ابن‌سینا به‌جد آن را نادرست دانسته و دو فیلسوف دیگر تلاش بسیاری در اثبات آن کرده‌اند. از آنجایی که نظریه مثل افلاطونی پیوندی وثیق با نظریه صدور کثرات از واحد حقیقی دارد، پژوهش حاضر می‌کوشد ضمن بررسی دلایل مخالفان و موافقان، تنگناهای پیش روی نظریه صدور کثرات از واحد حقیقی را، با توجه به ایده مثل افلاطونی، تبیین کند.

کلیدواژه‌ها: مثل افلاطونی، صدور کثرات، سهروردی، ملاصدرا.

* دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم.
** استادیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه شاهد.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

مقدمه

از دیدگاه افلاطون، متعلق معرفت حقیقی، باید ثابت و پایدار باشد. این شرایط و لوازم تا آنجا که به عالی‌ترین حالت شناسنده، یعنی علم، مربوط است به وسیله کلی حاصل می‌شود. شناخت‌شناسی افلاطون به‌وضوح می‌رساند که کلیات خالی از مرجع عینی نبوده‌اند و شواهد فراوانی وجود دارد که افلاطون در سراسر فعالیت آکادمی، ادبی و فرهنگی خود، خویشتن را با مسائلی که از نظریه صور برمی‌خاست دائماً مشغول می‌کرده است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۷۸/۱). محوری‌ترین و بنیادی‌ترین مبنای فلسفی افلاطون نظریه مثل است که نه‌تنها مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی افلاطون که حتی سیاست، اخلاق و سایر بخش‌های افکار و آرای افلاطون نیز، مستقیم و غیرمستقیم تحت تأثیر نظریه مثل او است، به‌گونه‌ای که شاید رد یا قبول آن موجب اثبات یا ابطال تمام فلسفه افلاطون یا دست‌کم بخش اساسی فلسفه وی شود (لاوین، ۱۳۸۴: ۶۴). این نظریه در فلسفه اسلامی بسیار محل توجه قرار گرفته و جنبه‌های گوناگونی یافته است. در این مقاله کوشیده‌ایم یکی از این جنبه‌های مهم را بررسی کنیم و نشان دهیم که از دیدگاه حکمای اسلامی ابطال یا اثبات این نظریه، خود نیازمند برهان است و براهین اثبات یا ابطال آن باید از جهت صدور کثرات از واحد حقیقی نیز اقامه شود، به‌گونه‌ای که مدافع این نظریه باید صدور سلسله عقول را به‌گونه‌ای تحلیل و اثبات کند که منتهی به صدور عقول عرضی و متکافئه شود؛ چه اینکه در سوی انکار آن باید نادرستی عقول عرضی متکافئه تبیین شود.

ابن‌سینا و انکار نظریه مثل از جهت صدور کثرات

از دیدگاه ابن‌سینا، حقیقت واحد، که دارای ذات و ماهیت واحد است، افراد مختلف آن در مجرد و مادی بودن، نیازمندی و بی‌نیازی، معقولیت و محسوسیت تفاوت پیدا نمی‌کنند. ماهیت واحد نمی‌تواند به انحاء مختلف وجودی موجود شود. هر ماهیتی فقط متصف به یک نحوه وجود می‌شود، لذا اینکه افلاطون قائل شده است که هر نوعی از انواع، فردی مجرد در عالم الاه دارد، باطل است. زیرا ماهیت واحد نمی‌تواند هم افراد مادی داشته باشد و هم فرد مجرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۱۷).

نظریه مثل و صدور کثرت از واحد حقیقی

ابن سینا دلیل قائل شدن افلاطون به نظریه مثل را خلط امور پنج گانه ذیل می داند (همان):
(۳۲۴):

۱. افلاطون میان ماهیت لا بشرط با ماهیت بشرط لا فرق نگذاشته و پنداشته است که اگر ماهیت من حیث هی در نظر گرفته شود به لحاظ واقع و خارج ذهن هم به همین لحاظ موجود است.

۲. اشتباه در تشخیص معنای واحد؛ چه آنگاه که گفته می شود انسانیت معنای واحدی دارد؛ مقصود وحدت عددی نیست تا اینکه واحد در عین وحدت کثیر باشد، بلکه مقصود وحدت نوعی و بالعموم بوده که با کثرت عددی هم سازگار است. بنابراین، از نظر ابن سینا، افلاطون میان معنای واحد بالعدد و واحد بالعموم خلط کرده است.

۳. افلاطون به این نکته توجه نکرده که ماهیت من حیث هی در حد ذات خود به هیچ یک از اوصاف خارج از ذات متصف نبوده و ماهیت من حیث هی انسان، فقط ماهیت انسان است و عوارض وحدت، کثرت و ... خارج از ذات انسان و عارض بر او می شود.

۴. افلاطون بین بقای فرد با بقای نوع، که به تعاقب اشخاص است، خلط کرده و اخبار به بقای انسانیت در آن وحدت یا کثرت آن نیست. بنابراین، از اینکه انواع در خارج باقی هستند، نمی توان نتیجه گرفت که در خارج انسانیت واحدی که ازلی و ابدی باشد، موجود است.

۵. افلاطون گمان کرده است اگر اشیای مادی معلول هستند، علل آنها باید مفارق از ماده باشد، در حالی که امور مادی معلول اند و علت آنها جواهر دیگری است که از سنخ مقولات نه گانه است.

بنابراین، ابن سینا با بیان این وجوه می کوشد منشأ خلط افلاطون در قائل شدن به نظریه مثل را بیان کند. ولی بحث به اینجا ختم نمی شود. ابن سینا صدور عقول طولی از واجب الوجود را به گونه ای تحلیل می کند که منتهی به عقل دهم یا فعال شود که لازمه حتمی آن انکار وجود عقول عرضی و ارباب انواع است.

کیفیت حصول کثرت از دیدگاه ابن سینا

قبل از تبیین دیدگاه ابن سینا ناچار به بیان دو مقدمه هستیم:

۱. وجود غیر از ماهیت است؛ به عبارت دیگر، وجود زاید بر ماهیت است، به سه دلیل: الف. ماهیت شیء، مانند ماهیت ثلث، را تعقل کرده و از موجودبودن یا معدومبودن آن غفلت

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

می‌کنیم. اگر وجود همان ماهیت بود معنا نداشت که ماهیت را تعقل کرده، از وجودش غفلت کنیم. بنابراین، وجود غیر از ماهیت است؛ ب. ماهیت نسبت تساوی به وجود و عدم دارد. از این رو ماهیت هم قابلیت اتصاف به وجود دارد و هم قابلیت اتصاف به عدم. از این معنا به نسبت تساوی یا سلب ضرورتین تعبیر می‌شود. از طرف دیگر، وجود همان ثبوت و تحقق بوده و به عدم نسبت داده نمی‌شود. زیرا نسبت دادن شیء به نقیض آن محال است. بنابراین، وجود غیر از ماهیت است؛ ج. سلب وجود از ماهیت صحیح است. می‌توانیم قضیه‌ای حملیه منعقد کنیم و بگوییم مثلاً انسان چهارسر موجود نیست. بنابراین، سلب وجود از ماهیت صحیح است. از طرف دیگر، سلب خود شیء یا ذاتیات آن از خودش محال است. لذا وجود غیر از ماهیت است. توجه به این مقدمه در این بحث ابن‌سینا بسیار مهم و ضروری است. زیرا ابن‌سینا با توجه به این مقدمه اثبات می‌کند که عقل اول و صادر نخستین وجودی دارد که غیر از ماهیتش است و با وجودش منشأ صدور عقل دوم و با ماهیتش منشأ صدور فلک است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۴۴/۱).

۲. ابن‌سینا اتحاد عاقل و معقول را رد و ابطال می‌کند. وی می‌گوید عده‌ای در اوایل معتقد بودند اگر جوهر عاقل مثلاً الف را تعقل کند همان معقولش که الف است، می‌شود. حال می‌پرسیم جوهر عاقل که الف را تعقل کرده است آیا حالش قبل از تعقل با بعد از تعقل فرق کرده است یا نه. اگر حالش تغییر نکرده باشد، تعقل یا عدم تعقل الف دخالتی در جوهر عاقل نداشته و قول به اتحاد عاقل و معقول باطل است. اما اگر تفاوت کرده و تغییری در آن حاصل شده باشد، در این صورت می‌پرسیم یک حال از آن فرق کرده و باطل شده است، که در این صورت استحاله یا همان حرکت در مقوله کیف روی داده و اتحادی حاصل نشده است. اگر ذات جوهر عاقل تغییر کرده و باطل شده باشد معنای اتحاد عاقل و معقول این خواهد بود که ذاتی از بین رفته و ذات دیگر به وجود آمده است. این اتحاد نیست، بلکه کون و فساد است؛ و کون و فساد مستدعی ماده مشترکی است که در تمام تغییر و تحولات ثابت باقی بماند، در حالی که بحث در جوهر عاقل و مجرد است نه اشیای مادی. همچنین، اگر جوهر عاقل، الف را تعقل کرد و سپس ب را، آیا به همان حالتی که الف را تعقل کرده باقی است، به این نحو که چه ب را تعقل کند یا نکند فرقی نیست یا اینکه تغییر حاصل شده است؟ در این صورت باز همان شقوق و ایرادات مطرح شده و وارد خواهند بود (همان: ۲۹۲/۳).

نظریهٔ مثل و صدور کثرت از واحد حقیقی

ابن سینا بعد از ابطال اتحاد عاقل و معقول، نحوه علوم و معقولات مبادی عالییه وجود و واجب‌الوجود را به این نحو تقریر می‌کند که: خداوند علت همه اشیای نظام وجود است. علم به علت مستلزم علم به معلول است. لذا خداوند وقتی ذات خود را تعقل می‌کند علم به ماسوا نیز دارد. در عقول طولیه همین‌گونه است. به بیان دیگر، عاقل همان‌طور که در تعقل ذاتش احتیاج به صورتی غیر از صورت ذاتش ندارد، همین‌طور در تعقل معلولاتش نیز نیازی به صورت زاید ندارد (همان: ۲۹۸).

بعد از بیان مقدمات فوق، ابن سینا حصول کثرت از واجب‌الوجود را این‌گونه تحلیل می‌کند: واجب‌الوجود طبق قاعده الواحد، عقل اول را صادر می‌کند. عقل اول اگرچه واحد بوده و کثرت خارجی در او راه ندارد اما نوعی کثرت اعتباری در او قابل فرض است. زیرا وجودی دارد و ماهیتی. وجودش منسوب به واجب‌الوجود است که به این اعتبار متصف به وجوب غیر می‌شود؛ وجود عقل اول نسبتی هم به ماهیتش دارد که از این جهت متصف به امکان ذاتی می‌شود. وجه دیگر کثرت اعتباری در عقل اول این است که عقل اول نحوه‌ای وجود تجردی داشته و از ماده مبرا است. هر مجردی هم عاقل است. لذا هم تعقل ذات خویش را می‌کند و هم تعقل علتش، را که واجب‌الوجود باشد. حال با توجه به این بیان، وجود عقل اول علت صدور عقل دوم و امکان عقل اول، علت صدور فلک اقصی است یا اینکه تعقل عقل اول، واجب‌الوجود را علت صدور عقل دوم و تعقل عقل اول ذاتش را علت صدور فلک اقصی است. به این نحو که چستی که شرافت و علو بیشتری دارد علت صدور معلول اشرف و چستی که شرافت کمتری دارد علت صدور معلول اخس می‌شود. وجود منسوب به ماهیت مانند سایه و ظل است و وجود منسوب به واجب‌الوجود مانند نور. بنابراین، جهت اخس مناسب صدور فلک و جهت عالی و اشرف مبدأ صدور معلول اشرف و اقدم می‌شود که همان عقل دوم است. همین‌طور از هر عقلی، عقل و فلک صادر می‌شود تا اینکه عقول نه‌گانه، افلاک نه‌گانه را صادر کرده و سلسله عقول به عقل فعال که همان عقل دهم است، برسد. عقل فعال واسطه در فیض و صدور عالم ماده بوده و تکمیل نفوس انسانی از قوه به فعلیت و مفیض معقولات برای نفوس انسانی به واسطه این عقل است. عقل دهم از جهت امکان ذاتی ایجادکننده هیولا و از جهت وجوب غیر، افاضه‌کننده صورت به هیولا است. هیولا استعداد نامتناهی، و عقل فعال هم افاضه نامتناهی دارد. با توجه به قابلیت و فاعلیت نامتناهی نزول فیض و برکات در عالم ماده تداوم دارد (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۴۲۳).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال هجدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

نکته اساسی در این بحث این است که ابن سینا سلسله عقول را منتهی به عقل دهم دانسته و معتقد است در عرض عقل فعال عقول دیگری نه تنها وجود ندارند بلکه وجود آنها محال است. لذا ابن سینا از جهت سافل به عالی و عالی به سافل، وجود ارباب انواع و مثل افلاطونی را محال می‌داند (همان).

سهروردی و نظریه مثل افلاطونی

از دیدگاه سهروردی، ابن سینا در رد نظریه مثل افلاطونی گرفتار مغالطه «اخذ مثال شیء در مکان خود شیء» شده است. استدلال ابن سینا این بود که هر حقیقت نوعیه‌ای ماهیت واحدی دارد که از آن تخلف نمی‌کند. اگر آن حقیقت نوعیه بالذات نیازمند محل باشد تمام افراد آن نیازمند محل بوده و بی‌نیازی هیچ یک از افراد آن از محل ممکن نخواهد بود. نتیجه آنکه اگر بعضی از افراد ماهیت نوعیه‌ای، بی‌نیاز از محل باشد باید تمام افراد آن چنین باشند، در حالی که افراد زیادی از هر ماهیت نوعیه نیازمند محل هستند. بنابراین، وجود مثل افلاطونی یا فردی از هر ماهیت نوعیه، به نحو وجود تجردی محال است (همان: ۳۲۴).

سهروردی می‌گوید این استدلال دچار مغالطه اخذ مثال شیء مکان خود شیء است. مشائیان خود می‌گویند صورت ذهنی از جوهر خارجی عرض ذهنی است. از این رو از دیدگاه مشائیان شیء واحد می‌تواند دو نحوه وجود داشته باشد: ذهنی و خارجی. با توجه به این مطلب، مشائیان نباید وجود مثل افلاطونی و ارباب انواع را - که از سویی در عالم عقل قائم بالذات بوده و نیازمند ماده نیستند و از سوی دیگر این حقایق دارای اصنام و افراد مادی هستند که نیازمند محل‌اند - انکار کنند. زیرا کمالیت و تمامیت ارباب انواع مقتضی بی‌نیازی از محل و نقص است و ظلمانی بودن افراد مادی آن مستدعی نیازمندی به محل است. بنابراین، این مغالطه ناشی از اخذ مثال شیء مکان خود شیء است. به بیان دیگر، حکم افراد مادی را، که مثال ارباب انواع هستند، به صاحب مثال و رب النوع آن سرایت داده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۹۲/۲).

براهین سه‌گانه سهروردی در اثبات مثل افلاطونی

۱. قوای نباتی، یعنی قوه غاذیه، نامیه و مولده اعراض بوده و حلول در جسم کرده‌اند. این قوا به سبب تغییر موضوعشان متغیر، و فاقد علم و ادراک‌اند. لذا قوای نباتی از جهت آنکه اولاً به طور دائم در حال تغییر و تبدل‌اند و دیگر اینکه فاقد علم و ادراک‌اند، نمی‌توانند علت موجه

نظریه مثل و صدور کثرات از واحد حقیقی

آثار و کمالات شگفت‌انگیزی باشند که در موضوعاتشان است. زیرا علت معطی وجود باید واجد تمام کمالات معلول خویش، و دارای علم و ادراک باشد. در نتیجه علت این آثار و کمالات وجودی، رب‌النوع و مثل افلاطونی هر نوعی از انواع است که افراد هر نوعی را ایجاد کرده و آنها را به سوی غایاتشان هدایت می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۵۴/۱).

۲. انواع طبیعی دارای نظامی دائمی‌اند و به نحو اتفاق موجود نشده‌اند. زیرا امر اتفاقی نه دائمی و نه اکثری است؛ و چنانچه این انواع دارای نظام دائمی‌اند، باید دارای علل حقیقی و موجه باشند. علت این امور مزاج نیست، زیرا از نظر سهروردی دلیلی ندارد که مزاج را علت این‌گونه امور بدانیم. بلکه علت این امور مثال افلاطونی و رب‌النوع است که افراد مادی هر نوعی را ایجاد کرده و به تدبیر آنها می‌پردازد؛ و افراد مادی، جزئی و مثال آنها، کلی است. مقصود از کلی بودن آن هم تساوی نسبت آن به تمام افراد مادی است (همان: ۱۴۳).

۳. قاعده امکان اشرف؛ مفاد این قاعده این است که اگر ممکن اخس، از واجب‌الوجود صادر شده باشد، قبل از آن باید ممکن اشرف موجود شده باشد. چنانچه قبل از ممکن اخس، ممکن اشرف صادر نشده باشد، صدور ممکن اشرف چند حالت دارد: ۱. به طور کلی هیچ‌گاه ایجاد نشود؛ ۲. بعد از ممکن اخس ایجاد شود؛ ۳. همراه با هم ایجاد شوند. لازمه فرض اول نقص و محدودیت واجب‌الوجود است. زیرا طبق این فرض، فیض حق وافی به صدور ممکن اخس بوده ولی وافی به صدور اشرف نبوده است. لازمه فرض دوم علیت اخس نسبت به اشرف است. زیرا مقصود از قبل و بعد، قبل و بعد طولی و به نحو علیت است؛ و فرض سوم، با قاعده الواحد منافات دارد. چکیده برهان اینکه، طبق قاعده امکان اشرف از آن جهت که افراد مادی هر ماهیت نوعیه‌ای مثل افراد ماهیت نوعیه انسان موجود شده‌اند قبل از آن فرد مجرد انسان یا رب‌النوع انسانی و مثل افلاطونی آن موجود شده است (همان).

تا به اینجا نشان داده شد که سهروردی با اقامه سه دلیل در پی اثبات نظریه مثل افلاطونی است. سهروردی جهت صدور کثرات از واحد حقیقی را محل توجه قرار داده و به اثبات ارباب انواع و مثل افلاطونی از این جهت نیز می‌پردازد. از آنجایی که سهروردی توجه دارد که این‌سینا از جهت یادشده به رد و ابطال مثل افلاطونی پرداخته است، ابتدا سعی در ابطال این دیدگاه کرده و در ادامه دیدگاه مختص خویش را در این زمینه پیش می‌کشد. با توجه به این دورنمای کلی از بحث، سهروردی می‌کوشد نخست از تمام جوانب به اشکالات این‌سینا پاسخ گوید و در ادامه مدعای خود را اثبات کند.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

اشکالات سهروردی بر کیفیت صدور کثرات از دیدگاه ابن سینا

۱. ابن سینا می‌گفت عقل اول از جهت وجوب غیری یا تعقل واجب‌الوجود علت عقل دوم و از جهت ماهیت یا تعقل ذات خویش علت فلک است. عقل دوم نیز همین مناسبت را با عقل سوم و فلک داشته و همین‌طور عقول نه‌گانه، افلاک نه‌گانه را ایجاد می‌کنند تا اینکه عقل دهم یا فعال عالم ماده را ایجاد کند. از نظر سهروردی، طبق این بیان لازم می‌آید فلکی که معلول عقل اول است، علت فلک معلول عقل دوم باشد. زیرا وقتی بین دو علت رابطه علی و معلولی برقرار باشد، بین دو معلول آنها هم چنین رابطه‌ای برقرار خواهد بود. عقل اول از جهتی علت فلک و از جهت دیگر علت عقل دوم است و عقل دوم علت عقل سوم و فلک. از این‌رو بین علت افلاک رابطه علی برقرار است. به همین دلیل باید بین دو معلول هم این رابطه موجود باشد. محذور رابطه علیت بین افلاک این است که افلاک جسم‌اند و علیت اجسام منوط به داشتن وضع و محاذات خاصی است. حال آنکه وضع نسبت به معدوم معنا ندارد. زیرا فرض بر این است که هنوز افلاک ایجاد نشده‌اند (همان: ۱۳۸).

۲. اگر حس (افلاک) به قواهر اعلون و عقول طولی نسبت داده شود، لازم می‌آید که جسمی مانند فلک حاوی از همه وجوه اشرف از جسم دیگری که معلول آن است، مانند فلک محوی، باشد. زیرا هر چه علت، شرافت بیشتری داشته باشد معلول نیز دارای شرافت وجودی بیشتری خواهد بود. فلک شمس، گرچه از فلک مریخ کوچک‌تر است، ولی احاطه به آن داشته و حاوی آن است. در حالی که ابن سینا تکون فلک شمس را به عقل پایین‌تر و دارای شرافت وجودی کمتر نسبت داده و فلک مریخ را به عقل بالاتر و دارای شرافت بیشتر (همان: ۱۳۹).

۳. مشائیان می‌گویند از هر عقلی به جز عقل فعال فلکی صادر شده و با کثرت اعتباری سعی در تبیین صدور کثرات می‌کنند. سهروردی در پاسخ می‌گوید نمی‌شود فلک هشتم را به عقل دوم منسوب دانست. زیرا ستارگان این فلک، زیاد هستند و کثرت بسیاری دارد، حال آنکه عقل دوم آن قدر کثرت ندارد که وافی به صدور آن همه کثرات باشد، زیرا نهایت کثرتی که ابن سینا اثبات کرد کثرت وجود و ماهیت و تعقل ذات و تعقل مبدأ بود و با این نحو کثرت اعتباری نمی‌توان به توجیه کثرت خارجی و بسیار فلک هشتم پرداخت (همان).

اشارتی کوتاه به اشکالات سهروردی بر ابن سینا توجه‌دادن به این نکته است که انکار مثل افلاطونی از سوی ابن سینا او را در تبیین کثرات از واحد حقیقی دچار اشکال کرده است.

نظریه مثل و صدور کثرات از واحد حقیقی

کیفیت صدور ارباب انواع از دیدگاه سهروردی

سهروردی صدور کثرات از واحد حقیقی را به گونه‌ای عرضه می‌کند که منجر به صدور عقول عرضی و ارباب انواع نیز باشد. توضیح این دیدگاه نیازمند ذکر چند مقدمه مختص اشراقی است:

۱. نظریه ابصار؛ از اصول بسیار مهم سهروردی در بحث توجیه صدور کثرات، نظریه ابصار ایشان است که نقشی بسیار مهم در تبیین نظریه مثل و توجیه صدور کثرات دارد. قبل از سهروردی دو نظر درباره ابصار وجود داشت. یکی اینکه صورتی از شیء خارجی در قوه باصره حلول می‌کند و باعث دیدن شیء خارجی می‌شود. نظریه دیگر اینکه از چشم انسان نوری به شیء خارجی می‌تابد و باعث رؤیت آن شیء می‌شود. سهروردی هر دوی این نظریات را باطل می‌داند و خود نظریه سوم را مطرح می‌کند: شیء مرئی بعینه همان شیء خارجی است. زیرا وقتی شرایط لازم و معتبر در رؤیت فراهم شد نفس یک نحوه اضافه اشراقی به شیء خارجی پیدا کرده و به مجرد همین نسبت آن را ادراک می‌کند. در خصوص صورت‌هایی که در آینه مشاهده می‌شود، سهروردی قائل است که در عالم مثال مشاهده می‌شوند. قائلان به هر دو نظریه فوق‌الذکر معتقد بودند معلوم و مرئی بالذات، صورت ذهنی آن شیء و شیء خارجی معلوم بالعرض است (همان: ۱۱۰).

۲. صدور بسیط از مرکب؛ شیء واحد می‌تواند علتی داشته باشد که این علت مرکب از اجزای مختلف باشد و مشائیان، که قائل به امتناع آن هستند، راه خطا پیموده‌اند. دلیل مشائیان این است که اگر معلول واحد باشد یا به تک‌تک اجزای علت نیازمند است که این مطلب محال است. زیرا وقتی معلول با جزئی از اجزای علتی که مرکب فرض شده است به وجود آمد دیگر نیازی نیست که با اجزای دیگر آن هم به وجود آید. یا اینکه هیچ یک از اجزای علت تأثیری در معلول نداشته باشند. بنابراین، هیچ یک علیت و تأثیری در معلول نداشته و علت نیستند. یا اینکه هر کدام از اجزا اثری جداگانه در معلول دارند. بنابراین، معلول امری مرکب است نه واحد. سهروردی می‌گوید جزء علت، علیت و تأثیر به نحو انفرادی در معلول ندارد بلکه این مجموع است که اثر و علیت واحدی دارند و آن ایجاد معلول واحد است نه اینکه هر یک از اجزای علت مرکب، جداگانه و مستقلاً تأثیر در معلول داشته باشند. مانند اینکه اگر ده نفر سنگ بزرگی را همگی با هم حرکت دهند لازم نمی‌آید که هر کدام از این ده نفر بتوانند آن سنگ را جداگانه حرکت دهند (همان: ۹۴).

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

۳. تمایز نور شروق و شهود؛ این بحث در سهروردی مانند دو مقدمه قبل بسیار مهم است. زیرا سهروردی با پیش کشیدن آن می‌خواهد نشان دهد که با قبول تمایز این انوار از هر یک عقلی و رب‌النوعی صادر می‌شود. برای اثبات این مطلب به کسی مثال می‌زند که به نور خورشید نگاه می‌کند. خورشید شروقی نسبت به او دارد و او شهودی نسبت به آن. لذا سهروردی نور شروق را نوری می‌داند که از عالی به دانی اشراق می‌شود، مانند اشراقی که واجب‌الوجود به عقل اول دارد، ولی نور شهود از شهود عالی نسبت به دانی حاصل می‌شود، مانند اینکه عقل اول واجب‌الوجود را شهود می‌کند و از این شهود نوری حاصل می‌شود (همان).

۴. تقسیم نور و ظلمت؛ سهروردی نور را این‌گونه تعریف می‌کند که اگر در وجود شیئی باشد که احتیاج به تعریف نداشته باشد، ظاهر است. یعنی فی‌نفسه ظاهر و جلی بوده و مظهر غیر خودش نیز هست؛ و از آن جهت که در وجود هیچ چیزی ظاهرتر و جلی‌تر از نور وجود ندارد، لذا نور بی‌نیازترین اشیا از تعریف است. سهروردی نور را به اقسامی تقسیم می‌کند: شیء تقسیم می‌شود به آنچه درحقیقت ذات خودش نور است و آنچه در حقیقت و ذات خویش نور نیست. بنابراین، وجود یا نور است یا غیرنور؛ و نور هم تقسیم می‌شود به آنچه قوام بالذات نداشته و بلکه احتیاج به محلی دارد که به آن قوام پیدا کند. این قسم نور عارض است که در اصطلاح فلسفه اشراق هیأت نامیده می‌شود. محل نور عارض گاهی اجسام هستند، مانند نور حسی. زیرا سهروردی تمام انوار حسی را نور می‌داند و در عالم ماده به جز نور حسی که به نورانیت آن است، سایر اشیا را ظلمانی می‌داند. محل نور عارض یا جسم است (برزخ به اصطلاح حکمت اشراق) یا انوار مجرد یعنی انوار قائم بالذات که شامل عقول طولی (قواهر اعلون) و عرضی (مثل افلاطونی و ارباب انواع) می‌شود. شیئی که در حقیقت و ذات خود نورانی نباشد یا بی‌نیاز از محل است که این قسم جوهر جسمانی غاسق است. جسم مادی به نظر او مظلم بالذات بوده و هیچ نحوه نوری ندارد؛ و اگر نوری هم داشته باشد مانند نور خورشید است که به زمین تابیده و آن را روشن می‌کند. مظلمی که قائم بالذات نبوده و نیازمند محل است همه مقولات نه‌گانه عرضی به جز نور حسی است (همان: ۱۳۵).

با توجه به این مقدمات، سهروردی تگون ارباب انواع را این‌طور توضیح می‌دهد: نورالانوار، طبق قاعده الواحد، عقل اول را ایجاد کرده و یک نحوه اشراقی به آن داشته و عقل اول هم شهودی به نورالانوار دارد. طبق این شهود و اشراق، از هر کدام عقلی افزوده می‌شود. عقل دوم هم گاهی نور اشراق را بی‌واسطه از نورالانوار دریافت می‌کند و یک بار هم به واسطه عقل اول و یک بار

نظریه مثل و صدور کثرات از واحد حقیقی

هم بدون واسطه، نورالانوار را شهود می‌کند و یک بار هم با واسطه عقل دوم. بنابراین، در عقل دوم چهار جهت کثرت به وجود می‌آید که طبق هر کدام از اینها، عقلی یا نوری به اصطلاح سه‌روردی به وجود می‌آید. عقل سوم هم، همچنین چهارنور عارضی از عقل دوم می‌گیرد و دوباره خود با واسطه عقول اول و دوم و بدون واسطه آنها جهات شروق و شهود پیدا می‌کند و همین‌طور جهات شهود و شروق ادامه پیدا می‌کند و از هر یک از آنها عقلی صادر می‌شود تا مرتبه انوار آن قدر ضعف پیدا کند که دیگر نوری از آن افاضه نشود و آخرین مرتبه انوار، یعنی ارباب انواع و مثل افلاطونیه، از آنها صادر شود. سه‌روردی می‌گوید هر عقل پایین‌تری به عقل بالاتر حب دارد. زیرا علت او بوده و مرتبه کمال آن است و از جهتی دیگر به آن عشق دارد و با مشاهده جهت کمالات او در خود ذلت و ظلمانیت می‌یابد و عقل بالاتر یا نور عالی‌تر عکس این جهات را نسبت به نور پایین‌تر دارد. از هر کدام از این جهات به تنهایی و از ترکیب هر یک از آنها دوتایی یا سه‌تایی و بیشتر عقلی صادر می‌شود. طبق این بیان، عدد انوار مجرده بسیار زیاد و نامتناهی خواهد بود. این تنزلات آن قدر ادامه پیدا می‌کند تا اینکه دیگر عقلی یا نور مجرد محضی از آنها صادر نشود، بلکه آخرین مرتبه عقول طولی و ارباب انواع (مثل افلاطونی) از آنها صادر شود (همان: ۱۰۶).

طبق بیان سه‌روردی، نظام عقول منحصر در ده نیست، بلکه بسیار زیاد و نامتناهی است. دیگر اینکه سلسله انوار یا عقول، منتهی به عقل دهم یا فعال نمی‌شود. زیرا در آخرین مرتبه انوار، عقول عرضی و متکافئه هستند.

با توجه به آنچه گفته شد، نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. سه‌روردی اعتراضات ابن‌سینا به مثل را پاسخ می‌دهد؛ ۲. با براهین سه‌گانه در صدد اثبات ارباب انواع برمی‌آید؛ ۳. نحوه صدور کثرات از دیدگاه ابن‌سینا را نقد می‌کند. زیرا این دیدگاه اساساً منکر ایجاد مثل از واجب‌الوجود است؛ ۴. با تبیینی سعی در نشان دادن نحوه صدور ارباب انواع از واجب‌الوجود و ختم‌نشدن سلسله عقول به عقل فعال بلکه منتهی شدن به مثل افلاطونی دارد.

دیدگاه ملاصدرا درباره مثل افلاطونی

در نگاهی کلی، می‌توان گفت بحث‌های صدرایی درباره مثل افلاطونی به سه بخش کلی تقسیم می‌شود: نقدهای ملاصدرا از تأویلات قوم درباره مثل، استفاده‌های ملاصدرا از مثل در حکمت

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

متعالیه و اقامه براهین پنج‌گانه‌ای در اثبات مثل افلاطونی و ارباب انواع. بحث‌های اول و دوم خارج از موضوع این مقاله است، از این رو فقط به تقریر براهین بسنده شده است. اما درباره نکات پنج‌گانه‌ای که ابن‌سینا درباره منشأ قائل‌شدن افلاطون به نظریه مثل بیان کرد، ملاصدرا می‌گوید افلاطون به دلیل شأن علمی‌ای که دارد، برتر از آن است که گرفتار این نوع مغالطات شود و فرق میان ماهیت بشرط لا و لا بشرط و تمایز میان وحدت عددی و نوعی و نظایر این امور را نداند. لذا مراد افلاطون از ماهیت مجردی که به صورت فرد واحدی در خارج موجود است به خلاف آنچه ابن‌سینا گمان کرده، ماهیت لا بشرط نیست. زیرا اعتبارات ماهیات در مفاهیم است ولی بحث افلاطون ناظر به مرتبه خارج است. ماهیت به شرط لا از دیدگاه افلاطون، به شرط لا از قیود مادی و طبیعی بوده و در خارج موجود است؛ نه اینکه ذهن آن را از قیود مادی مجرد کرده باشد. بنابراین، اعتقاد به وجود چنین فردی، از هر نوع، از ناحیه هیچ یک از خلط‌های مزبور حاصل نشده بلکه اثبات آن در گرو براهینی است که بر وجود آن اقامه شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲/۲۷۹). ملاصدرا در اشکال به اینکه ماهیت واحد نمی‌تواند انحاء مختلف وجودی داشته باشد، می‌گوید شکی نیست که این کلام ابن‌سینا در ماهیات متواطی صحیح است نه ماهیات مشکک. زیرا این ماهیت متواطی است که فقط قبول نحوه واحدی از وجود را می‌کند اما ماهیات مشکک به دلیل جریان تشکیک در آنها قبول نحوه‌های متعدد وجود (مادی، مثالی و عقلی) را می‌کند و دیگر اینکه برهان ابن‌سینا متوقف بر این است که ذات یا ذاتی در حقیقت و ماهیتش تفاوت پیدا نمی‌کند و فقط دارای یک نحوه وجود است. ولی طبق اصالت وجود و حرکت جوهری، ماهیت و جوهر واحد متصف به انحاء متعددی از ماهیات می‌شود. بسیاری از قواعد حکما و فیلسوفان متقدم مبتنی بر این است که یک ماهیت می‌تواند فرد کامل و غنی و افراد ناقص و فقیر داشته باشد. از سوی دیگر آن هم به جعل بسیط؛ به اینکه جاعل شیء فقیر را فقیر جعل می‌کند و شیء غنی را غنی جعل می‌کند، نه اینکه جعل واسطه بین شیء و ذاتیات آن شده باشد. زیرا جعل ترکیبی در ذات و ذاتیات معنا ندارد (همان: ۲/۷۴). دیدگاه ابن‌سینا مبتنی بر این است که افراد حقیقت و ماهیت واحد نمی‌توانند بعضی بالذات علت فرد دیگری باشند؛ و همین‌طور جریان علّیت و معلولیت ادامه داشته باشد. به نظر ملاصدرا این مطلب نیز مبتنی بر این است که ماهیت و طبیعت واحد فقط یک نحوه وجود می‌پذیرد و قبول ماهیت انحاء متفاوت وجود محال است (همان).

نظریه مثل و صدور کثرات از واحد حقیقی

براهین ملاصدرا در اثبات مثل افلاطونی

۱. حرکت جوهری در تمام جواهر عالم ماده جریان دارد. از طرف دیگر، هر متحرکی نیازمند محرکی است. نتیجه آنکه محرک حرکات جوهری هر نوعی رب النوع و مثل افلاطونی هر نوعی است. توضیح مقدمه اول آن است که مشائیان حرکت را فقط در چهار مقوله عرضی کم، کیف، این و وضع جاری دانسته‌اند و حرکت جوهری را به دلیل نداشتن موضوع ثابت، ممتنع می‌دانستند، ولی ملاصدرا به اثبات حرکت در مقوله جوهر می‌پردازد. توضیح مقدمه دو آن است که هر حرکتی شش مقوم می‌خواهد: محرک و متحرک، مبدأ و منتهای مقوله و موضوع؛ لذا هر حرکتی نیازمند محرک است. با تبیین دو مقدمه استدلال، نتیجه، که اثبات مثل افلاطونی است، واضح خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۶۰).

۲. مشائیان حقیقت ادراکات عقلی را تقشیر و پوست‌گیری از صور ذهنی در مراحل مختلف می‌دانستند ولی حقیقت این ادراکات از دیدگاه ملاصدرا بسته به علم حضوری و شهودی به رب النوع است. بنابراین، از آن جهت که رب النوع نسبت علیت به افراد مادی خویش دارد و واسطه فیض برای آنها است، ادراکات عقلی انسانی به واسطه شهود و علم حضوری نسبت به آن حاصل می‌شود. نتیجه آنکه حصول نحوه ادراک از دیدگاه صدرایی مفید اثبات ارباب انواع خواهد بود (همان: ۲۶۱).

۳. طبایع جسمانی در تأثیرگذاری و تأثیرپذیری محدودند. زیرا هر دو نیازمند وضع و محاذات خاصی هستند. لذا فاعل ایجاد و افاضه‌کننده نیستند و صرفاً فاعلیت به نحو اعداد و زمینه‌سازی برای قبول فیض دارند. از طرف دیگر، آثار خاصی در هر یک از این طبایع و انواع ظاهر شده که بالذات با آثار طبیعت و نوع دیگر متفاوت است. مثلاً آثار و کمالات نوع انسانی بالذات با حیوانات دیگر متفاوت است. نتیجه این می‌شود که موجد این آثار و فاعل حقیقی هر نوعی از انواع از جهت ظهور آثار متنوع در آنها، متفاوت است. لذا هر نوعی فاعلی دارد که با فاعل نوع دیگر متفاوت است. حاصل آنکه فاعل هر نوعی رب النوع آن است (همان).

۴. صورت‌های معقول و کلی را که انسان تعقل می‌کند، بالضروره وجود دارند. این صور یا قائم بالذات هستند یا قیام به غیر دارند. اگر قیام به غیر داشته باشند یا قائم به جزء مادی از ما هستند یا به نفوس ناطقه انسانی یا به جوهر مجردی که خارج از ما وجود دارد. همه این شقوق به جز قیام بالذات صور معقوله باطل است. لذا اثبات ارباب انواع می‌شود. قیام صور

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

معقول به جزء مادی که بطالانش واضح است. زیرا صورت مجرد قوام به جزء مادی پیدا نمی‌کند و در صورت قیام به نفس انسانی هم هیچ‌گاه از آن غیبت نمی‌کردند و در فرض قیام این صورت به عقل مجرد لازمه‌اش ورود مفاسدی است که به قول صورت مرتسمه مشایبان وارد است. با ابطال این شقوق سه‌گانه قائم بالذات بودن صورت معقوله و ارباب انواع اثبات می‌شود (همو، ۱۳۸۳: ۷۰/۲).

۵. ادراک سه قسم است: حسی، خیالی و عقلی. هر ماهیتی می‌تواند به این سه نحوه وجود، موجود شود. از طرف دیگر، اتحاد عالم و معلوم در تمام این مراتب سه‌گانه جاری است. نتیجه آنکه هنگام حصول ادراکات عقلی نفس با نحوه وجود عقلی و رب‌النوع خویش متحد می‌شود، البته اتحاد وجود رابط با مستقل. توضیح مقدمه اول آن است که هر ماهیتی به سه نحو یادشده می‌تواند موجود شود، مانند انسان محسوس مادی، انسان متخیل در خیال، و انسان عقلی؛ به طور طبیعی ادراک نیز دارای این مراتب سه‌گانه خواهد بود. اما توضیح مقدمه دوم اینکه این سینا قاطعانه منکر اتحاد عاقل و معقول است، ولی ملاصدرا به اثبات آن همت می‌گمارد. از نظر وی، وجود واحد بسیط می‌تواند جامع تمام کمالات مادون به نحو وحدت و بساطت باشد، به گونه‌ای که کثرت هم در او راه نیابد. زیرا علت، واجد تمام کمالات معلول است (همان: ۵۰۶/۳).

ملاصدرا با این براهین پنج‌گانه در صدد اثبات ارباب انواع است. همان‌گونه که سهروردی براهین سه‌گانه‌ای در اثبات این نظریه اقامه کرد. اما پیش از این یادآور شدیم که این مسئله جهات مهم دیگری دارد؛ یعنی اثبات صدور ارباب انواع از واحد حقیقی. از نظر ملاصدرا، دیدگاه سهروردی در این زمینه باطل است که در ادامه آن را بررسی می‌کنیم.

نقد‌های ملاصدرا بر کیفیت صدور ارباب انواع از دیدگاه اشراقی

۱. نقد نظریه ابصار؛ الف. جسم مادی به هیچ نحوه‌ای نه عالم واقع می‌شود و نه معلوم بالذات. هنگامی که علم به شیء مادی حاصل می‌شود، علم بالعرض است. یعنی صورت معلوم مادی نزد عالم حاصل است و شیء مادی، بما هم مادی، معلوم بالذات واقع نمی‌شود. بنابراین، اینکه سهروردی ابصار را به حضور شیء خارجی، نزد عالم با تحقق شرایط ابصار دانست، باطل است (همان: ۱۸۲/۸)؛ ب. اینکه سهروردی این نحوه اضافه را، اضافه اشراقی نامیده است، وجهی ندارد. زیرا اضافه اشراقی به تجلی علت تامه به معلول برمی‌گردد و لذا در حکمت متعالیه

نظریه مثل و صدور کثرات از واحد حقیقی

- وجود معلول نسبت به علت، وجود رابط است. با توجه به این نکته اینکه سهروردی این نحوه اضافه را اضافه اشراقی نامیده است، هیچ وجهی ندارد. زیرا در هنگام حصول شرایط ابصار فقط نوعی نسبت بین شخص عالم و شیء معلوم برقرار می‌شود نه اینکه شیء معلوم به اضافه اشراقی عالم موجود باشد (همان)؛ ج. شخص احوال و دوبین، دو شیء را در خارج دیده و می‌پندارد که هر دوی اینها واقعی و حقیقی هستند. طبق نظر سهروردی، لازم می‌آید که شخص احوال دو صورت و دو شیء خارجی را ادراک کند؛ در حالی که می‌دانیم فقط یک شیء در خارج بوده و این شخص احوال است که دو صورت می‌پندارد (همان).
۲. نقد مقدمه دوم؛ این بحث مختص علیتی است که معطی و مفیض وجود باشد، ولی مثال سهروردی علیت اعدادی و در امور جسمانی را می‌رساند. در علیت به نحو افاضه و اعطاء، ترکیب علل معنا ندارد. زیرا با فرض تعدد علل معلول هم متعدد خواهد شد (همان: ۲۰۹/۲).
۳. نقد مقدمه سوم؛ الف. سهروردی می‌خواهد مطلب به این مهمی را، که نقش اساسی در فلسفه اشراق، صدور کثرات و ارباب انواع دارد، با مثال حل کند؛ ب. نحوه وجود عقول بسیط خارجی بوده و تعدد و تمایز خارجی در ادراکات آنها یا به اصطلاح اشراق شهود و اشراقی که در خارج متمایز باشد، وجود ندارد. وجوه متعدد متمایز، که سهروردی از آنها نام می‌برد، از نظر ملاصدرا صرفاً تمایز مفهومی دارند (همان: ۳۰۶/۶).
۴. نقد مقدمه چهارم؛ اینکه سهروردی شیء را به نور و ظلمت تقسیم کرده اولاً با اصالت وجود سازگار نیست. زیرا طبق این مبنا، هر شیء نحوه‌ای از وجود و بالتبع نور دارد. زیرا به واسطه نور وجود ماهیات از حد تساوی خارج می‌شوند. ثانیاً اینکه سهروردی نور حسی را به خلاف مقولات دیگر نور می‌داند، از دیدگاه صدرایی کاملاً باطل است. زیرا نور حسی هم مادی بوده و در مادیت هیچ فرقی با مقولات و اشیای مادی دیگر ندارد (همان: ۳۳۷).

ارزیابی و نقد دیدگاه ملاصدرا

سهروردی با مقدمات چهارگانه در صدد اثبات صدور مثل افلاطونی و ارباب انواع از واحد حقیقی برآمد. اما ملاصدرا همه آنها را ابطال کرد. از این رو نتیجه مقدمات سهروردی، که همان صدور ارباب انواع باشد، از دیدگاه ملاصدرا، مردود است. لذا ملاصدرا در اقامه برهان بر اثبات این نظریه با سهروردی همگام است و با توجه به اقامه براهین پنج‌گانه با دیدگاه ابن سینا مخالف. از سوی دیگر، ملاصدرا با نظریه ابن سینا درباره صدور کثرات از واحد حقیقی موافق است (همان: ۲۲۴/۷).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

و دیدگاه سهروردی در این زمینه را باطل می‌داند. بنابراین، ملاصدرا از یک جهت همسو با دیدگاه سهروردی است که همان اقامه براهین بر اثبات نظریه مثل باشد؛ و از سوی دیگر، همسو با ابن‌سینا در صدور کثرات از واحد حقیقی است. اما این دیدگاه مخالف صدور عقول عرضی متکافئه از واحد حقیقی بود. ابن‌سینا، که به ابطال این نظریه پرداخته، هم از جهت صدور آنها و هم از جهت اقامه برهان است. از این‌رو است که سهروردی در هر دو زمینه به اثبات آن همت گمارده است. نکته اساسی اینکه ملاصدرا یا باید در هر دو زمینه موافق باشد یا مخالف. با توجه به اینکه او تأکید بسیاری بر اثبات این نظریه دارد، ضروری می‌نمود که صدور آنها را نیز اثبات کند؛ ولی با دیدگاه ابن‌سینا موافقت کرده و دیدگاه مستقلی مطرح نکرده است. این مطلب مشکلی اساسی در اثبات این نظریه و به گونه‌ای تناقض در مبانی ملاصدرا است. برای درستی این ادعا، که نظریه مثل افلاطونی و مسئله صدور کثرات از واحد حقیقی با یکدیگر پیوندی وثیق دارند، توجه به دیدگاه طباطبایی ضروری می‌نماید.

طباطبایی و نقد همه‌جانبه نظریه مثل

طباطبایی در خصوص علّیت مرکب نسبت به بسیط می‌گوید قبول دارای دو اطلاق است: قبول به انفعال خارجی و قبول به معنای اتصاف. قبول به معنای انفعال در جایی است که در خارج قابل فاقد چیزی بوده و سپس متصف به آن شود؛ مانند تبدیل آب به بخار. قبول به معنای اتصاف در جایی است که وصفی از شیء انتزاع شده و به آن متصف شود، بدون اینکه تأثیر و تأثر خارجی در میان باشد، مانند اتصاف ماهیت چهار به زوجیت (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۴۸/۲). بسیاری از براهین ادعا شده در اثبات این نظریه، از نظر طباطبایی نادرست و دچار تعارض است. وی هر سه برهان سهروردی را مواجه با اشکالات جدی می‌داند:

۱. نقد برهان اول؛ همه این امور شگفت‌انگیزی که سهروردی از آنها نام می‌برد، به جوهر عقلی با واسطه و نه بدون واسطه باز می‌گردد. زیرا علّت بی‌واسطه این امور و همه کمالات انواع، صورت نوعیه است که اشراقیان آن را منکرند. سهروردی به دلیل انکار صور نوعیه اصرار می‌کند که این امور همگی به رب‌النوع هر نوعی برمی‌گردد، ولی مشایبان همه این امور را مستند به صورت نوعیه، و علّت صورت نوعیه را رب‌النوع می‌دانستند (همو، ۱۳۸۳: ۵۳/۲).
۲. نقد برهان دوم؛ همه آثار و کمالات انواع مادی به عقل فعال با واسطه صورت نوعیه باز می‌گردد. لذا امور عالم مادی، به روش ثابت و بدون اتفاق بوده و بدون اثبات ارباب انواع هم

نظریه‌ی مثل و صدور کثرت از واحد حقیقی

اتفاق باطل است. زیرا ابن‌سینا، که منکر رب‌النوع بود، نیز قائل به امتناع اتفاق بوده و اثبات می‌کند که علّیت در تمام نظام وجود برقرار بوده و علت عالم ماده رب‌النوع هر نوعی است (همو، ۱۴۲۳: ۳۱۸).

۳. نقد برهان سوم؛ جریان قاعده امکان اشرف یا مشروط به اتحاد ماهوی است یا نه؛ اگر مشروط به اتحاد ماهوی باشد، مجرد صدق مفهومی به شیء منجر به دخول ماهوی تحت آن ماهیت نوعیه نخواهد شد. زیرا برای دخول هر ماهیتی تحت ماهیت دیگری، باید آثار و کمالات آن ماهیت را داشته باشد. به بیان دیگر، در این بحث صرف صدق آثار و کمالات به حمل اولی ذاتی کافی نبوده و ملاک اندارج و ترتب آثار حمل شایع صناعی است؛ و در صورت شرط‌نبودن اتحاد ماهوی ورود اشکال از نظر ایشان بسیار واضح و روشن خواهد بود. زیرا سهروردی در صدد اثبات این است که هر ماهیت نوعیه‌ای فردی عقلانی دارد که همه کمالات آن نوع را داشته و علّت آن است. حال اگر فرد مادی با فرد مجرد تحت ماهیت نوعیه‌ای نباشند، وجود رب‌النوع و مثل منتفی خواهد بود (همان: ۳۱۹).

طباطبایی براهین ملاصدرا را نیز مخدوش می‌داند:

۴. نقد برهان چهارم صدرایی؛ شق دیگری نیز در این برهان قابل تصور است؛ یعنی اینکه همه صور عقلی به صورت موجود واحد بالذات بوده و اختلاف مفاهیم عقلی ناشی از ادراک ما باشد. یعنی از وجود واحد بسیط، نسبت به شئون مختلفی که دارد، مفاهیم متعدد انتزاع شود. به این بیان که عقل فعال افاضه‌کننده معقولات به نفوس ناطقه انسانی بوده و دارای وجود واحد بسیطی است که کثرت خارجی در او راهی ندارد. ولی نفوس ناطقه انسانی طبق استعدادات و قابلیت‌های مختلف از او مستفیض، و به درک معقولات نائل می‌شوند (همو، ۱۳۸۳: ۷۰/۲).

۵. نقد برهان پنجم ملاصدرا؛ نهایت چیزی که این برهان اثبات می‌کند این است که مفاهیم متعدد نسبت به وجود واحد صدق کند، اما اینکه این مفاهیم ماهیت موجود عقلی باشند، این براهین توانایی اثبات آن را ندارند. در بحث رب‌النوع باید اثبات شود که موجود مادی و فرد عقلانی آن هر دو دارای ماهیت نوعیه واحدی باشند، نه اینکه صرفاً در مفاهیم عامی مشارکت داشته باشند (همان: ۵۰۴/۳).

با تتبع فراوان در آثار طباطبایی، اظهار نظر مستقیمی از وی درباره سه برهان اول ملاصدرا، که در *شواهد الربوبیه* اقامه شده، یافت نشد. اما با ملاحظه تعلیقات/سفر (همان) ظاهر این است که وی هر برهانی را که به اثبات نظریه مثل و ارباب انواع اقامه شود، مواجه با این اشکالات می‌داند. لذا

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

است که از دیدگاه طباطبایی براهین اقامه شده و براهینی که ممکن است اقامه شود، همگی صرفاً وجود موجود مجرد عقلانی را اثبات کرده‌اند و از اثبات فرد عقلانی برای ماهیات نوعیه عاجزند. تا به اینجا به اثبات رسید که طباطبایی تقریباً همه براهین اثبات مثل و ارباب انواع را مخدوش می‌داند. لذا اثبات ارباب انواع، طبق دیدگاه ایشان، از جانب ساقل به عالی ممکن نیست. ایشان صدور کثرات از واحد حقیقی را نیز به گونه‌ای تحلیل می‌کنند که منجر به ابطال عقول عرضی و متکافئه شود.

کیفیت صدور کثرات از دیدگاه طباطبایی

طباطبایی ابتدا دو مقدمه را برای اثبات مطلوب بیان می‌کند:

۱. قاعده الواحد؛ مقصود از واحد در این قاعده امر بسیطی است که در آن هیچ جهت کثرتی وجود ندارد و با همین ذات بسیطش علت است. مقصود از معلول هم معلولی است که با ذات بسیطش، معلول است. بیان قاعده الواحد چنین است که: با توجه به ضرورت وجود سنخیت میان علت و معلول، اگر از علتی که بسیط است، معلول‌های کثیر و متباین صادر شود، باید در ذات علت هم کثرت وجود داشته باشد، حال آنکه علت وجود بسیطی فرض شده است (همو، ۱۴۲۳: ۳۸۱).

۲. نوع عقول منحصر در فرد است. سبب کثرت افرادی در هر ماهیت نوعیه‌ای به چهار نحو تصور می‌شود: تمام ذات، جزئی از ذات، عرض لازم و عرض مفارق. اگر به سه مورد اول باشد ماهیت همیشه کثیر بوده و هیچ نحوه وحدتی نخواهد داشت. از این رو موجود نیز نخواهد شد. زیرا که وحدت و وجود مساوق هم‌اند و در صورت نداشتن وحدت، معدوم خواهد بود. اگر کثرت به نحو عرض مفارق باشد، عرض مفارق فقط در مادیات است. بنابراین، انواع مادی کثرت افرادی دارد ولی نوع مجرد کثرت افرادی ندارد، بلکه فقط یک فرد دارد (همان).

طباطبایی بعد از بیان این دو مقدمه آورده است: واجب‌الوجود طبق قاعده الواحد فقط موجود واحد بسیطی صادر می‌کند. واجب‌الوجود از جهت وجود بسیط، واجد تمام کمالات مادون خویش به نحو وحدت و بساطت (اجمال در عین تفصیل) است. از این رو عقل اول یا صادر نخستین بسیط است و نوعش منحصر در فرد. عقل اول اشرف مخلوقات است و علت عقل دوم؛ عقل دوم علت عقل سوم، و همین‌طور سلسله عقول تنزل پیدا می‌کند تا منتهی به آخرین عقل می‌شود. طبق قاعده منحصربودن نوع عقول در فرد، عقل پایانی نه فقط دارای یک فرد است بلکه وجود عقولی

نظریه مثل و صدور کثرت از واحد حقیقی

در عرض آن به طور کلی محال و منتفی است. این علت عالم مثال بوده و عالم مثال علت عالم ماده (همان).

نکته بسیار مهم درباره این دیدگاه اینکه طباطبایی سلسله عقول را منتهی به عقل واحد و نه عقول کثیره متکافئه و ارباب انواع می‌داند. از این رو نظریه مثل از دیدگاه طباطبایی از این جهت هم مخدوش و باطل بوده و این خود مؤید دیگری در کاستی دیدگاه ملاصدرا است. زیرا طباطبایی نیز مانند ابن سینا کوشیده است این نظریه را در هر دو جهت نقد کند. سهروردی نیز در هر دو جهت به اثبات آن همت گمارده، ولی ملاصدرا فقط از یک سو به تبیین این نظریه پرداخته است.

بررسی و نقد ایده مثل افلاطونی

کسانی که مخالف ایده مثل افلاطونی‌اند بیشترین تأکیدشان بر این است که امکان ندارد طبیعت واحد، بیش از اقتضای واحد داشته باشد. فخر رازی، که توجه و پی‌جویی‌های نقادانه و اشکالات او در مسائل فلسفی و کلامی شهره دانش پژوهان علوم عقلی است، با تأثیرپذیری از ابن سینا پذیرش مثل افلاطونی را به معنای قبول اتصاف فرد واحد به صفات متضاد می‌داند و می‌گوید درستی نظریه مثل به معنای این است که موجودات مجرد ناقص‌تر از موجودات مادی باشند، زیرا چنان که ابن سینا بیان کرد، تحقق رابطه علی و معلولی بین دو فرد از یک نوع امکان ندارد و چنانچه فرد عقلانی نوع، رابطه‌ای با افراد مادی نوع نداشته باشد، موجودی فاقد اثر، معطل در آفرینش و فروتر از موجود مادی خواهد بود، امری که بطلان آن بدیهی است (فخر رازی، ۱۴۲۹: ۱۱۰/۱). در مقابل استدلال منکران، عمده دلایل مدعیان و مدافعان ایده مثل، تأکید بر این نکته و اثبات این است که موجودات مادی ناپایدار، باید مدبراتی ثابت و ازلی داشته باشند.

تأمل در دلایل سهروردی راجع به اثبات مثل افلاطون، فزون‌تر از این نکته را اثبات نمی‌کند که باید برتر از موجودات مادی، موجوداتی عقلی موجود باشند که نقش علیت نسبت به مادیات دارند. زیرا عرض شمردن قوای طبیعی و جایزندانستن نفس و قوای آن برای مبدئیت افعال، بر فرض درستی آنها، فقط مبادی برتر را اثبات می‌کند، چه اینکه اثبات عوالم چهارگانه (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۳۲/۱) سهروردی و استمداد وی از قاعده امکان اشرف، فارغ از نقدی که ملاصدرا و طباطبایی بر آن دارند، بیش از این را ثابت نمی‌کند که غیر از عالم حس، عالمی عقلی نیز وجود دارد و در خصوص دلیل سوم سهروردی برای اثبات مثل به درستی می‌توان ادعا کرد که اگر خود

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

سهروردی ادعای دلیل بودن آن را نمی‌کرد، به ذهن کس دیگری خطور نمی‌کرد که از آن به عنوان دلیل بر اثبات رب‌النوع بهره جوید. زیرا کنار هم نهادن دو مقدمه بدیهی تنبیهی، یکی پذیرش اصل وجود جهان مادی و استمرار آن و دیگری تصادفی نبودن جهان، نتیجه اجتناب‌پذیری که در پی دارد، فقط اثبات علیت موجودات برتر برای موجودات فروتر است و ادعای اینکه آن علت رب‌النوع است نه تنها از دلیل استفاده نمی‌شود، بلکه چنان که ابن‌سینا مدعی است نوعی تناقض‌گویی، خلط وحدت شخصی و نوعی، و پنداشتن ماهیت لابشرط به جای ماهیت بشرط لا است.

ملاصدرا درباره اشکالات دلایل سهروردی می‌گوید: «منها عدم بلوغها حدّ الاجداء حیث لم یعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقلية أهي من حقيقة اصنامها الحسية» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۹/۲).^۱

نتیجه

نظریه مثل بنیادی‌ترین مسئله نظام فلسفی افلاطون بوده و در طول تاریخ فلسفه اسلامی ابعاد گوناگونی یافته است. یکی از این ابعاد مهم ارتباط براهین اثبات این نظریه با دیدگاه‌های صدور کثرات از واحد حقیقی و واجب‌الوجود است. ابن‌سینا دلیل قائل شدن افلاطون به نظریه مثل را خلط‌های پنج‌گانه در اعتبارات ماهیت دانسته است. از نظر او، اتصاف ماهیت به دو نحوه وجود متفاوت مادی و مجرد محال است. ابن‌سینا با پیش کشیدن نظام عقول ده‌گانه و ختم شدن سلسله عقول طولی به عقل فعال، قول به عقول عرضی و ارباب انواع را محال دانسته است. دیدگاه سهروردی درباره مثل این‌گونه است: الف. استدلال‌های ابن‌سینا در رد مثل را دچار مغالطه می‌داند؛ ب. سه برهان از طریق عرض بودن قوای نباتی، نفی اتفاق و امکان اشرف بر ثبوت مثل اقامه می‌کند؛ ج. با ترسیم نحوه صدور کثرات از واحد حقیقی و نحوه شهودات و اشراقات عقول به اثبات صدور آنها از نورالانوار می‌پردازد.

ملاصدرا نیز براهین پنج‌گانه‌ای در اثبات مثل افلاطونی و عقول عرضی اقامه می‌کند. اما از آن جهت که بحث صدور آنها را پی‌گیری نکرده، مباحثش از این جهت ناقص است. زیرا از طرفی نمی‌تواند معتقد به دیدگاه ابن‌سینا در این زمینه شود. زیرا این دیدگاه نافی عقول عرضی است. از جهت دیگر، دیدگاه سهروردی را نیز در این زمینه باطل می‌داند. طباطبایی به نقد کامل نظریه مثل و ارباب انواع پرداخته و بیشتر براهین آن را مخدوش دانسته و سرانجام با

نظریه مثل و صدور کثرات از واحد حقیقی

پیش کشیدن نظام صدور کثرات به گونه‌ای که منتهی به عقل واحد و نه عقول کثیره متکافئه شود، قائل شدن به این نظریه را محال دانسته است. با توجه به مباحثی که در این مقاله مطرح شد، بین نظریه مثل و صدور کثرات از واحد حقیقی ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. لذا است که منکران این نظریه از هر دو جهت به انکار آن، و قائلان به آن نیز در هر دو بعد به اثبات آن پرداخته‌اند. ملاصدرا براهین متقنی برای اثبات عقول عرضی اقامه کرده است، ولی از آن جهت که صدور آنها را بررسی نکرده، مباحثش خالی از نقص نیست؛ هرچند ایشان ابعاد متعددی از این نظریه را بحث و بررسی کرده که قبلاً سابقه نداشته است. مهم‌ترین دلیل منکران نظریه مثل این است که ماهیت واحد نمی‌تواند به دو نحوه وجود جداگانه موجود شود. از طرف دیگر، براهین سهروردی صرفاً اثبات وجود مجرد را می‌کند و از اثبات مثل افلاطونی و رب‌النوع عاجز است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *الاشارات والتنبيهات، تصحيح الخاتمی، تهران: دفتر نشر الکتب حیدری، ج ۲ و ۳.*
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵). *الالهيات من كتاب الشفاء، تصحيح: حسن حسن‌زاده آملی، قم: انتشارات بوستان کتاب.*
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). *مجموعه آثار شیخ اشراق، تصحيح و مقدمه: هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۱ و ۲.*
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۲). *شواهد الربوبیة، مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.*
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، تصحيح: ابراهیم امینی و فتح‌الله امید، تهران: حیدری، چاپ دوم، ج ۱-۸.*
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۳). *تعلیقات اسفار، تصحيح: ابراهیم امینی و فتح‌الله امید، تهران: حیدری، چاپ دوم، ج ۲ و ۳.*
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۳). *نهایة الحکمة، تصحيح: عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.*
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۷). *نهایة الحکمة، تصحيح: عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ج ۲.*

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

- فخر رازی، عمر (۱۴۲۹). *المباحث المشرقیه*، محمد المعتصم بالله بغدادی، بیروت: ذوی القربی، الطبعة الثانية، ج ۱.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه: یونان و روم*، ترجمه: جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: مرکز اندیشه، ج ۱.
- لاوین، ت. ز. (۱۳۸۴). *از سقراط تا سارتر*، ترجمه: پرویز بابایی، تهران: نشر نگاه، چاپ دوم.

پی‌نوشت:

۱. در تقریر این قسمت از کتاب در حال انتشار *حکمة الاشراف*، اثر جناب آقای دکتر محمد ذبیحی استفاده فراوان بردم. از ایشان، که بزرگوارانه نسخه‌ای در اختیار این‌جانب نهادند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌کنم.