

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## مشایان و نظریه مثل

دکتر محمد علی تیوای \*

### چکیده

عالم عین از منظر افلاطون به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱. عالم مثل، ۲. عالم محسوسات. ارائه نظریه مثل از سوی افلاطون مبتنی بر همین مبنا بوده است. به طور قطع می‌توان گفت افلاطون با ارائه این نظریه درصدد بود که به گمان خود بتواند پیدایی عالم محسوسات را با نظر به ناپایداری آن و قابل شناخت نبودن یقینی آن توجیه کند. نقادی‌های ارائه شده علیه نظریه مثل عمدتاً از سوی فلاسفه مشاست. ارسطو شاگرد و هم‌عصر افلاطون در مواجهه با این نظریه معتقد است: "قائل شدن به این نظریه نتایج غیر منطقی در پی خواهد داشت." ابن سینا نیز با ارائه ارزیابی منفی از این نظریه، "آن را محصول دوره خامی اندیشه یونانی دانسته است و برای آن پشتوانه‌ای برهانی قائل نیست." نگارنده درصدد است که با توجه به جایگاه نظریه مثل در اندیشه افلاطون، ضمن تقریر و ترسیم ناکارآمدی آن نزد ارسطو و ابن سینا در تبیین نظام پیدایی عالم، با گریز به برهین مؤید دیدگاه مثل، نشان دهد که نقدهای ارسطو و به ویژه ابن سینا تا چه اندازه موجه‌اند. واژگان کلیدی: مثل افلاطون، ارسطو، ابن سینا، عالم محسوسات، موجود مفارق، شناسایی، علیت، امکان اشرف.

alijoon.ty@gmail.com

\* عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور

تاریخ پذیرش: ۸۹/۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۶

## مقدمه

افلاطون عالم عین رابه دو دسته تقسیم می‌کند: ۱. عالم مُثُل (صور، معقول، ابدی، بودها)، ۲. عالم تصویر مُثُل (محسوسات، نمودها) (افلاطون، تیمائوس، ص ۲۸).

«نظریه مُثُل»<sup>۱</sup> که افلاطون آن را تنها بر اساس دو اصل موضوع خطاناپذیری معرفت حقیقی و تعلقش به امور پایدار، در حل برخی از شبهات مطرح شده توسط سوفسطائیان طرح کرده است، طی تاریخ بازتاب‌های متفاوتی را چه در میان فیلسوفان شرقی و چه در میان متفکران غربی به همراه داشته، تا آنجا که می‌توان گفت این نظریه که بر اساس حل برخی از معضلات فلسفی، تکوین یافته، گاهی خود معضل آفرین شده است، به گونه‌ای که نمونه آن را می‌توان در چالش‌های میان متفکران مسلمان به خوبی مشاهده کرد.

ابن سینا قرائتی غیر قابل دفاع از آن را در ذهن خود داشت و به همین جهت آن را تحقیر می‌کرد ولی ملاصدرا آن را قابل تحسین می‌یافت، دیگران نیز کمابیش تمایلاتی به این سو یا آن سو داشته‌اند. البته تصویر خود افلاطون از این نظریه به داوری ما در باره قرائت‌های مختلف در مورد آن کمک شایانی می‌کند. بنابراین پیش از ورود به بحث اصلی، توضیحات زبان شناختی پیرامون مفهومی که نزد ما به نام «مُثُل» معروف است، ضروری می‌نماید.

## مُثُل افلاطونی چیست؟

لفظی که ما آن را «مُثُل» می‌خوانیم، در نوشته‌های افلاطون به «ایده»<sup>۲</sup> معروف است. البته لفظ دیگری هم با همین معنا و فحوا در رساله «میهمانی» او استفاده شده و آن واژه «معنا» است (همو، پنج رساله، ص ۳۳۸). مورخان فلسفه بر این عقیده‌اند که واژه ایده در زبان یونانی به معنای شکل، دیده شدنی، منظره و تصویر است و پیش از افلاطون، به ویژه در نوشته‌های فیثاغورث و پیروانش، گزنوفان، آنکساگوراس، امپیدوکلِس و دیگران نیز به همین معنی به کار رفته است. افلاطون هم در نوشته‌های اولی خود این لفظ را به همین معنا به کار برده است ولی در آثار بعدی، لفظ «استوقس»<sup>۳</sup> را معادل آن وضع کرده و از واژه «ایده» معنای جدیدی را اراده کرده است.<sup>۴</sup> برخی از مورخان عقیده دارند که فیثاغوریان

نخستین کسانی بودند که واژهٔ ایده را به معنی آخرین حقیقت چیزها به کار برده‌اند، اما معنایی که افلاطون بعداً این لفظ را به آن معنا به کار برده است، با این معنای فیثاغوری هم تفاوت دارد و برای فهم منظور وی از این لفظ، مراجعه به محاورات او را لازم دانسته‌اند (همو، جمهور، ص ۳۸۰ به بعد).

یاسپرس<sup>۵</sup> می‌گوید برای اینکه بدانیم «ایده» چیست و جهان ایده‌ها به چه اندازه است و حدود آن تا کجاست، مراجعه به رسائل افلاطون لازم است. چنانچه اصطلاحات و اشاراتی را که افلاطون هر بار حسب مورد به کار برده است گرد آوریم، تصویر گیج‌کننده‌ای به دست می‌آید. افلاطون برای وصف ایده، گاه اصطلاحاتی مانند صورت اصلی، شکل، نوع، ماهیت و وحدت را به کار می‌برد و گاه عباراتی مانند «خود آن چیز»، «نمود» «خود زیبایی، خود اسب» «به خودی خود» و گاه نیز اصطلاحات مبین هستی مانند باشنده، باشندهٔ حقیقی، گاهی هم مفرد به جای جمع مانند اسب در برابر اسب‌ها و زیبا در برابر چیزهای زیبا و هستی به جای چیزهای باشنده (یاسپرس، ص ۹۲).

در فرهنگ اسلامی واژهٔ «ایده» به «مثل» ترجمه شده و اعتقاد برخی بر این است که این واژه، ترجمهٔ هم سنگ لفظ اصلی نیست، زیرا لفظ «مثل» جمع مثال است و مثال به معنای سایه، شبیه، تصویر و عکس است و افلاطون برای این معنا لفظ ایده را به کار نبرده، بلکه وی برای این معنا لفظ ایکونوس<sup>۶</sup> را به کار برده است. بنابراین نخستین مترجمان مسلمان در ترجمهٔ لفظ ایده به مثل به خطا رفته‌اند<sup>۷</sup> و این خطا هم چنان به غلط در میان مسلمانان باقی مانده است. همچنین در کاربرد این لفظ باید توجه داشت که واژهٔ مثال در کاربرد عام مفهومی ذهنی دارد، در حالی که افلاطون برای آن مرجع و محتوایی عینی قائل بود.

### سبب راهیابی افلاطون به مثل چه بود؟

بسیاری از مورخان غربی فلسفه اعتقاد دارند که افلاطون با مشکل علیت طبیعی و اثبات خلود نفس روبه‌رو بوده که اندیشهٔ مثل به ذهنش راه یافته است و از این رو در رساله‌ای چون «فیدون» قول به مثل و بهره‌مندی از مثل را به عنوان فرضیه‌ای برای حل آن دو مسئله به کار می‌برد. همچنین گفته شده است که افلاطون برای حل شبهاتی که زنون، شاگرد معروف پارمنیدس، در خصوص کثرت وارد کرده بود، فکر توسل به مثل را برگزید.

افلاطون می‌اندیشید که برای حل مسئله وحدت و کثرت و اینکه چگونه ممکن است شیئی هم واحد باشد و هم کثیر، می‌تواند طرح مثل را در افکند. بدین ترتیب که واحد و کثیر جدا از خود شیء وجود دارد و شیء در یک حال هم از مثال واحد و هم از مثال کثیر بهره می‌برد، به همین نحو یک شیء هم مشابه باشد، هم غیر مشابه، یا هم نزدیک باشد، هم کوچک، بی آنکه تناقضی پیش آید (بریه، ص ۱۶۰). یقیناً آنچه مورد توجه افلاطون بوده، کارایی نظریه مثل در حل بسیاری از مشکلات و مسائل فلسفی بوده است. در حالی که پیش از آن پارمنیدس او را متوجه تحقیق در حقیقت مثل می‌کند و نه اثبات آن از طریق کاربرد پرفایده‌اش.

#### برداشت ابن سینا از چگونگی راهیابی افلاطون به مثل

تصویر رهیافت افلاطون در اندیشه ابن سینا به ریشه ساده‌ای توجیه می‌شود که بازگشت آن به بازشناسی ما به ازای مفاهیم ذهنی است و اینکه اساساً مفاهیم ذهنی ما برگرفته از چیزی است یا نه؟ به گمان شیخ الرئیس، افلاطون با مجموعه‌ای از تصورات روبه‌رو بود که بعضی جزئی و بعضی کلی بودند و اگر تصورات جزئی بدون منشأ و مبدأ نمی‌توانستند باشند، تصورات کلی نیز باید چنین می‌بودند. در حالی که شاید می‌شد همانند ارسطو فرایند کلی سازی را به ذهن نسبت داد و نه اینکه لزوماً برای کلی‌ها همچون جزئی منشأ خارجی قائل بود. در هر حال به گمان افلاطون چون ذهن ما غیر از تصویری که به طور نمونه از انسان‌های خارجی و عینی طبیعت دارد، تصویری نیز از انسان کلی دارد. پس ناچار یک انسان کلی بما هو کلی هم در خارج وجود دارد و ذهن ما وقتی که آن انسانی کلی را تلقی می‌کند، نقشی به صورت انسان کلی در ذهن پیدا می‌شود (مطهری، ص ۳۱۴).

#### جایگاه مثل در نظام افلاطونی

هر چند ردپای مثل در بسیاری از آثار افلاطونی دیده می‌شود اما به طور خاص در رساله «جمهوری» و «تئتوس» بحث جدی مثل که به منزله رهیافت وی تلقی می‌شود، مشخصاً با دو موضع مثبت و منفی مشهود است. او در رساله تئتوس بحث منفی خود را با رد نظریه معروف پروتاگوراس<sup>۱</sup> در مورد ادراک حسی، به رساله جمهوری که در آن نظریه مثبت

خود را طرح می‌کند پیوند می‌زند. اعتقاد به وجود واقعی معرفت و متعلق حقیقی برای آن به عنوان دو اصل موضوع برگرفته از دو قلمرو اصلی، یعنی ماهیت خود معرفت و ماهیت متعلقات معرفت، آغاز ورود به بحث جدی مثل است؛ زیرا اندیشه معرفت بدون متعلق برای بسیاری از یونانیان، فکری بیگانه بود<sup>۹</sup> و تفسیر عینیت در شناخت به توافق بین الاذهان به معنایی که بعد از کانت رواج پیدا کرد، اساساً معنا نداشت بلکه مراد از عینیت، همان مطابقت ذهن با عالم خارج بود که تقریباً برای افلاطون هم مفروضه بود. او برای معرفت حقیقی دو شرط اساسی قائل بود که خطاناپذیری و داشتن متعلق پایدار گویای آن دو شرطند. با ملاحظه این دو شرط نه ادراک حسی می‌توانست معرفت حقیقی باشد و نه این عالم محسوس می‌توانست متعلق آن باشد؛ زیرا افلاطون چنین عالمی را یکسره در تغییر می‌دانست، اما در این میان سهم پارمنیدس در القای ثبات بر اندیشه افلاطون بیش از همه بود.

از نظر افلاطون ادراک حسی نه تنها تمام معرفت نیست، بلکه حتی در قلمرو خودش نیز معرفت نیست (کاپلستون، ص ۲۰۷)، زیرا ما حقایقی داریم که این حقایق به هیچ وجه متعلق ادراک حسی نیستند، مانند مفاهیمی چون وجود و عدم نتایج و استدلال‌های ریاضی. به گمان افلاطون حتی در امور محسوس نیز سر و کار ما همواره با امر محسوس بماهو محسوس نیست، زیرا در این مورد نیز ما با حکم در امور محسوس روبه‌رو هستیم که یقیناً این حکم، خود دیگر امری محسوس نیست، بلکه فعالیتی از جانب ذهن است. تذکر خطاهای حس به وسیله عقل هم خود در حوزه محسوسات، فعالیت ذهنی است.

از نظر افلاطون متعلقات حس هم نمی‌توانند متعلقات معرفت حقیقی باشند، «زیرا معرفت در باره چیزی است که هست، یعنی در باره ثبات و پایدار، در صورتی که نمی‌توان گفت، متعلقات حس هستند بلکه آنها فقط می‌شوند. متعلقات حسی البته متعلقات نوعی ادراک هستند ولی ذهن از قبول اینکه متعلقات معرفت واقعند، امتناع می‌ورزد» (همان، ص ۲۰۸).

با اینکه بسیاری از مفسران معتقدند که افلاطون در حل مشکل علیت طبیعی، خلود نفس و مسئله وحدت و کثرت، نظریه مثل را مطرح کرده، اما حقیقت آن است که مسئله شناسایی برای او مهم‌تر از هر چیز دیگری بوده است، زیرا به گمان وی این شناخت خیر است که

مانع رفتار شریrane می‌شود و «اگر کسی دانش و شناسایی داشته باشد زندگی سعادتمندانه خواهد داشت» (پاپکین، ص ۱۰).

بنابراین با این فرض که اگر آدمی خیر و شر را بشناسد، هرگز خلاف اخلاق رفتار نخواهد کرد و با این اعتقاد که فقط یک نوع زندگی خوب برای همه آدمیان وجود دارد، شناخت حقیقی جایگاه خود را در عمل و در اندیشه افلاطونی باز می‌نماید. بنابراین برای او شناخت حقیقت هر چیزی، به ویژه وقتی که پای عمل به میان می‌آید، می‌بایست مهم‌تر از هر چیز دیگر باشد، زیرا خیر یا مثال خیر که از مبادی جهان در تفسیر علیت به کار می‌آید یا خلود نفس هم که مفهومی کلیدی برای افلاطون است، از رهگذر شناسایی خیر یا مثال خیر حاصل می‌شود. بنابراین این گفته یاسپرس که «افلاطون از آغاز کار در جستجوی آن مرحله نهایی بوده است که فقط شناختن آن به هر اندیشه و عملی معنا می‌بخشد» (یاسپرس، ص ۸۲)، مؤید این مطلب است که دغدغه اصلی افلاطون به یک معنا شناخت و به یک معنا اخلاق بوده است، زیرا به گمان وی میان معرفت و فضیلت و سعادت معادله برقرار است. اگر چنین است تردید در درک ماهیت راستین خیر و امکان رسیدن به آن می‌باید دغدغه‌ای جدی برای او بوده باشد، همان طور که در بیان یاسپرس نیز آمده است (همان، ص ۸۶).

اساساً در پیگیری حصول شناسایی اطمینان بخش که پیشتر به دلایلی راه حس را بر آن بسته می‌دید، متوجه «مَثَل» شده است، هر چند که توسل او به تمثیل از اهمیت توجه او کاسته است، اما در هر حال هدفی مقدس را دنبال می‌کرده است. از نظر او درک خیر مانند رسیدن به خورشید است و هرچند ما خود خورشید را نمی‌بینیم ولی همه چیز را در روشنایی آن می‌بینیم و شناسایی راستین هم خویشاوند «خیر» است (همان، ص ۸۷).

از منظر افلاطون خیر نه تنها به اشیا، قابلیت شناخته شدن می‌بخشد بلکه علت ماهیت و هستی آن‌هاست، بی‌آنکه خود، هستی باشد<sup>۱۰</sup> (همان، ص ۸۸) و آنچه در روشنایی خیر به آن می‌توان اندیشید، همان است که «مَثَل» یا «صور» نامیده می‌شود. صوری که متعلق اندیشه ما در یک شناسایی حقیقی و یقینی است، باشنده‌ای جاودان و فراتر از هر «شدنی» تصویر می‌شود که افلاطون از آنها گاهی با تعبیر «خود برابری و نا برابری، خود عدل، خود زیبایی، خود تخت، خود میز» یاد می‌کند و از آنها جهان ایده‌های نامتغیر، فساد ناپذیر، نهان

از چشم و قائم به ذات را اراده می‌کند که فقط با تفکر می‌توان آنها را دریافت، در مقابل جهانی که متغیر و پیوسته در حرکت است، جهانی که فنا می‌پذیرد و فاسد می‌شود. افلاطون در رسالهٔ *فایدروس* از جهانی نام می‌برد که «ایده‌ها» یا «مُثل»، هستی راستین خود را دارند. از این جهان به «جهان اندیشه‌ها» یا «ماورای آسمان» تعبیر می‌شود که در صورت راهیابی به آن «خود حقیقت»، «خود زیبایی» و «خود هر چیز» در برابر چشمان آدمی نمایان می‌شود و در آن صورت می‌یابد که سعادت یا لذتی برتر از ملاقات «خودچیزها» نیست (افلاطون، *چهار رساله*، ص ۱۳۹ به بعد).

مُثل افلاطونی که با ویژگی‌های کلیت، معقولیت و عینیت شناخته می‌شوند همان طور که پیشتر گفتیم در عالمی جدا از اشیای محسوس تصور می‌شوند و به این معنا به کلی مفارقتند و در «مقر آسمانی خود از یکدیگر جدا و از ذهن هر متفکری نیز به صورت مجزا وجود دارد» (کاپلستون، ص ۲۳۳).

اما با وجود این فراموش نکنیم که یک تفسیر در طرح نظریهٔ مُثل توجیه علیت طبیعی بود. بنابراین افلاطون می‌باید نسبت این عالم محسوس را با آن عالم توضیح می‌داد. از نظر او «اشیای محسوس روگرفت‌های واقعیات کلی یا بهره‌مند از واقعیات کلی هستند» (همانجا).

### نقد و بررسی نظریهٔ مُثل

#### ۱. نقدهای خود افلاطون بر نظریهٔ مُثل

افلاطون به مدد واژهٔ «بهره‌مندی» یا «روگرفت» که فرایند تکثیر را تداعی می‌کند، هم علیت طبیعی را توجیه کرده است و هم پیدایش کثرات افراد یک نوع را. او همچنین با طرح مُثل جایی برای توجیه وجود قبلی نفس باز می‌کند. اما اینکه اساساً تا چه اندازه موفق به رسیدن به چنین اهدافی می‌شود یا تا چه اندازه «در پردازش چنین نظریه‌ای انتظارات عقلی فیلسوفانه را پاسخ می‌گوید، محل تردید است. شاید نخستین کسی که متوجه محذورات قول به مُثل شده است خود افلاطون بوده باشد، زیرا وی در رسالهٔ معروف *پارمنیدس* این نظریه را در بوتۀ آزمایش قرار داده و لااقل به فقراتی از ناتوانی آن در توجیه مسائل فلسفی اشاره می‌کند. مثلاً اینکه اگر قرار است مُثل، توجیه پیدایی اشیای محسوس یا

به عبارتی گوهر و جوهر اشیای محسوس عالم باشند، باید به ازای هر موجودی ولو نوع آن، مثالی وجود داشته باشد که این اشیا در فرایند صنع صانع یا دمیورژ طبق آن الگوها ساخته شده باشند.<sup>۱۱</sup> از طرفی در جمع اشیای این عالم موجوداتی همچون مو، گل و کثافت<sup>۱۲</sup> هم وجود دارند که یا باید برای آنها هم مثل اصل و جادوانه قائل شد که تعالی مثل<sup>۱۳</sup> را مخدوش می‌کنند یا باید از اصل وجود مثل را برای آنها انکار و به وجود امر بی‌مثال اعتراف کرد که پذیرش عقیده اخیر هم توفیق افلاطون را در توجیه علیت طبیعی در همان گام نخست زیر سؤال می‌برد؛ زیرا باید پاسخگوی این باشد که پس موجودات فاقد مثال از کجا آمده‌اند؟ یا شناسایی یقینی اموری از این قبیل چگونه ممکن است و اگر نفس در وجود قبلی خود آنها را شهود نکرده است (به دلیل اینکه اساساً آنها در عالم مثل نبوده‌اند تا شهود شوند) چگونه یادآوری یا علم اساساً ممکن است؟ آنچه آمد بخش اندکی از اشکالاتی است که با نگاه اولی خود افلاطون در رساله‌هایی هم چون پارمنیدس و میهمانی طرح شده است، اما ارسطو شاگرد بی‌مثال افلاطون شاید از جدی‌ترین منتقدان آن نظریه بود.

## ۲. انتقادات کلی ارسطو بر نظریه مثل

اگر حیات ارسطو را به سه دوره تقسیم کنیم می‌توان گفت که دوره دوم حیات او در واقع مرحله‌ای است که او به نقد و رد «نظریه مثل» پرداخته است. اندیشه ارسطو در خصوص مثل از آن جهت اهمیت بیشتری دارد که وی الهام بخش جدی ابن‌سینا در نقد نظریه مثل بوده است.

ادعای ارسطو در رد مثل این است: هیچ مثال مفارقی وجود ندارد و کلیات، جواهر به حساب نمی‌آیند. (ارسطو، کتاب زتا، فصل ۱۴).

**استدلال ارسطو:** اگر کلی جوهر باشد، یا باید جوهر همه تک چیزها<sup>۱۴</sup> (اشیا فرد) باشد یا جوهر هیچ چیز نباشد؛ زیرا کلی مشترک است، یعنی کلی بر چیزی اطلاق می‌شود که به بسیاری از چیزها تعلق دارد، به علاوه، جوهر بر موضوعی حمل نمی‌شود اما کلی همواره به عنوان محمول<sup>۱۵</sup> (مشترک) ظاهر می‌شود که نه بر "این"<sup>۱۶</sup> (چیز) بلکه بر "چنین"<sup>۱۷</sup> (چیزها) نیز حمل می‌شود.



انتقادات ارسطو بر نظریهٔ مثل عمدتاً حول این مسئله است که مثل، مفارق از اشیای محسوس هستند. ارسطو می‌گوید: اگر به نظریهٔ مثل قائل شویم، هر جزئی از یک انسان فردی باید دارای یک مثال جداگانه باشد.

ارسطو همچنین در دیگر اعتراض خود به مثل می‌گوید: مثل مفارق افلاطون نمی‌توانند علل واقعی جهان محسوس و منشأ آغاز حرکت در عالم باشند.

اما در رسالهٔ «فایدون» افلاطون گفته می‌شود که مثل هم علل وجود<sup>۱۸</sup> و هم علل به وجود آمدن<sup>۱۹</sup> اشیا هستند. با وجود این، حتی اگر هم مثل وجود داشته باشند، باز هیچ چیز پدید نمی‌آید مگر اینکه چیزی اشیا را به حرکت در آورد و به تبع آن چیزهای گوناگون دیگر از قبیل خانه و انگشتر پدید آید که بنابر عقیدهٔ افلاطون مثالی برای آنها وجود ندارد. بنابراین روشن است که حتی چیزهایی هم که او برای آنها قائل به مثل است ممکن است هم هست باشند<sup>۲۰</sup> و هم به وجود آیند، درست به واسطهٔ همان علی که برای چیزهایی مثل خانه و انگشتر یافت می‌شود اما نه به واسطهٔ مثل (همو، کتاب مور<sup>۲۱</sup>).

بدین ترتیب نتیجهٔ کلی که از منظر ارسطو از طرح این مباحث به دست می‌آید این است که هیچ مثال مفارقی وجود ندارد و کلیات، جواهر به شمار نمی‌آیند.

مورخ شهیر تاریخ فلسفهٔ غرب، کاپلستون، نیز به فقراتی از انتقادات کلی که به نظریهٔ مثل شده است، اشاره کرده که عموم این انتقادات از ناحیهٔ ارسطو مطرح شده است. به گمان ارسطو اگر نظریهٔ مثل برای پی‌ریزی شناخت حقیقی از اشیای طراحی شده باشد، عملاً این مقصود را برآورده نمی‌سازد. اگر برای توجیه علیت طبیعی طرح شده باشد، آن مقصود را هم برآورده نمی‌سازد. او با اعتقاد به عدم وجود پیشین نفس، که یکی از موارد اختلافی وی با افلاطون نیز است، ضرورتی هم در وجود جدای آنها از اشیا و مقدم بر اشیا نمی‌دید و اساساً به گمان او ارجاع کثرت به وحدت هم بدون نیاز به طرح نظریهٔ مثل قابل توجیه است.

به طور کلی می‌توان گفت از نظر ارسطو طرح نظریهٔ مثل صرفاً مضاعف کردن عالم بدون هیچ مبنای مابعدالطبیعی است که نه تنها دردی را دوا نمی‌کند، بلکه مشکلی را هم بر مشکلات فلسفی می‌افزاید و از نظر او نظریهٔ مثل نه تنها بی‌فایده بلکه محال است. با نظریهٔ مثل نه پدیدهٔ حرکت قابل توجیه است و نه مسئلهٔ شناسایی؛ زیرا با این نظریه نمی‌توان رابطهٔ

میان اشیای محسوس را با اشیای معقول به صرف الفاظی مانند «بهره‌مندی» یا «روگرفت» توجیه کرد (ارسطو، ص ۳۷).

آنچه برای ارسطو در توجیه رابطه محسوس با معقول مفارق، به عنوان علت، مهم است سنخیت آن دوست که به گمان وی نشانی از آن را در این نظریه نمی‌توان یافت؛ زیرا اگر مثل، حقیقت این اشیا هستند چرا می‌باید جدا و مفارق از آنها باشند؟ (همانجا) و به تعبیر نظام اساسی این تفکر افلاطونی بر پایه گسستگی است، گسستگی میان جهان کون و فساد و جهان ابدی ایده‌های ثابت (یاسپرس، ص ۹۱).

با همه انتقاداتی که بر نظریه مثل وارد شده است، پذیرش این گمان که افلاطون ایده خامی را در ذهن می‌پرورانده است، آسان نیست و حتی انتقادات جدی ارسطو را نیز نوعی نگاه و نظر به نتایج منطقی آن دانسته‌اند نه احتمالاً فهم درست خود آن نظریه، هر جا هم که در دفاع از آن خود را ناتوان دیده‌اند، آن را تنها یک نظریه پیشنهادی تلقی کرده‌اند که افلاطون به عنوان یک فرض در بوتۀ آزمایش قرار داده است، که به قول کاپلستون به عنوان یک مقدمه فرض شده است تا اصل بدیهی اول آن را توجیه، یا خراب کند، یا نشان دهد که به تغییر یا تصحیح نیازمند است. با این حال، این اعتقاد هم وجود دارد که صرف آزمایشی بودن آن به معنای آن نیست که افلاطون به آن یقین نداشته است (کاپلستون، ص ۲۴۰ - ۲۳۹).

در هر حال آنچه مانع قضاوت صریح در مورد درستی یا نادرستی این نظریه می‌شود، جدای از وجود مخالفان جدی آن، پیچیدگی و عدم قابلیت استدلال پذیری خود آن نظریه است. یاسپرس می‌گوید: «هر کوششی برای آنکه نظریه ایده افلاطون به صورت دستگامی منظم درآید بی‌حاصل است. کسی که بخواهد روش تفکر در باره ایده‌ها، یا کیفیت تجسم آنها را موضوع درس قرار دهد کارش بی‌معنی است» (یاسپرس، ص ۹۵).

صرف نظر از هر نوع داوری، چه داوری‌هایی که در دفاع از آن نظریه آمده و چه داوری‌هایی که علیه آن شکل گرفته است، از نقش ارسطو در تضعیف آن نظریه نمی‌توان به هیچ وجه چشم پوشید. گزارش ارسطو به هر صورت ممکن است بعدها نیز مورد استناد موافقان و مخالفان قرار بگیرد و حتی اگر کسی در درستی یا نادرستی نظریه مثل تردید داشته باشد، قطعاً در فهم درست ارسطو از آن نظریه کمتر دچار شک و تردید می‌شود و

به قول کاپلستون «ارسطو آنچه را افلاطون در آکادمی تعلیم می‌داده است، به خوبی می‌دانسته و کودن نبوده است» (کاپلستون، ص ۲۳۷). او بیش از هر کس دیگری به افلاطون نزدیک بود و فهم دقیقی از هستی‌شناسی افلاطون داشت.

### ۳. نقداً بن سینا بر نظریه مثل

همان طور که پیشتر اشاره کردیم، ابن سینا یکی از مهم‌ترین منتقدان نظریه مثل است. خواننده‌ای که با افکار و اندیشه ارسطو آشناست یا نظریات خاص او را در مورد مثل مطالعه کرده است، به خوبی می‌داند که عناصر نقد ابن سینا بر مثل افلاطونی به طور کامل بر گزارش ارسطو از آن نظریه استوار است. به یاد داشته باشیم که در تحلیل ارسطو یکی از محوری‌ترین انتقادات او «جدایی و مفارق بودن مثل» است که عیناً در بحث ابن سینا هم مورد توجه واقع شده است.

مطابق فهمی که ابن سینا از نظریه مثل داشته سه نکته مهم در تصور او دخیل بوده است:

۱. انواعی که در این عالم دارای افرادی هستند، دو دسته افراد دارند، فرد محسوس و فرد معقول که فرد محسوس، فرد همان نوعی است که فرد دیگرش معقول و در عالمی دیگر (مثل) است.

۲. فرد معقول، علت فرد محسوس است.

۳. فرد علت، فردی است جاودانی، در حالی که فرد محسوس آن فاقد آن کمال جاودانه است.

مطابق گزارش وی در *الهیات شفا* باور به فرد محسوس و فرد معقول از هر چیز، ناشی از تصویری است که بعضی آن را از تقسیم فهم می‌کنند، یعنی گمان می‌کنند تقسیم شیء به دو چیز موجب وجود آن دو چیز خواهد بود؛ مانند دو انسان در معنای انسانیت: انسان فاسد محسوس، انسان معقول مفارق ابدی لایتغیر. در تلقی شیخ موجود مثالی که به ازای هر یک از امور طبیعی مورد پذیرش افلاطونیان است، موجودی است که به دلیل مفارقتش، عقل قادر به درک آن است، زیرا این معقولات هستند که فساد ناپذیرند (ابن سینا، *الهیات من کتاب الشفا*، ص ۳۲۰-۳۱۹).

ابن سینا بدون اینکه مدرک به عقل بودن امر مفارق را انکار کند، افراط در این قول را به افلاطون و معلمش سقراط نسبت می‌دهد، می‌گوید: ایشان برای مفهومی مانند انسانیت معنای واحدی را در نظر می‌گیرند که اولاً، موجودات و اشخاص در آن معنا مشترکند؛ ثانیاً، آن معنا به وجودی مستقل که با بطلان اشخاص هم چنان باقی و موجود است و علاوه بر آنکه موجود است، معقول است و مفارق.

علاوه بر مشکل علیت طبیعی مثل برای امور محسوس، مشکل دیگر، مسئله شناسایی و امکان کمک آن نظریه به شناخت امور محسوس است که مورد عنایت ابن سینا بوده و آن را از اساس بی‌حاصل می‌داند، هم چنان که ارسطو هم همین اعتقاد را داشت؛ زیرا یا مثل در حد و معنا با امور محسوس مطابقت دارند یا ندارند. اگر در حدود و معنا مطابقت ندارند، از جمله اموری خواهند بود که مخالف امور متخیل و تعقلات ما می‌باشند (همان، ص ۳۳۷) و بنابراین علاوه بر اینکه اثبات آنها محتاج دلائل تازه‌تری است که جز مضاعف کردن عالم حاصل دیگری نخواهد داشت و برای شناسایی ما هم حاصلی نخواهد داشت، هم چنان که ارسطو هم به آن تصریح کرده و گفته است که مثل برای شناخت چیزهای دیگر سودمند نیستند (ارسطو، ص ۳۶)؛ زیرا فرض بر این است که آنها حتماً موجودات دیگری هستند و هیچ نحوه حکایتی از موجودات این جهانی ندارند. اگر در حد و معنا با امور محسوس یکی هستند، مشکل پیشین مطرح خواهد شد که چرا در یک فرد ماهیت باید معقول و فرد دیگر محسوس باشد. چرا یکی جاویدان و دیگری فناپذیر و چرا یکی علت و دیگری معلول باشد؟ یعنی چرایی که پاسخ ندارند. بنابراین هم اثبات آنها مشکل و هم توجیه رابطه آنها دشوار خواهد بود و دقیقاً به همین دلیل یا دلایلی از این قبیل بود که ارسطو معتقد بود بر نظریه مثل فایده‌ای مترتب نیست؛ زیرا نه می‌توان با آن حرکت و دگرگونی را توجیه کرد و نه به مسئله شناسایی کمک چندانی می‌کند (همانجا). در بحث علیت مثل که ارسطو آن را در توجیه حرکات این عالم ناکارآمد می‌دانست، ابن سینا نیز اشاره‌ای دارد که نشان می‌دهد او نیز همچون سلف دانای خویش آن را ناکارآمد می‌دانسته است، زیرا اگر علیت یک فرد (فرد معقول) برای فرد دیگر (فرد محسوس) اقتضای ذات آن نباشد باید به واسطه عروض عرض خارج از ذات باشد و بنابراین خود مفارقات (مثل) هم برای علیتشان نسبت به محسوسات نیازمند عروض عرض خواهند بود و اگر این امر

محسوس نیازش به آن امر مفارق در صورت عروض آن عرض بر آن امر مفارق باشد، معنایش این خواهد بود که در صورت نبودن آن عارض نیاز محسوس به معقول هم منتفی خواهد شد و اساساً نیازی به وجود امر مفارق نخواهد بود و آنچه در واقع تعیین کننده است نه وجود خود امر مفارق، بلکه وجود عارض است. اگر گفته شود آنچه تعیین کننده در وجود امر محسوس است و علت بدان منتسب است نه وجود عارض، بلکه مفارق همراه با عارض علت امر محسوس هستند، در آن صورت این پرسش پیش خواهد آمد که چرا این عارض به همراه محسوس نباشد؟ و چه چیز اقتضا کرده که عارض معیت با مفارق داشته باشد و از آن جهت علت برای محسوس شود؟! (ابن سینا، *الهیات من کتاب الشفاء*، ص ۳۲۹) و این در حالی است که عروض اعراض بر مادهٔ اولی تر از عروض آن بر امر مفارق است.

با بیانی که ابن سینا در نفی علت مثل، به فرض وجودشان آورده است نشان می‌دهد که به انتقادات ارسطو توجه داشته است؛ زیرا ارسطو می‌گوید: «افزون بر این، در واقع چیزهای دیگر به هیچ معنای معمولی نمی‌توانند از مثل مشتق شوند. این سخن هم که آنها الگو هستند و چیزهای دیگر در آنها شرکت دارند، گفته‌ای تهی از معنا و از مجازهای شاعرانه است»<sup>۲۲</sup> (ارسطو، ص ۳۷). با اینکه بسیاری از اشکالات مطرح شده توسط ابن سینا بر نظریهٔ مثل بیان دیگری از اشکالاتی است که ارسطو هم آنها را بر آن نظریه وارد می‌دانست، اما یک انتقاد جدی در کلام ارسطو وجود دارد که (پیش از او، خود افلاطون هم به آن آگاهی داشته) در بیان ابن سینا به آن اشاره نشده است. از آنجا که فرض شده یکی از کاربردهای مثل توجیه مسئلهٔ شناسایی است، به زعم ارسطو – که گمان درستی هم هست – «طبق دلایل مستنبط از دانش‌ها، برای هر آنچه که دانشی از آن یافت می‌شود، باید مثلی وجود داشته باشد» (همان، ص ۳۴). بنابراین می‌باید برای «واحد در برابر کثیر»، سلبیات و بسیاری از اموری که بعد از تباهی نیز ما به آنها می‌اندیشیم و تمام اضافات و نسب و به تعبیر سقراط (که پیشتر به آن اشاره کردیم) امور پلید و شر نیز که متعلق به شناسایی ما واقع می‌شوند باید قائل به مثل شد. در حالی که در فرض افلاطون مثل جواهر قائم به ذات هستند و جمع جواهر با اموری این چنینی نه کاری آسان بلکه ممتنع است.

### براهین اثبات دیدگاه مثل و ابطال دیدگاه ارسطو و ابن سینا

#### ۱. مثل و قاعده امکان اشرف<sup>۲۳</sup> از دیدگاه ملاصدرا

۱. صدور عقول از ناحیه ذات مبدأ متعال به طور مرتب (الاشرف فالاشرف) باید تا حدی نزول کند که جهات متکثر موجود در آن حد نازل به تعدادی باشد که مکانی با دو کثرت موجود در نشأة عالم بعد از عقل (طبیعت) باشد. این کثرت بر دو وجه قابل تصور است: طولی و عرضی. کثرت عرضی عبارت از این است که عقول طولیه منتهی به عقول عرضیه مثل افلاطون) می شوند. بین این عقول عرضیه دیگر رابطه علیت و معلولیت وجود ندارد و به ازای هر نوع مادی یک عقل (مثال) وجود دارد که مدبر آن است و به سبب این عقول انواع مادی در طبیعت موجود شده و انتظام می یابند. این عقول را ارباب انواع یا مثل افلاطون می نامند (شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲، ص ۵۸ به بعد).<sup>۲۴</sup>

۲. رابطه علیت بین علت و معلول، یک رابطه ذاتی و تغییرناپذیر است یعنی وجود معلول، وابستگی ذاتی به وجود علت فاعلی دارد و محال است که علت و معلول، جابه جا شوند و وجود علت وابسته به وجود معلول گردد، چنانکه محال است که معلول از چیزی صادر شود که وابستگی وجودی به آن ندارد. نیز رابطه علیت، یک رابطه ضروری است و محال است که وابستگی وجودی معلول به علت، زایل شود به گونه ای که بتواند بدون آن تحقق یابد. پس امکان معلولیت، مساوی با ضرورت آن است و به دیگر سخن نمی توان رابطه علیت بین دو موجود را به صورت امکان خاص (= سلب ضرورت از طرفین) در نظر گرفت به طوری که هم معلول بودن یکی از آنها برای دیگر و هم معلول نبودنش ممکن باشد و هیچکدام ضرورتی نداشته باشد. پس اگر معلول بودن چیزی برای چیز دیگر، محال نباشد ضروری خواهد بود و بدون آن بوجود نخواهد آمد.

از سوی دیگر، در مباحث علت و معلول، ثابت شد که ملاک معلولیت، ضعف وجودی است پس هر جا بتوان موجود کامل تر و قوی تری را فرض کرد به گونه ای که موجود ضعیف تر شعاعی از وجود آن به حساب آید و نسبت به آن، استقلالی نداشته باشد چنین فرضی ضرورت خواهد داشت.

با توجه به این دو مقدمه، قاعده مزبور به این صورت درمی‌آید: اگر تعدادی از موجودات را فرض کنیم که هر کدام از آنها قوی‌تر از دیگری باشد به گونه‌ای که بتواند علت وجود آن به‌شمار آید و به دیگر سخن میان آنها تشکیک خاص برقرار باشد هر موجود قوی‌تری در مرتبه مقدم بر موجود ضعیف‌تر قرار خواهد گرفت و ضرورتاً نسبت به آن، علت خواهد بود تا برسد به موجودی که فرض کامل‌تر از آن، محال باشد و امکان معلولیت برای هیچ موجودی را نداشته باشد.

طبق این قاعده وجود جوهر عقلانی که کامل‌تر از دیگر جواهر است و می‌تواند علت برای وجود آنها باشد ثابت می‌شود و واسطه‌ای بین مرتبه بینهایت شدید وجود (=خدای متعال) و مراتب نازل و وجود خواهد بود. بر این اساس می‌توان وجود عقول عرضیه مثل افلاطون) را نیز اثبات کرد یعنی می‌توان تعدادی از جواهر عقلی را فرض کرد که هیچکدام علیتی نسبت به دیگری نداشته باشد، اما هر کدام از آنها علت برای یک نوع از موجودات نازل‌تر باشد و فقط کمالات همان نوع را به‌صورت کامل‌تر و بسیط‌تری دارا باشد.

اما چند نکته را باید در نظر داشت:

۱. عقول عرضیه، معلول یک یا چند عقل کامل‌تر از خودشان خواهند بود، زیرا می‌توان عقلی را فرض کرد که واجد کمالات همه آنها باشد و در سلسله علل آنها قرار گیرد و گفته شد که امکان علیت، مساوی با ضرورت آن است.
۲. هیچکدام از عقول عرضیه با نوعی از موجودات که از آن صادر می‌شود ماهیت واحدی را نخواهند داشت، زیرا انتزاع ماهیت نوعیه واحده از مراتب مختلف وجود محال است و حتی دو جوهر عقلانی که در طول یکدیگر قرار دارند و یکی علت برای دیگری می‌باشد ماهیت واحدی نخواهند داشت (مصباح یزدی، ص ۱۷۷-۱۷۶).

## ۲. مثل و قاعده امکان اشرف از نظرگاه علامه طباطبایی

تقریباً اول: «بی‌شک انسانی که همه کمالات انسانی در آن فعلیت دارد وجودش شریف‌تر از انسان مادی‌ای است که بیشتر کمالات انسانی در او بالقوه بوده و هنوز فعلیت نیافته است» (صغری).

«هرگاه شیء ممکن تحقق یابد که کمالات وجودیش کمتر از شیء ممکن دیگر است، آن ممکن شریف تر باید پیش از او موجود باشد» (کبری).

نتیجه: «وجود انسان مادی دلیل بر آن است که مثال عقلی انسان در مرتبه پیشین تحقق یافته است. به همین شکل، افراد مادی هر نوع مادی دلیل بر وجود پیشین رب النوع آن افراد است. این رب النوع در واقع فردی از نوع است که از آغاز وجودش مجرد بوده و همه کمالات نوع را بالفعل داراست. این فرد مجرد، دیگر افراد نوع را تدبیر و قوای آنها را به فعلیت می‌رساند» (طباطبایی، ص ۴۰۴).

تقریر دوم: بیان این تقریر ذکر مقدمه‌ای را ایجاب می‌کند و آن عبارت است از اینکه: وجود، یک حقیقت اصیل و مشکک است که از نظر شدت ضعف و قوه و فعل دارای مراتب متفاوت است. وقوع مسئله علیت و معلولیت در ممکنات و تعلق جعل به وجود، تحقق مراتب بسیاری را در باب وجود ایجاب می‌کند که ناچار مرتبه‌اعلای آن به واجب‌الوجود اختصاص می‌یابد و سایر مراتب به ممکنات تعلق می‌گیرد. بنابراین اگر جعل، به باب وجود متعلق باشد، مسئله علیت و معلولیت به مسئله وجود رابط و وجود نفسی برمی‌گردد؛ چنان که وجود رابط متقوم به وجود نفسی است و بدون وجود نفسی هیچ گونه استقلال ندارد وجود معلول، متقوم به وجود علت است و بدون علت، هیچ گونه استقلال برای آن متصور نیست. در این صورت هر مرتبه از مراتب گوناگون وجود، به مرتبه مافوق خویش متقوم و عین ربط به اوست و مرتبه مافوق مقوم مرتبه مادون است. اکنون اگر برای مراتب وجود سه مرتبه، که عبارت از مرتبه مافوق، مرتبه مادون و مرتبه متوسط است فرض کنیم، مرتبه مادون، فقط رابط و متقوم به مافوق خواهد بود و غیر از این چیزی نیست. مرتبه متوسط نسبت به مادون خویش مقوم و وجود نفسی است؛ چنانکه نسبت به مرتبه مافوق خود، رابط و متقوم است. مرتبه مافوق و عالی عبارت است از وجود نفسی که نسبت به مراتب مادون همواره مقوم است. بعد از ذکر این مقدمه می‌گوییم هرگاه ممکن اخس متحقق شود و پیش از آن ممکن اشرف تحقق نیافته باشد، این اشکال لازم می‌آید که آنچه بر حسب فرض بالذات متقوم و عین ربط است، بدون وجود مقوم تحقق می‌پذیرد و این معقول نیست.



بعد از ذکر این مقدمه گفته می‌شود، هر گاه ممکن اخس متحقق شود و پیش از آن ممکن اشرف تحقق نیافته باشد، این اشکال لازم می‌آید که آنچه بر حسب فرض بالذات متقوم و عین ربط است، بدون وجود مقوم تحقق پذیرد و این معقول نیست (دینانی، ص ۳۶-۳۵).

### ۳. مثل وقاعده امکان اشرف از نظرگاه سهروردی

«شایسته است بدانی یکی از اموری که گذشتگان را به اعتقاد به وجود اشرف و اکرم در موجودات آسمانی و جز آنها واداشته، گواهی فطرت است به پدید آمدن موجودات به ترتیب شرافت...» (سهروردی، المشارع، ص ۴۳۴)؛ و به دنبال آن می‌گوید: «بر تو است که به هستی اتم و اکمل در امور آسمانی و عوالم قدسی معتقد شوی و به اینکه کمال واجب الوجود و امور عقلی و آسمانی را هرگونه تصور کنی، مرتبه آنها در ذات خود بالاتر و شریف‌تر از تصور توست و اگر جوهر عقلی شریف‌تر از نفس است، باید قبل از نفس موجود باشد و اگر اجسام اثیری از اجسام عنصری برترند، لازم است که پیش از آنها به یکی از طرق علیت حاصل شده باشند و این تفصیلی است که اجمال آن را ارسطو در کتاب السماء و العالم آورده و معنای آن این است که در موجودات علوی باید به آنچه برای آنها اکرم و اشرف است، باور داشت» (همان، ص ۴۳۵).

سهروردی از این قاعده بیش از هر چیز برای اثبات مثل نوریه یا به تعبیر خودش «انواع نوریه مجرده» بهره می‌گیرد. او در حکمة الاشراق نیز فصلی را به امکان اشرف اختصاص می‌دهد و آن را یکی از قواعد اشراق می‌شمارد و در یک جا می‌گوید: «انواع نوریه قاهره بر افراد خود مقدمند، یعنی تقدم عقلی دارند و امکان اشرف اقتضا می‌کند که این انواع نوری مجرد وجود داشته باشند» (ص ۱۴۳) و در جای دیگری می‌گوید: «یکی از قواعد اشراقی این است که هرگاه ممکن اخس به وجود آید، مستلزم آن است که ممکن اشرف وجود داشته باشد» (همان، ص ۱۵۴؛ اللمحات، ص ۱۵۶ و ص ۱۶۶-۱۶۴؛ الالواح العمادیه، ص ۳۹). چون اگر نور الانوار، به حسب جهت وحدانی خویش پست (اخص) ظلمانی را اقتضا کند، جهت اقتضای اشرف، باقی نمی‌ماند (زیرا او فقط یک جهت دارد). آنگاه اگر اشرف موجود فرض شود، نیازه جهتی دارد که آن را اقتضا کند. این جهت، اشرف از آن

جهتی خواهد بود که نور الانوار دارد (و به حسب آن پست ظلمانی را اقتضا کرده است). اما این (وجود جهتی اشرف از جهت نور الانوار) محال است (ترجمه حکمة الاشراق، ص ۱۸۳).

#### ۴. اتفاقی نبودن انواع موجود در عالم محسوس

۱. انواع موجود در عالم ما ناشی از اتفاقات محض نیستند. زیرا از انسان تنها انسان پدید می‌آید و از گندم تنها گندم. پس، این انواعی که در نزد ما محفوظ مانده‌اند ناشی از اتفاقات محض نیستند. اینها، از تصور محض نفوس محرک فلک و غایات آنها هم نیستند. زیرا تصورات نفوس فلکی، ناشی از بالاتر از خود آنهاست. چه آنکه تصورات نفوس فلکی باید عللی داشته باشند (همان، ص ۱۷۲).

۲. وجود انواع طبیعی و مادی با نظام مستمر و همیشگی جاری در آنها، از روی صدقه و اتفاق نیست، چه امر اتفاقی هیچ گاه دائمی و یا اکثری نمی‌باشد (بلکه وقوعش نادر و اقلی است) پس، انواع یاد شده به علل حقیقی استناد دارند و این علل، مزاج و اموری مانند آن‌چنان که برخی پنداشته‌اند نیست، زیرا دلیلی برای اثبات علیت این امور نداریم. علت حقیقی که هر یک از این انواع به آن استناد دارند، یک جوهر عقلی مجرد و مثال کلی است که عنایت و اهتمام به آن نوع داشته، آن را به وجود می‌آورد و امورش را تدبیر می‌کند. مقصود از «کلی بودن» این موجود مجرد آن است که نسبتش به همه افراد مادی که قوایشان رابه فعلیت می‌رساند، مساوی است (و بر آنها احاطه وجودی دارد،) نه اینکه صدقش بر بیش از یک فرد جایز باشد (در واقع یعنی مقصود از کلیت همان سعه وجودی است نه کلی منطقی). بنابر این افعال و آثار مترتب بر هر نوع، به صورت نوعیه آن مربوط می‌باشد و از آن صدور می‌یابد و گر چنین صورت های نوعیه ای وجود نمی‌داشت، انواع جوهری از یکدیگر متمایز نمی‌شود و همین حقیقت که هر دسته از موجودات دارای آثار ویژه‌ای است، وجود صورت نوعیه را اثبات می‌کند، چون این آثار نیازمند موضوعی است که مقوم و منشأ صدور آنها باشد. پس، مبدأ قریب برای آثار و افعال هر نوع، همان صورت نوعیه آن است (طباطبایی، ص ۴۰۳-۴۰۴).

## نتیجه

نظر به اینکه شیخ الرئیس در نقد خود بر نظریه مثل، هم مسئله علیت آن و هم امکان شناسایی و الگو واقع شدن آن برای صانع یا دمیورژ را مورد سؤال قرار داده است، نباید برای خوانندگان این توهم پیش آید که وی منکر وجود مفارق و علیت آنها برای موجودات مادون و یا امکان شناسایی موجودات عالم از طریق علت آنها که می‌توانند مابعدالطبیعه باشند، بوده است.

ابن سینا تصریح می‌کند که دو نوع وجود داریم: وجود عقلی و وجود حسی<sup>۲۵</sup> (التعلیقات، ص ۲۳۱). این سخن وی رسای این مطلب است که او هم چون دیگر حکیمان مسلمان وجود عقلی و وجود حسی را باور داشته و برای آن برهان اقامه نموده است (النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۶۵۹).

او به علیت موجودات مفارق برای موجودات محسوس نیز باور داشته و به این مطلب در تمام آثارش اشاره و بر آن استدلال کرده است (همان، ص ۶۶۱ به بعد؛ الاشارات و التنبیها، ص ۲۲ به بعد؛ المبدأ و المعاد، ص ۲۲ به بعد و ص ۷۵ به بعد؛ التعلیقات، ص ۱۹۶، ۱۴۴، ۹۸، ۹۶، ۶۸؛ رساله نفس، ص ۵۶؛ الهیات من کتاب الشفاء، مقالات ۱۰-۸؛ المباحثات، ص ۱۱۷-۱۱۶).

ابن سینا در الهیات شفا به طور مشخص در کیفیت صدور افعال از مبادی عالی و ترتیب وجود عقول و نفوس بحث می‌کند (ص ۴۲۳) و در کتاب «المبدأ و المعاد» هم متعرض این بحث شده که حاصل آن به طور کلی قبول سلسله مراتبی از موجودات است که همگی در طول یکدیگر در نهایت به مبدأ کل یا خدا می‌رسند و به صراحت بیان می‌دارد که معلول اول خداوند، موجودی مجردی به نام عقل است و از این عقل سلسله طولی عقول کثیره ایجاد می‌شوند که گرچه کثیرالعدد هستند، اما در صدورشان از مبدأ اول معیت ندارند (ص ۷۵ به بعد) و تحت هر عقلی فلکی است که جرم آن، ماده و صورت آن، نفس است. این سلسله از عقول وقتی به عقل دهم یا عقل فعال می‌رسند، متکفل پیدایی عالم طبیعت و تدبیر آن می‌گردند. با این تحلیل می‌توان ادعا کرد که موجود مفارق برای موجود مادی علیت دارد. اما آنچه مورد انکار ابن سینا بوده است، نه صرف علیت، بلکه علیت دو فرد یک ماهیت نوعی برای دیگری است، آن طور که توضیح آن آمد.

برای وی حتی این مطلب مورد قبول است که بهترین نوع شناسایی چیزی، شناخت آن از طریق مبادی آنهاست و اساساً تئوری اتصال به عقل فعال که از رهگذر ممارست در درک امور جزئی و تهذیب نفس حاصل می‌شود (فصل سیزدهم از نمط سوم اشارات) به منظور تحکیم نوع شناسایی و حصول یقین صورت گرفته اما آنچه در نظریه شناسایی افلاطون از طریق مثل مورد انکار ابن سیناست، شناخت یقینی دو فرد از یک ماهیت نوعی به وسیله دیگری است که محذور عدم اولویت آن در ضمن مباحث گذشته روشن شد. به طور خلاصه باید گفت: مورد انکار ابن سینا این است که امور جسمانی را از وضع و سایر لواحق جدا سازیم، آنها را به صورت معقول کلی تصور کنیم و سپس گمان کنیم که این معقولات موجود در اعیان هستند.<sup>۲۶</sup>

با نظام عنایی مورد نظر بوعلی سینا حتی پیدایش عالم به صورتی ارجاع داده می‌شود که لازمه تعقل ذات خداوندی بوده و از این حیث شاید شباهتی به صور افلاطونی که الگوهای صانع در خلقت یا پیدایش هستند وجود داشته باشد، اما آنچه را شیخ الرئیس انکار می‌کند وجود مستقل این صور و جدایی آنها حتی از ذات است (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۸۴؛ الهیات من کتاب الشفاء، ص ۴۳۳). او به قیام صدوری این صور معتقد است و بنابراین مقایسه آنها را با صور افلاطونی جایز ندانسته و به بطلان نظریه افلاطون به صراحت حکم می‌کند.<sup>۲۷</sup>

ابن سینا خود اظهار می‌کند که ارسطو در بسیاری از آثارش فاتحه نظریه مثل را خوانده است (همو، المبدأ و المعاد، ص ۸۵).

این بیان نشان می‌دهد که او به نقادی ارسطو بر آن نظریه عنایت تام و تمام داشته است. اما در نهایت اولاً: با استفاده از براهینی همچون قاعده امکان / اشرف که منسوب به خود ارسطوست و ابن سینا نیز در جهت اثبات بسیاری از مسائل مهم فلسفی از آن بهره جسته است، دیدگاه مثل را فاقد پشتوانه‌ای برهانی ندانسته و برای آن براهینی اقامه کردیم و گفتیم از این قاعده می‌توان نتیجه گرفت که چون جوهر عقلانی، امکان علیت نسبت به عالم مادی را دارد باید در مرتبه مقدم بر آن بوجود آمده باشد و نیز چون در ازای هر نوع از موجودات مادی می‌توان جوهری عقلانی را در نظر گرفت که فقط واجد کمالات همان نوع باشد و نقش واسطه را در ایجاد آن ایفا کند پس باید عقول عرضیه یا همان مثل

افلاطونیه هم وجود داشته باشند و ثانیاً: با اثبات این مطلب که انواع موجود در عالم محسوس اتفاقی نبوده و یک جوهر عقلی مجرد و مثال کلی (باکلیت سعه‌ای) می‌بایست موجود باشد تا انواع مادی و مادون خود را تدبیر کند و در واقع صورت نوعیه است که باعث تمایز انواع جواهر از یکدیگر می‌شود و همین حقیقت که هر دسته از موجودات دارای آثار ویژه‌ای است وجود صورت نوعیه را اثبات می‌کند، چون این آثار نیازمند موضوعی است که مقوم و منشأ صدور آنها باشد. پس، مبدأ قریب برای آثار و افعال هر نوع، همان صورت نوعیه آن است و از این طریق به راحتی می‌توان ارباب انواع (مُثُل افلاطونی) را اثبات کرد.

#### توضیحات

1. Theory of forms
2. Idea
3. Stoy Xeyon
۴. برای مطالعهٔ بیشتر رک. کاپلستون، ص ۲۳۱.
5. Karl Jaspers
6. Eikonos
۷. « وفوم آخرون لم یروا لهذا الصورة بل لمبادیها و جعلوا الامور التعليمیه التي تفارق بالحدود مستحقه للمفارقة بالوجود».
8. Protagoras
۹. نمونه‌ای از آن در رسالهٔ میهمانی آمده است.
۱۰. افلاطون، همچنان که افلوپین بعدها اظهار کرده است خیر را برتر از هستی و ورای آن می‌دانست.
۱۱. افلاطون در تیمائوس به روشنی این ایده را مطرح می‌سازد که صانع یا دمپورژ، اشیای این عالم را طبق الگوی صور می‌سازد (کاپلستون، ص ۲۳۴).
۱۲. این مثال‌ها را خود سقراط در رسالهٔ پارمندیس مطرح می‌کند.
۱۳. بعضی از متفکران شدیداً معتقدند که مُثُل برای افلاطون قطعاً دلالت ارزشی داشته است.
14. Individuals
15. Predicate
16. This
17. Such

18. being

19. Coming into being

20. To Be

۲۱. هر یک از فصل‌های رساله مابعدالطبیعه به یکی از حروف الفبای یونانی (همچون زتا،

مو و ..) نام گذاری شده است و از این رو به آن کتاب الحروف نیز می‌گویند.

۲۲. بیان شیخ نیز چنین است: «و ان كانت غير محتاجة الى المفارقة فلا تكون المفارقات

عللاً لها بوجه من الوجوه و لا مبادئ اولی و يلزم ان تكون هذه المفارقات ناقصه»

(ابن سینا، الهیات من کتاب الشفاء، ص ۳۷).

۲۳. ملاصدرا مبتکر قاعده مذکور را ارسطو می‌داند؛ آنجا که می‌گوید: «فی قاعده امکان

اشرف من فیلسوف الاول مما يتشعب عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقوی

معتقد است که ابن سینا (به عنوان نمونه آنجا که شیخ می‌گوید: «الطبیعه ما لم یوف علی

النوع الاتم شرایط النوع الانقص بکماله لم تدخل فی النوع الثانی» (رسایل،

ص ۲۴) در بسیاری از آثار خود از این قاعده برای اثبات مسائل مهم فلسفی بهره برده

است (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الابعث، ج ۷ ص ۲۴۴) اما جای شگفتی است

که ارسطو و ابن سینا به جای تحقیر نظریه مثل نتوانستند در اثبات آن از این قاعده بهره

ببرند.

طرفداران قاعده اشرف معتقدند اگر آن را نپذیریم سه محذور پیش می‌آید که قابل قبول

نیست:

۱. صدور کثیر از واحد؛

۲. اشرف بودن معلول از علت خویش؛

۳. وجود موجودی اشرف و بالاتر از خداوند.

مفاد این قاعده آن است که اگر دو موجود امکانی را در نظر بگیریم که یکی اشرف از

دیگری باشد باید موجود اشرف در مرتبه‌ای مقدم بر غیر اشرف، تحقق یابد و علیتی

نسبت به غیر اشرف داشته باشد. پس در صورتی که وجود اشرف برای ما ثابت نباشد از

وجود غیر اشرف می‌توانیم وجود آن را کشف کنیم و کیفیت استفاده از این قاعده برای

مسئله مورد بحث به این صورت است که جوهر عقلانی، اشرف از دیگر جوهر است و

باید طبق این قاعده، در مرتبه‌ای مقدم بر آنها تحقق یابد به طوری که واسطه در وجود

آنها باشد. پس وجود سایر جواهر، کاشف از وجود آن در مرتبه‌ای مقدم بر آن است. مثلاً اگر به صدور موجودات مادی معترف باشیم، به صدور موجودات مجرد پیش از آنها یقین خواهیم داشت؛ زیرا مجردات برتر از مادیات هستند. البته طرفداران قاعده مذکور دو شرط را برای اجرای آن معتبر می‌دانند:

۱. اتحاد موجود اشرف با موجود اخس در ماهیت؛ ۲. این قاعده تنها برای مبدعات (مجردات) و موجودات مافوق عالم کون و فساد جاری است (ابراهیمی دینانی، ص ۳۴).
۲۴. برای مطالعه بیشتر رک. ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، تحقیق و تصحیح مقصود محمدی، ج ۲، ص ۷۸-۴۳.
۲۵. «الوجود وجودان: عقلی و حسی و العقلیات نفس معقولیتها وجودها و الحسیات نفس محسوسیتها وجودها»
۲۶. عبارت ابن سینا چنین است: «قدنجرد الامور الجسمانيه عن الوضع و سائر اللواحق كالكم و کیف و غیرهما - حتی تصیر معقولات کلیه، فهذه المعقولات اما ان تكون موجوده فی الاعیان من خارج علی مذهب افلاطون فتكون صوراً افلاطونیه - و ذلك محال» (المباحثات، ص ۳۷۰).
۲۷. تعبیر ابن سینا چنین است: «و يشبه ان يكون افلاطن يعنى بالصور هذه الصور و لكن ظاهر كلامه منتقض و فاسد، قد فرغ الفيلسوف من كلامه (بیانه) فی عده كتب» (المبدأ و المعاد، ص ۱۵).

#### منابع

- ابراهیمی دینانی، غلام حسین، *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن، قم، بیدار، ۱۳۷۱.

- \_\_\_\_\_، *التعليقات*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، *رسالة نفس*، با تصحيح دكتور موسى عميد، همدان، دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_، *الاشارات و التنبهات*، شرح نصير الدين الطوسي، ج ۳، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، *رسائل*، ج ۲، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- \_\_\_\_\_، *مابعدالطبیعه*، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷.
- \_\_\_\_\_، *مابعدالطبیعه*، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۸۹.
- \_\_\_\_\_، *پنج رساله*، ترجمه محمود صنایعی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵.
- \_\_\_\_\_، *چهار رساله*، ترجمه محمود صنایعی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، *رسالة تیمائوس*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱.
- \_\_\_\_\_، *بریه، امیل، تاریخ فلسفه*، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
- \_\_\_\_\_، *پاپکین، ریچارد و آروم استرول، کلیات فلسفه*، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران، حکمت، ۱۴۰۲ ق.
- \_\_\_\_\_، *سهروردی، یحیی، «حکمة الاشراق»، «المشارع و المطارحات»*، مجموعه مصنفات، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵.
- \_\_\_\_\_، *حکمة الاشراق*، ترجمه فتحعلی اکبری، تهران، نشر علم، ۱۳۸۸.
- \_\_\_\_\_، *«الالواح العمدیة»، «اللمحات»*، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۵۶.
- \_\_\_\_\_، *شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق*، تهران، ۱۳۱۵ ق.
- \_\_\_\_\_، *شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۷، ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰.



\_\_\_\_\_، الاسفار الاربعه، تحقیق و تصحیح مقصود محمدی، ج ۲، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.

طباطبایی، سید محمد حسین، *نهایة الحکمه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.  
کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.

مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، قم، انتشارات سازمان تبلیغات، ۱۳۶۳.  
مطهری، مرتضی، *درس‌های الهیات شفا*، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.

یاسپرس، کارل، *افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.

