

نظریهٔ مثل افلاطونی و سیر آن در فلسفهٔ اسلامی

* حسین صابری ورزنده

چکیده

در این نوشتار به بررسی سیر نظریهٔ مثل افلاطونی در آرای اندیشمندان اسلامی پرداخته شده است. نظریهٔ مثل افلاطونی، از وجوه مختلف هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، علم‌النفسی، اخلاقی، زیبایی‌شناسانه و خداشناسانه اهمیت فراوانی دارد. از زمان افلاطون تا کنون، هم در میان فلاسفهٔ اسلامی و هم در میان فلاسفهٔ غربی، مسألهٔ مثل افلاطونی، مورد بحث، تأیید و انتقاد فراوان واقع شده است. بررسی محتوایی - تاریخی دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی از جمله فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق، محقق دوانی، میرداماد و ملاصدرا نشان می‌دهد که اولاً نظریهٔ مثل افلاطونی نزد اندیشمندان مسلمان هم دچار جرح و تعدیل‌های بسیار و به برخی وجوه، پذیرفته شده و جنبه‌های اخلاقی و زیبایی‌شناسانهٔ آن مورد نظر قرار نگرفته است؛ ثانیاً ادلهٔ آن‌ها در رد یا اثبات نظریهٔ مثل ناتمام است؛ و ثالثاً فیلسوفان اشراقی (به معنای عام) و عرفان‌گرا رغبت بیش‌تری به پذیرش آن نشان داده‌اند.

کلیدواژه‌ها: مثل افلاطونی، علم و معرفت، ماهیت، مفارقت، کلی.

مقدمه

آیا کسب معرفت امکان‌پذیر است؟ و اگر آری، چه استلزامات هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ای دارد؟ این مهم‌ترین سؤالی بود که افلاطون را به سوی طرح «نظریهٔ مثل» رهنمون ساخت. در رویارویی با نظریهٔ سوفسطائیان که منکر علم بودند (گاتری، ۱۳۷۵: ۳۹/۲)، و همچنین با وجود دو دیدگاه متقابل پارمنیدیس و هراکلیتوس در باب هستی و معرفت، که اولی وجود را امری واحد و ثابت و ادراک حسی را وهم و خیال می‌دانست (Barnes, 2005, ch 9-10) و دومی کل عالم را در سیلان دائم تشریح می‌کرد (Kirk, 1983, pp 188-191)، سقراط و افلاطون و ارسطو امکان حصول معرفت را ممکن شمرده، برای اثبات نظر خویش به تفکر و نظریه‌پردازی فلسفی پرداختند. سقراط و افلاطون به نوعی و ارسطو نیز به گونه‌ای دیگر، از وجود تصورات کلی^۱ در ذهن و همین‌طور مسألهٔ تعریف، برای هدف فلسفی خود استفاده‌های فراوان بردند. سقراط در این طریق رویه‌ای اخلاقی - زیبایی‌شناسانه را در پیش گرفت و کمتر متوجه ابعاد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانهٔ مسأله بود و مضافاً این‌که بنا به بیان ارسطو متعلق علم (تصورات کلی) را مفارق و دارای وجودی جدای از ذهن و جهان محسوس نمی‌دانست (Aristotle, Metaphysics, 1087b32). در صورتی که افلاطون، هم متوجه ابعاد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانهٔ موضوع مورد بحث بود و هم در نهایت، قائل به وجود مفارق و عینی متعلق علم شد و بدان نام «ایدوس»^۲ یا «آیدیا»^۳ داد و همین لفظ است که در فلسفهٔ اسلامی به «مثال» ترجمه شده است.

ارسطو نیز با طرح نظریهٔ صورت^۴ از افلاطون فاصله می‌گیرد و در جای جای کتاب اصلی خویش یعنی متافیزیک، به نقد نظریهٔ استاد خود می‌پردازد. در حقیقت، آنچه که بیش از هر چیز در این انتقادات مورد نظر ارسطو است، «جدایی و مفارقت» مثل است؛

1. το καθολον.

2. Eidos.

3. Idea.

4. Form.

چراکه اگر مثل آن گونه که افلاطون می‌گوید، ذات حقیقی و جوهر واقعی اشیاء محسوس هستند، نمی‌بایست از خود اشیاء محسوس، جدا و مفارق باشند. این نکته‌ای است که در تمام اشکالات/ارسطو بر نظریه مثل افلاطونی، ظهور و بروز دارد. بنا بر برخی از این انتقادات، دلایل افلاطون بر وجود مثل، ناقص و نارساست. بنا بر برخی دیگر، وجود مثل محال است؛ و با توجه به بعضی دلایل، وجود مثل، بی‌فایده است (بنگرید به: کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۳۵-۳۴۳). در نگاه ارسطو جهان تجربی ما جهان چیزهای منفرد و ملموسی است که بر یکدیگر کنش و واکنش دارند. در بررسی این اشیاء جزئی، از خصوصیات آگاه می‌شویم که برای بسیاری از افراد مشترکند. این خصوصیات از نظر ارسطو واقعی و عینی و فردی‌اند. آن‌ها به هیچ روی کار ذهن نیستند، همان‌طور که مثل از دیدگاه افلاطون چنین نیستند. اما ارسطو ما را آگاه می‌سازد که به آن‌ها فقط گونه خاصی از وجود را که شایسته کلیات است، نسبت دهیم؛ یعنی وجود به عنوان خصوصیات افراد. نباید جهان مجزای کلیات را وضع کنیم. بنابراین ارسطو اولین کسی است که به خطا مثل افلاطونی را کلی می‌انگارد. همین تقابل افلاطونی - ارسطویی به عالم اسلام هم کشیده شد و مورد بحث و بررسی قرار گرفت. فارابی با بیان خاصی که از نظریه مثل افلاطونی دارد، آن را می‌پذیرد. بوعلی مانند دیگر فیلسوفان مکتب مشاء و به پیروی از ارسطو، به جد دیدگاه مذکور را رد می‌کند؛ و بالاخره شیخ اشراق و صدرالمتألهین این نظریه را می‌پذیرند و بر صحت آن دلایلی می‌آورند؛ اگرچه برخی شارحان مکتب صدرایی، ادله صدر را ناتمام می‌دانند. لازم به ذکر است که این نظریه به عالم عرفان هم راه یافته و از جانب عارفان نیز پذیرفته شده است. پرسش‌هایی که در این مقاله بدان‌ها پرداخته می‌شود، عبارتند از:

تلقى افلاطون از نظریه مثل چیست؟ (بررسی متن شناسانه)

برداشت اندیشمندان مسلمان از نظریه مثل افلاطونی به چه صورت است؟

آیا دلایلی که از سوی فیلسوفان مسلمان برای اثبات نظریه مثل افلاطونی مطرح شده،

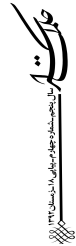
خلل‌ناپذیر و تمام است یا خیر؟

افلاطون و نظریه مثل

بررسی دیدگاه افلاطون در باب نظریه مثل حائز اهمیت بسیار است؛ بدین دلیل که روشن می‌شود این نظریه نزد افلاطون، نسبت به آنچه که در عالم اسلام مطرح شده، دارای پیچیدگی‌های فلسفی بیش‌تری است و به بیان دیگر، این نظریه در عالم اسلام، به برخی وجوه آن، اخذ شده است.

در محاورات سقراطی، بحث افلاطون بیش‌تر معطوف به مباحث اخلاقی و زیبایی‌شناختی است و هدف افلاطون در آن‌ها دست یافتن به دانش در باب فضایل اخلاقی می‌باشد، تا با آن بتواند به طور درست، زندگی و عمل کند. برای مثال بحث در رساله خارمیدس، بر سر چیستی اعتدال، در لاکس، شجاعت، در ائوتیفرون، پرهیزگاری و در هیپاس بزرگ، زیبایی است.

برای اولین بار در رساله ائوتیفرون است که هر دو واژه «ایده» و «ایدوس» در معنای افلاطونی آن‌ها نمودار می‌شود (Euthyphro, 5d1-5 & 6d9-e6).^۱ هر دو واژه از کلمه آیدین^۲ به معنای دیدن مشتق شده‌اند و معنای تحت‌اللفظی آن‌ها «صورت قابل دیدن»^۳ می‌شود (Ross, 1953, pp 12-13). در هیپاس بزرگ، مطلبی بیان می‌شود که نشان می‌دهد چرا افلاطون در پی علم به تعاریف است. از نظر وی هیچ فردی نمی‌تواند کلمه‌ای را به طور درست به کار برد، مگر این‌که معنای آن را در صورت کلی‌اش بداند (Greater Hippias, 286c5). همچنین در این محاوره به نظر می‌رسد که رابطه بین ایده و مصداق‌های آن، رابطه کلی و جزئی است؛ و بحثی از بهره‌مندی یا تقلید اشیاء محسوس از عالم مثل به میان نمی‌آید (ibid, 286d8).



۱. ارجاعات آثار افلاطون از ترجمه انگلیسی و دو جلدی دانشگاه پرینستون است. بنگرید به منابع، ذیل نام Plato.
2. Idein.
3. visible form.

در محاوره منون به جای لفظ ایده، واژه «اوسیا»^۱ به کار رفته است که می‌تواند منشأ بحث ارسطو از جوهر و همین‌طور مبحث کلیات باشد. نزد افلاطون خاصیت مشترک میان موجودات حقیقی، مقوم چیزی است که وی آن را اوسیا می‌نامد و مدلول آن همان واقعیتی است که حقیقتاً هست. به عبارت دیگر، اوسیا ناظر به خاصیتی است که متعلق به واقعی^۲ است از آن جهت که واقعاً واقعی است. این اصل مشترک، هوویت است. در حقیقت نزد افلاطون تفاوتی بین هستی و هوویت نیست. به عبارت دیگر، افلاطون خودبودگی، هوویت، مانند خود بودن، خلوص و ثبات را از لوازم هستی از آن جهت که هستی است، می‌دانست. از سوی دیگر، واقعاً واقعی در اقتضای خود، واقعیتش در اوج معقولیت قرار دارد. در نظر او هر چه درجه بودن چیزی بیش‌تر باشد، میزان معلوم بودن آن نیز بیش‌تر است. به گفته پارمنیدس «دانستن و آنچه دانسته می‌شود، یگانه و واحد است». از این جهت، افلاطون در سنت پارمنیدسی می‌اندیشد (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۵۳-۵۴). افلاطون اوسیا را به دو معنا به کار می‌برد: ۱- اوسیا به معنای ذات ثابتی که بر خلاف خصوصیات و ظهورات متغیر در تمامی موارد جزئی، نامتغیر باقی می‌ماند؛^۳ و ۲- اوسیا به معنای هستی به عنوان امری سرمدی و نامتغیر که هم در تقابل با عدم^۴ و هم صیوررت^۵ قرار دارد. به این معنا، اوسیا مترادف با هستنده^۶ و هستی^۷ است.^۸ در هر دوی این موارد، اوسیا صرفاً با اندیشه محض عقلانی و نه ادراک حسی دریافت می‌شود و از

1. Ousia.σία

2. ontus on.

3. see for example: Meno: 72b, Phaedon: 65d, Parmenides 133c & 135a, Theatetus: 172b&202b, Cratylus: 385e-386a & 388c.

4. μή ὄν, μή οὐσία.

5. Γένεσις.

6. τὸ ὄν.

7. τὸ εἶναι.

8. see for example: Phaedon: 78d, Phaederos: 247c, Theatetus: 155e & 160b-c, Parmenides: 141e-142b, Sophist: 232c & 239b.

این جهت، در تفکر افلاطون به ایده‌ها ارجاع دارد (Halfwassen, 1998, pp 496-497). در رساله منون بیان می‌شود که «همه فضیلت‌ها ایده‌ای یکسان دارند» (Meno, 72c7) و کمی جلوتر این سؤال مطرح می‌شود که «صحبت کردن درباره فضیلت به مثابه یک کلی، آن چیست؟» (ibid, 77a6) در کراتیلوس ایده به عنوان اوسیای اشیا مطرح می‌شود و به معنای تمام طبیعت بالفعل یک چیز است؛ در تقابل با عقیده و گمانی که از آن چیز داریم (شیء فی نفسه در تقابل با شیء بالنسبة الینا). همچنین در این دیالوگ، از ایده ماکو بحث می‌شود که درودگر به آن نظر می‌کند و از روی آن ماکو را می‌سازد؛ و بنابراین افلاطون قائل به مثل اشیاء مصنوع هم هست (Cratylus, 386a6-c1)؛ اما باز بحثی از مفارقت صور به میان نمی‌آید. در بخش دیگری از محاوره کراتیلوس، عالم محسوس، مساوی با عالم ضرورت فرض گردیده و از سوی دیگر معرفت ثابت دانسته شده و از این دو مقدمه و از فرض وجود علم، این نتیجه گرفته شده است که اعیان نامتغیر و نامحسوسی وجود دارند که متعلق علم واقع می‌شوند (ibid, 439b4-440c6) و این همان چیزی است که ارسطو در متافیزیک آن را برهان مبتنی بر علوم برای اثبات وجود مثل می‌خواند (Metaphysics, 990b11-14).

در محاوره میهمانی، بحث تعالی و مفارقت ایده زیبا مطرح می‌شود (Symposium, 210e2-211b5). همچنین بحث صعود از ادراک حسی به دریافت عقلانی نیز مورد اشاره قرار می‌گیرد. لازمه رسیدن به صورت عقلانی زیبا این است که ابتدا زیبایی حسی مورد نظر قرار گیرد و در ضمن بیان می‌شود که این با هدایت خدای عشق^۲ است که آدمی به درک ایده‌ها نایل می‌شود. چهار خصوصیت ایده زیبا بدین قرار هستند:

- ۱- مثال زیبا جاودانه و فسادناپذیر است.
- ۲- مثال زیبا کمتر و بیش‌تر و کوچک‌تر و بزرگ‌تر نمی‌پذیرد.
- ۳- مثال زیبا زیبایی‌اش مطلق است و نه نسبی.
- ۴- اجسام زیبا از آن بهره‌مند هستند بدون این‌که این بهره‌مندی از زیبایی مثال زیبا بکاهد.

1. Khorismos.
2. Eros.

در رساله فایدون، مفارقت مثل از اشیاء محسوس به طور جدی تری مطرح می‌شود (Phaedo, 76b-c) و همین طور بحث ایده‌ها با مسأله یادآوری گره می‌خورد (ibid, 74a2) و دیگر این‌که با استمداد از این مطلب، بر جاودانگی نفس برهان اقامه می‌شود (ibid, 102-106). نکته دیگر که شروع آن در محاوره فایدون است و سپس در جمهوری پی گرفته می‌شود، طبقات سه‌گانه موجودات در اندیشه افلاطون است. در کنار خود برابر (ایده برابری) و برابرها در اجسام محسوس، از برابری‌های فی‌نفسه هم بحث می‌شود که احتمالاً به انیات ریاضی اشاره دارد (ibid, 74b4-c6)؛ و بالاخره برای اولین بار، در این محاوره رابطه بین صور و محسوسات تحت عنوان «تقلید» بیان می‌گردد (ibid, 75b; See also: Taylor, 1969, p 188).

در رساله جمهوری مسائل مربوط به نظریه مثل، در سه تمثیل خورشید، خط و غار مورد بحث قرار می‌گیرد.

الف: تمثیل خورشید: در تمثیل خورشید چهار مطلب قابل ذکر است: ۱- ما با سلسله مراتب ایده‌ها مواجهیم که در رأس آن‌ها مثال خیر قرار دارد. ۲- متعلقات معرفت با مثال خیر قابل دانستن می‌شوند و همچنین قدرت دانستن در انسان‌ها به مدد مثال خیر، تحقق می‌پذیرد. ۳- ایده‌ها علت وجود اشیا هستند. ۴- مثال خیر در مرتبه بالاتر از وجود قرار دارد (Republic, 504e7-509e4).^۱

ب: تمثیل خط: در تمثیل خط نکته مهمی که وجود دارد، تفاوت بین سه مرتبه معرفت به همراه متعلقات آن‌هاست: مرتبه محسوسات که متعلق پندار هستند؛ مرتبه انیات ریاضی که متعلق تعقل قرار می‌گیرند و مسبوق به پیش‌فرض‌های تبیین‌ناشده هستند؛ و در نهایت، مرتبه مثل مفارق که متعلق تعقل معرفی می‌گردند و بر خلاف فهم در مرتبه انیات ریاضی، برای درک آن‌ها چیزی را پیش‌فرض نمی‌گیریم، زیرا آن‌ها خود پیش‌فرض همه چیز محسوب می‌شوند (ibid, 509c5-511e5).

۱. فراتر بودن مثال خیر از مرتبه هستی در نظریات نوافلاطونی پی گرفته شده، زمینه‌ساز الاهیات سلبی می‌شود.

ج: تمثیل غار: در این تمثیل، ایده خیر علت هستی بخش دیگر مثل است و با توجه به این که در جای دیگر افلاطون خداوند را آفریننده ایده تخت و میز می داند، می توان نتیجه گرفت که به احتمال بسیار زیاد، ایده خیر و خدا در رساله «جمهوری» و مثال زیبا در محاوره «میهمانی» در نظر افلاطون به یک چیز اشاره دارند (ibid, 514a1-518b5).^۱

در محاوره «سوفیست» راه وصول به درک مثل، روش دیالکتیک معرفی شده که مشتمل بر یک مرحله ترکیب و یک مرحله تقسیم است. همین جوانب بحث، به ارسطو برای تدوین دانش منطق، مدد فراوان رساند. افلاطون در این رساله، ایده ها را حاوی صفات عقل، روح و حیات می داند (ibid, 248e-249a) و در ضمن قائل است که بین خود ایده ها هم رابطه بهره مندی^۲ وجود دارد و می بایست در میان آن ها سلسله مراتب شمول در نظر گرفت. پنج ایده اصلی در این محاوره عبارتند از ایده های وجود، لا وجود (غیریت^۳ یا عدم مضاف)، همان، حرکت و سکون که می توان آن ها را مقولات اصلی فلسفه افلاطونی دانست. با توسل به همین بحث عدم مضاف یا غیریت است که بحث امکان حکم غلط، توجیه می شود و بالاخره این که بنا به مفاد این محاوره، فیلسوف در پی ایده وجود است، در صورتی که سوفیست به تاریکی لا وجود می گریزد.

در محاوره «پارمنیدس» با به چالش کشیده شدن نظریه مثل از سوی خود افلاطون مواجهیم. نقدهای افلاطون را می توان در پنج مورد خلاصه کرد: ۱- برای چه چیزهایی مثل وجود دارد؟ از نظر پارمنیدس در این رساله، حتی برای چیزهای کم ارزشی مثل مو، و ناخن هم مثال وجود دارد (Parmenides, 130b-d, 2). ۲- نحوه بهره مندی اشیاء محسوس از مثل چگونه قابل توجیه است؟ (130e-131e) ۳- نقد انسان سوم (131e-132b) ۴- آیا نمی توان گفت که ایده ها صرفاً وجود ذهنی دارند؟ (132b-c) ۵- شناخت پذیری مثل چگونه ممکن

۱. البته در این مورد، میان افلاطون شناسان اتفاق نظر وجود ندارد؛ چراکه بحث دمیورگ در رساله تیمائوس هم مطرح است.

2. Participation.

3. Difference.

است؟ (133b-134e) تمام این پنج ایراد، مورد استفاده/ارسطو قرار می‌گیرد و نکته درخور توجه این جاست که *افلاطون* پس از محاوره پارمنیدس، به استثنای محاوره تیمائوس، دیگر بحث خاصی درباره نظریه مثل مطرح نمی‌کند.

بالاخره در رساله تیمائوس، این دمیورگ است که مثل را الگو قرار می‌دهد تا با آنها، ماده بی‌شکل و ازلی را صورت بخشد (Timaeus, 20)؛ اما دمیورگ، مرید مطلق نیست. او برای ساختن جهان، مجبور است اراده خود را تا حدودی با انعطاف‌ناپذیری ماده اولیه جهان، همراه سازد. اگر همه چیز به اراده او بود، جهانی کامل می‌آفرید (ibid, 29d-30a). همچنین در این رساله پرسیده می‌شود که آیا غیر از آتش و هوای محسوس، آتش و هوای فی‌نفسه هم وجود دارد؟ و پاسخ این است که اگر بین عقیده و عقل، تفاوت وجود دارد (هم در منشأ و هم در ماهیت)، پس باید بین متعلق‌های آنها هم تفاوت وجود داشته باشد. بنابراین می‌توانیم بگوییم که بین صور عقلی مثالی و روگرفت‌های آنها در جهان محسوس، تفاوت و تمایز وجود دارد (ibid, 51d3-52a7).

همین مقدار بحث درباره نظریه مثال در دیدگاه *افلاطون*، تا حدودی حدود و ثغور مطلب را روشن می‌سازد. *ارسطو*، شاگرد *افلاطون*، پس از وی سخت با این نظریه به مخالفت برمی‌خیزد و عمده اختلاف نظر وی با استادش، بر سر مسأله جدایی و مفارقت مثل است. به یک معنا نظریه صورت *ارسطو* همان نظریه مثل افلاطونی است، منتها بدون تفارق و جدایی از اشیاء محسوس. صورت، درونی شیء و به بیان بهتر خود شیء است؛ و جدایی آن از شیء، جدایی شیء از نفس خویش است و این بنا بر دیدگاه *ارسطو* استمحال دارد.

فارابی و نظریه مثل افلاطونی

فارابی در کتاب «الجمع بین رأی الحکیمین» به بیان دیدگاه خویش درباره نظریه مثل افلاطونی پرداخته است. وی در آن کتاب می‌کوشد تا بین نظریات *افلاطون* و *ارسطو* وفاق برقرار کند. این سنتی است که از فلسفه اسکندرانی به صورت جدی دنبال می‌شود و وارد اندیشه فیلسوفان مسلمان نیز می‌شود (مدکور، ۱۳۶۳: ۹). از این جهت است که برای

فارابی و ابن‌سینا، ارسطویی دانستن «اثولوجیا» چندان غریب نمی‌نماید و همین اشتباه تاریخی، ثمرات فلسفی زیادی به دنبال داشته است. فارابی که در فهم ارسطو بسیار متأثر از تفسیر اسکندر/افرودیسی است، خود به تأثیرپذیری اش از اسکندر اذعان دارد (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۸)؛ و از این جهت، گرایش‌های نوافلاطونی/اسکندر نیز بر وی مؤثر افتاده است. رویکرد معرفت‌شناسانه فارابی، بهترین مدخل به برداشت وی از بحث مثل افلاطونی است. وی در رساله «معانی العقل» پس از برشمردن معانی شش‌گانه عقل، معنای پنجم و ششم را تحت عنوان عقل فلسفی نامگذاری می‌کند. عقل به معنای پنجم خود، در چهار مرتبه بررسی می‌شود: ۱- عقل بالقوه یا عقل هیولانی که عقل آدمی پیش از حصول صور معقول است؛ ۲- عقل بالفعل که معقولات در آن بالفعل تحقق پیدا می‌کنند. در این حالت، عقل بالفعل، معقول بالفعل هم هست؛ ۳- عقل مستفاد که در آن، عقل بالفعل از این حیث که معقول بالفعل است، معقولاتی را که صور آن هستند، تعقل می‌کند و به درک صور مفارق از ماده نایل شده، عقل مستفاد می‌شود؛ و ۴- عقل فعال که مفارق از انسان و واهب الصور است و کثرت معقولات مندمج در عقل مستفاد، به نحو بساطت در آن مندرج است (فارابی، ۱۹۸۳: ۱۰۹-۱۰۴).^۱ سخن فارابی در بیان عقل به معنای ششم با ابهام همراه است. از این رو، ریچارد نتون قائل است که فارابی در رساله «معانی العقل»، عقل اول را با صورت صورت‌ها یا خدا در ارسطو، یکی می‌داند اما در «آراء اهل المدینة الفاضله» آن را پس از خدا و در رأس سلسله عقول عشره قرار می‌دهد (نتون، ۱۳۸۱: ۱۶۹).^۲ نقطه اتصال بین عقول مفارق، حاوی صور معقول با مثل افلاطونی در رساله «الجمع بین رأی الحکیمین» تشریح می‌شود. به بیان فارابی «از جمله این مسائل، مسأله صور و مثل است که به افلاطون منسوب است و او آن‌ها را اثبات کرده است و ارسطو در آن با افلاطون مخالفت دارد»

۱. این تقسیم‌بندی مراتب عقل، متأثر از دیدگاهی است که ارسطو در فصول چهارم و پنجم کتاب نفس اتخاذ می‌کند (ر.ک.:

(Aristotle, 1931, vol 3, 429a10-430a25).

۲. برای بحث تلقی فارابی از معانی و مصادیق مختلف عقل، همچنین بنگرید به: اکبریان و رادفر، ۱۳۸۸: ۵۳-۸۴

کمالی‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۵۰-۱۵۵.

(فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۵). به گفته فارابی، افلاطون قائل است که برای این موجودات محسوس، در عالم الوهیت صوری وجود دارد و وی آن‌ها را «مثل الهی» نامیده است؛ و در مقابل موجودات محسوس که فناپذیرند، مثل الهی فناپذیر و ثابتند. سپس فارابی بیان می‌دارد که ارسطو در کتاب «حروف» از کتب مابعدالطبیعه به رد این عقیده پرداخته، ولی در کتاب اثولوجیا این مطلب را پذیرفته است و علت این ناهمخوانی در سخن ارسطو به سه علت می‌تواند باشد: ۱- یا این که برخی آرائش متناقض با برخی دیگر است که این از فردی همچون ارسطو بعید است. ۲- یا این که برخی از آن‌ها مربوط به ارسطو است و برخی دیگر نیست؛ که به سبب شهرت انتساب این دو کتاب به ارسطو، این فرض هم باطل است. ۳- و یا این که بعضی از این مطالب، دارای تأویل و معانی باطنی است و با نظر به آن معانی باطنی، سازگاری حاصل می‌شود که از نظر فارابی همین فرض سوم صحیح است و بنابراین باید دست به تأویل زد (همان: ۱۰۵).

طبق بیان فارابی از آن‌جا که خداوند حی و موجد این عالم است، پس می‌بایست صور اشیائی را که آفریده و یا قرار است بیافریند، در نزد خود حاضر داشته باشد؛ و روشن است که این صور در علم خدا فناپذیر و ثابتند و تغییری در آن‌ها به وجود نمی‌آید. در ضمن خداوند به عنوان علت موجودات عوالم ماسواه، نمی‌تواند فاقد چنین علم تفصیلی‌ای باشد؛ زیرا در این صورت فعل او فعلی گزاف و بدون غرض می‌شود و خداوند از این اوصاف مبرا است (همان: ۱۰۶). بنابراین مثل افلاطونی همان صور عقلی هستند که خداوند واجد آن‌هاست. همچنین فارابی قائل است که نباید برای عالم مثل، مکان قائل شد و جمالتی را هم که ناظر به مکانی بودن عالم مثل است، باید تشبیه معقول به محسوس دانست؛ و در این مورد به رساله تیمائوس افلاطون استناد می‌کند و قائل می‌شود که در این گونه موارد، تعدد عوالم مکانی مطرح نیست؛ چراکه ارسطو استمحال آن را در طبیعات ثابت کرده است (همان: ۱۰۷)؛ بلکه مراد ترتب، شرفی و رتبی است. این تمام آن چیزی است که فارابی در باب نظریه مثل بیان می‌کند.

حقیقت این است که در عالم اسلام، این خطای تاریخی که اثولوجیا را تألیف ارسطو

می دانسته‌اند، علت شده است برای مطرح شدن بحث‌های خاصی در میان فلاسفه اسلامی، که خود/رسطو بدان‌ها ملتزم نبوده است و رویه‌های تلفیقی ارسطویی - نوافلاطونی در فلسفه اسلامی تا حدودی حاصل همین اشتباه تاریخی است که البته پرتیتر هم بوده است. این‌که مثل افلاطونی همان صور علمی خداست، تلقی‌ای نوافلاطونی - مسیحی از فلسفه افلاطون است و در تیمائوس چنین اشاره‌ای وجود ندارد. در آن‌جا شاهد موثقی برای این مطلب نمی‌توان یافت که مثل همان علم دمیورگ به اشیا است؛ و حداکثر چیزی که مطرح می‌شود، این است که ایده‌ها الگوی دمیورگ هستند. در ضمن رابطه بین دمیورگ و مثال خیر جمهوری هم بحث‌پذیر است و به راحتی نمی‌توان هر دوی آن‌ها را «خدا» به همان معنای یهودی - مسیحی - اسلامی کلمه دانست. همچنین مشخص نیست که در این *فارابی* این صور علمیه را مندمج در ذات الهی می‌داند و یا زائد بر ذات. به بیان دیگر، آیا در این بحث عقل اول را با خدا یکی می‌گیرد و یا آن را صادر اول تلقی می‌کند؛ اما در هر صورت با توجه به بحث‌های پیشین، قائل به تکرر صور علمیه در عقل الهی نیست و آن‌ها را به نحو بساطت، مندمج در عقل الهی می‌داند؛ و این با تکرر بالفعلی که افلاطون برای ایده‌ها قائل است، منطبق نیست و بیش‌تر در چهارچوب فلسفی خود *فارابی* معنا پیدا می‌کند. نکته مهم دیگر این‌که *فارابی* جدایی مثل از اشياء محسوس را جدایی مکانی ندانسته است و این با نظر افلاطون سازگاری تام دارد. در کل *فارابی* را نمی‌توان دقیقاً قائل به نظریه مثل به معنای افلاطونی کلمه دانست. آنچه او تأیید می‌کند، در پرتو چهارچوب فلسفی وی و با توجه به امکاناتی که بافتار هستی‌شناسانه فلسفه‌اش برای وی مجاز می‌شمارد، قابل تبیین و توجیه است. همچنین اگرچه *فارابی* مثل را صور علمیه الهی می‌داند، نمی‌توان به یقین از تأثیرپذیری وی از نگرش نوافلاطونی - مسیحی سخن گفت؛ چه همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، درست مشخص نیست که آیا *فارابی* این صور را مندمج در مقام ذات الهی می‌داند و یا برای آن‌ها وجودی متأخر از ذات متصور است؛ یعنی همان وجود مندرج در صادر اول نوافلاطونیان، یعنی عقل کلی.

ابن سینا و نظریه مثل افلاطونی

شیخ که در بسیاری از اصول فلسفی تابع ارسطو است، به تبعیت از وی در فصل دوم و سوم از مقاله هفتم «الهیات شفاء» به بررسی و نقد نظریه مثل افلاطونی می‌پردازد. به گفته وی، افلاطون و سقراط در این رأی به افراط کشیده شده و قائل شدند که در کنار این اشیاء جزئی، کلیاتی مفارق وجود دارند که ماهیت لایشرط این اشیاء جزئی هستند (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۲۰). از نظر شیخ دلیل اصلی ابراز چنین عقایدی، این است که در آن زمان تفکر فلسفی هنوز عمق و دقت کافی پیدا نکرده بود (همان، ۳۱۹). وی سپس مطلبی را اضافه می‌کند که با عقیده افلاطون در رساله جمهوری موافقت ندارد و آن این است که به گفته ابن سینا از نظر افلاطون، تعلیمات (معانی ریاضی) وجود مفارق ندارند (همان: ۳۲۱)؛ و به بیان دیگر، تعلیمات حتماً مجرد و وجوداً مادی هستند. یعنی در تعریف آن‌ها ماده اخذ نشده است و ذهن می‌تواند آن‌ها را در ظرف خودش از ماده تجرید کند؛ ولی در وجود خارجی منضم به ماده هستند و در انضمامشان به ماده است که مدرک واقع می‌شوند (مطهری، ۱۳۸۷: ۵۱۶۷). در ادامه شیخ به مطالبی اشاره می‌کند که از نظر فلسفی اهمیت زیادی دارند. از نظر وی منشأ لحاظ وجود مفارق برای «معقولات نوعی» پنج چیز است:

- ۱- برخی فکر می‌کنند که چون می‌توانند به ماهیت یک شیء من حیث هی نظر استقلالی کنند و آن را به صورت لایشرط لحاظ کنند، جواز این را هم دارند که برای آن ماهیت لایشرط، وجود استقلالی و مفارق (بشرط لا) قائل شوند؛ و این درست نیست. به عبارت دیگر، ظن این گروه این است که عقل نیز مانند حس، مواجهه مستقیم با عالم خارج دارد. در حقیقت، معقولات (اولی) همان صورت‌های ادراکی حسی و خیالی هستند که از زواید مادی مجرد شده‌اند و حکایت آن‌ها از خارج، به نحو حکایت حسی نیست. برای هر ادراک حسی، یک فرد مستقل در خارج (عالم محسوسات) عینیت دارد؛ اما برای مفاهیم عقلی نباید در جست‌وجوی فرد مستقل در عالم خارج (عالم معقولات) بود. پس این که می‌توانیم ماهیت لایشرط را لحاظ کنیم، دلیل بر این نمی‌شود که آن ماهیت، بشرط لا در خارج وجود دارد. ۲- سبب دیگر این اشتباه، متوجه نشدن معنای

«واحد» است. این که عمرو و زید دارای معنای ماهوی واحد هستند، دلیل بر این نمی‌شود که این معنای واحد، به طور مستقل وجود مفارق دارد. این‌ها انتزاعات عقل هستند. ۳- دلیل دیگر، عدم درک درست آن‌ها از این مطلب است که «الماهیه من حیث هی، لیست الا هی». ۴- قائلان این نظریه، معنای این حرف را که مثلاً صورت انسانی همواره باقی است، درست متوجه نشده‌اند و در پی صورتی جدای از صورت همراه با ماده هستند. و ۵- بالاخره این که آن‌ها فکر کرده‌اند که چون شیء محسوس باید معلول شیء غیر محسوس باشد، پس لازم است که آن علت غیر محسوس از همین ماهیت محسوس باشد و این هم از نظر شیخ لزومی ندارد و دارای تالی فاسدهایی است که شیخ تحت عنوان نقد نظریه مثل افلاطونی به آن‌ها می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۲۴-۳۲۵).

براهین ابن‌سینا در نقد نظریه مثل افلاطونی

این که انتقادهای شیخ بر نظریه مثل در «الهیات شفا» متضمن یک برهان و یا دو برهان است، نزد مفسران اختلاف نظر وجود دارد. ما به پیروی از استاد مطهری آن را در قالب دو برهان بیان می‌کنیم. این برهان‌ها با توجه به سه نکته اقامه می‌شوند: ۱- طبق دیدگاه افلاطون، انواعی که در این عالم دارای افرادی هستند، دو دسته افراد دارند: افراد محسوس و افراد معقول. افراد محسوس، فرد همین نوعند و افراد معقول هم فرد همین نوع اما در عالم دیگر. ۲- فرد معقول، علت فرد محسوس است. فردی از افراد یک ماهیت، علت است برای فرد دیگر از همان ماهیت. ۳- فرد علت، فردی است جاودانی نه حادث و فانی. از این جهت فرد علت، حقیقت است و معلول سایه یا رقیقه (مطهری، ۱۳۸۷: ۵۵۱/۷).

برهان اول: شیخ در برهان اول، ابتدا می‌پرسد که آیا فرد محسوس وجود دارد یا خیر؟ اگر وجود نداشته باشد، در این صورت تصور و تخیل و تعقل نداریم (شروع آگاهی با ادراک حسی است). پس فرد محسوس وجود دارد. اما آیا ماهیت این فرد محسوس با فرد معقول، مشترک است یا خیر؟ اگر این گونه نباشد، در این صورت فرد معقول، مثال فرد محسوس نخواهد بود و برای قائلان نظریه مثل، فایده‌ای نخواهد داشت؛ پس حد



ماهیت آن‌ها یکی است. اما این که فرد محسوس دارای عوارض مادی و فرد معقول بدون عوارض مادی است، به چه حیثی برمی‌گردد؟ اگر داشتن عوارض، مقتضای ماهیت شیء محسوس باشد، از آن‌جا که «الذاتی لایختلف و لایتخلف»، پس فرد معقول هم نمی‌تواند فاقد این عوارض باشد؛ وگرنه از افراد این ماهیت نخواهد بود. اما اگر بگوییم که آن ماهیت نسبت به داشتن این عوارض یا نداشتن آن‌ها لایشرط است و به واسطه یک سری علل خارجی واجد آن‌ها می‌شود، معنایش این است که فرد مجرد بما هوهو، هیچ مانعی ندارد که مادی باشد و همین‌طور مادی بما هوهو هیچ مانعی ندارد که مجرد باشد. اما این با نظر افلاطون موافقت ندارد که مثال، جاوید و سرمدی و اشیاء محسوس، حادث و فانی هستند؛ پس نظریه مثال در هیچ کدام از صورت‌های ذکرشده قابل قبول نیست (بن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۲۷-۳۲۸).

برهان دوم: بوعلی در برهان دوم خود بر استحصال وجود مثل افلاطونی می‌پرسد که این افراد مادی که توأم با ماده و عوارض ماده هستند، آیا محتاج به آن فرد مفارق هم نوع هستند یا خیر؟ اگر محتاج نباشند که در این صورت اولاً راهی برای اثبات وجود آن مفارقات نخواهیم داشت؛ زیرا راه اثبات از طریق افراد محسوس آن نوع است و این در صورتی امکان‌پذیر است که بین افراد محسوس و فرد مفارق، رابطه علی و معلولی باشد؛ و ثانیاً در این صورت، فرد محسوس از فرد معقول کامل‌تر است، زیرا فاعلیت دارد و صاحب اثرات است. ولی اگر بین آن‌ها رابطه علیت وجود دارد، آیا این احتیاج به فرد مفارق، از ذات فرد محسوس برمی‌آید یا از غیر ذات؟ اگر بگویید این احتیاج لذاته است، از آن‌جا که بین فرد محسوس و فرد معقول، اشتراک ماهوی وجود دارد پس فرد مفارق هم برای موجود شدن به علت مفارق نیاز دارد و این به تسلسل می‌انجامد؛ و اگر این احتیاج برآمده از ذات فرد مادی نیست و به امری عارض بر ذات بازگشت می‌کند، در این صورت بدین معناست که مثلاً انسان نه به واسطه انسان بودنش، بلکه به واسطه عوارضش مثل بلند قد بودن، به فرد مفارق نیاز دارد؛ بنابراین عوارض هستند که علت را علت کرده‌اند و اگر این عوارض نباشند، علت، علت نخواهد بود؛ و این از فرض قبلی به

مراتب ضعیف‌تر و بی‌پایه‌تر است. با توجه به محال بودن فروض متصور، به خطا بودن نظریه مثل افلاطونی پی می‌بریم (همان: ۳۲۸-۳۳۰).

به نظر می‌رسد که ردیه‌های بوعلی بر نظریه مثل افلاطونی، دارای وثاقت بسیار و ابداع خود وی باشند. در کل / ارسطو در «مابعدالطبیعه» عارض این نقدها نشده و از این جهت، شیخ‌الرئیس مبدعانه نظریه‌پردازی کرده است. اما این که بوعلی مثل را در مثل نوعیه منحصر دانسته است با رأی / افلاطون موافق نیست. / افلاطون دامنه مثل را وسیع‌تر از مفاهیم نوعی می‌داند. البته به نظر می‌رسد که فیلسوفان مسلمان، با این کار خواسته‌اند به نوعی دیدگاه / افلاطون را تعدیل کرده، معقول‌تر سازند و این خود نکته‌ای قابل توجه است. همچنین / ابن‌سینا به درستی بین آرای مربوط به عقول مفارق و مسأله علم خدا نزد فیلسوفان مشائی و بحث مثل افلاطونی، تمایز قائل شده است و از این حیث، نسبت به فارابی فهم دقیق‌تری از اصل نظریه دارد. نهایت این که / ابن‌سینا متوجه فردانیت مثل افلاطونی شده و آن‌ها را کلی لحاظ نکرده است که با دیدگاه خود / افلاطون انطباق کامل دارد. او به صراحت از فرد مجرد سخن می‌گوید و بین امر معقول از حیث معرفت‌شناسانه (صور معقول ذهنی که کلی هستند) و فرد معقول از حیث هستی‌شناسانه (فرد معقول مفارق که متفرد و مشخص است) دچار خلط نشده است.

سهروردی و نظریه مثل افلاطونی

تقابل بین فلسفه مشاء و حکمت اشراق، در بحث مثل افلاطونی به وضوح قابل مشاهده است. بر خلاف بوعلی که تمام هم خود را بر سر رد نظریه مثل افلاطونی می‌گذارد، سهروردی با تلاش فراوان در صدد اثبات آن است و این رویه‌ای است که بعد از او نیز دنبال می‌شود. به نظر می‌رسد که از نظر تاریخی، آن‌جا که شهود و نگرش عرفانی صبغه بیش‌تری داشته، اقبال به سمت نظریه مثل افلاطونی نیز فزونی یافته است؛ و به همین دلیل، دور از فهم نیست که چرا برخی فیلسوفان و عارفان مسلمان، / افلاطون را اهل اشراق و شهود عرفانی و خلسه نیز دانسته‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۶۲/۲).

شیخ اشراق علاوه بر عقول طولیه که مورد تأیید فیلسوفان مشاء بوده، به عقول

عرضیه هم قائل بوده و آنها را مدبر اشیاء جسمانی می دانسته است. یکی از تفاوت های اصلی میان عقول طولیه و عقول عرضیه یا مثل افلاطونی، در این است که بین انوار و عقول عرضیه، هیچ نوع رابطه علی و معلولی وجود ندارد؛ اما عقول طولیه نسبت به هم رابطه علی و معلولی دارند (کازرونی، ۱۳۷۹: ۳۳۸). در این دیدگاه، هر نوع مادی علاوه بر افراد محسوس خود، دارای یک رب النوع مجرد است که در ماهیت با افراد محسوس خود یکسان است ولی از جهات مادی و عوارض جسمانی آنها مبرا است. وجود این رب النوع به مجرد عقلی است؛ و به بیان دیگر، هر یک از عقول عرضیه مذکور، ماهیت معقول یکی از انواع مادی هستند (همان: ۳۳۷؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۶۸/۱). این حصر عقول مجردة نوریه به صورت نوعیه موجودات، معطوف به عقیده شیخ اشراق و بوعلی است و نزد افلاطون چنین حصری دیده نمی شود. نزد افلاطون مفاهیم اخلاقی و مصنوعات نیز مثال خاص خود را دارند و در رأس عالم مثل، مثال خیر است که از اهمیت اخلاق نزد افلاطون حکایت دارد.

ارباب انواع بر خلاف مصادیق خود، هم قدیم هستند و هم تغییر و تحولی در آنها راه ندارد. ارباب انواع در عالم نور، ثابت و قائم بذات بوده، تغییر و تبدل نمی پذیرند. در این مطلب سهروردی و افلاطون همسو هستند و هر دو، به ازلیت و ثبات این عقول مجرد اعتقاد دارند. از سوی دیگر نسبت رب النوع به مصادیق مادی آن، نسبت علت به معلول، حافظ به محفوظ و نسبت کامل به ناقص است. در باب نسبت علت به معلول باید گفت که مصادیق مادی یک نوع از نظر شیخ اشراق، معلول رب النوع خود هستند و در این باره، رب النوع علت فاعلی آنهاست. از سوی دیگر، رب النوع هر موجودی، حافظ صورت نوعیه آن موجود نیز معرفی می شود و تعیین نوعیه آن را حفظ می کند (کازرونی، ۱۳۷۹: ۳۳۸)؛ و بالاخره این که رب النوع، همه کمالات مصادیق مادی خود را به طور بالفعل داراست؛ و این در صورتی است که مصادیق مادی، دارای کمالات بالقوه عدیده می باشند. در کل رابطه بین آنها رابطه حقیقه و رقیقه است.

ارباب انواع نزد سهروردی منحصر به ارباب انواع موجودات مادی نیست، بلکه برای

موجودات عالم مثال خیالی نیز رب النوع وجود دارد. در حقیقت، عقول عرضیه به دو دسته تقسیم می‌شوند، برخی از آنها حاصل جهت مشاهده و برخی حاصل جهت اشراق طبقه عقول طولیه می‌باشند و از آنجا که انوار حاصل از مشاهده در نظر سهروردی، اشرف از انوار حاصل از اشراق است، پس معلول انوار مشاهده نیز اشرف از معلول انواع اشراقی است. در حقیقت، انوار مشاهده، علت صدور عالم مثال اشباحی و انوار اشراقی، علت صدور عالم حس هستند (همان: ۳۴۰).

به اعتقاد شیخ/اشراق، هر آنچه در عالم حس از افلاک و کواکب و عناصر و مرکبات و نفوس متعلق بدانها وجود دارد، صورت مثالی آن هم در عالم مثل معلقه وجود دارد که البته با عالم مثل نوریه (مثل افلاطونی) متفاوت است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۳۰-۲۳۱). «مثل نوریه که آن‌ها را مثل افلاطونی نیز می‌خوانند در عالم انوار عقلی ثابت بوده و از افق عالم اشباح برترند، ولی مثل معلقه عالم اشباح را تشکیل داده و از وسعت عالم عقل برخوردار نیستند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۴۱۳).

ادله سهروردی بر وجود مثل نوریه

برهان اول: نظام دقیقی که در ترکیبات نباتی مشاهده می‌شود، به علت نیاز دارد. این مبدأ را نمی‌توان قوا و نیروهای نباتی دانست؛ زیرا این قوا یک سری اعراض فاقد آگاهی‌اند و در اثر تغییر و زوال موضوع خود، دستخوش تغییر و زوال می‌شوند. بنابراین تنها مبدأ و مصدری که می‌توان برای امور یادشده قائل شد، یک جوهر عقلی مجرد است؛ و از آنجا که این عقل مجرد، فاعل مباشر است و هر نوعی، افعال و آثار ویژه خود را دارد، پس هر نوع، یک عقل مجرد خاص خواهد داشت که مصدر افعال و آثار افراد آن نوع است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۵۷-۴۵۹).

برهان دوم: نظام خاصی که بر انواع موجودات در این جهان حاکم است، اتفاقی نیست؛ زیرا امر اتفاقی به هیچ وجه دائمی یا اکثری نمی‌شود؛ بنابراین می‌بایست معلول

۱. نزد اشراقیان صورت نوعیه از اقسام جوهر نیست و از جمله اعراض محسوب می‌شود.

یک سری علل حقیقی باشد. این علل، همان جوهرهای مجرد عقلانی هستند که هم علت این موجودات و هم مدبر آنها محسوب می‌شوند (کازرونی، ۱۳۷۹: ۳۳۷ و ۳۴۰).

برهان سوم: برهان سوم بر اساس مستلزمات قاعده امکان اشرف اقامه می‌شود. فردی که همه کمالات نوع در آن فعلیت دارد، وجودش شریف‌تر از فردی است که بسیاری از آن کمالات را به صورت بالقوه داراست؛ مثلاً یک انسان مجرد، اشرف از یک انسان مادی است و همین طور در باب دیگر انواع موجودات. بنا بر قاعده امکان اشرف، هرگاه شیء ممکن تحقق یابد که کمالات و وجودیش کمتر از شیء ممکن دیگر است، آن ممکن شریف‌تر، باید پیش از او موجود باشد. بنابراین وجود افراد مادی یک نوع، دلیل بر وجود فرد مجرد آن نوع است که مثال نوری خوانده می‌شود (همان: ۳۳۷). نکته قابل توجه این که شیخ اشراق مثل را کلی به معنای مفهوم قابل صدق بر کثیرین نگرفته است. از نظر وی مثل نوریه، جواهر عقلانی مجرد هستند که کلیتشان کلیت سبعی است و ظهور تام ماهیت مصادیق مادی خود منتها به وجود عقلانی هستند.

میرداماد و نظریه مثل افلاطونی^۱

یکی دیگر از تبیین‌های نظریه مثل افلاطونی، تبیین محمدباقر استرآبادی معروف به میرداماد است که در کتاب «قبسات» عارض آن شده است. محتوای تبیین میرداماد مرتبط است با بحث او در باب تقسیم سه‌گانه زمانی، دهری، و سرمدی. زمان، ظرف وجود اشیاء مادی است؛ سرمد، ظرف وجود حق تعالی؛ و دهر، ظرف وجود موجودات میانی یا همان عقول است که با ام‌المسائل فلسفه میرداماد یعنی حدوث دهری گره می‌خورد و بدیلی است در مقابل حدوث زمانی مورد نظر متکلمان و حدوث ذاتی سینوی. میرداماد

۱. ما در این مجال به بررسی مفصل نظریه محقق دوانی درباره مثل افلاطونی نمی‌پردازیم. در نگاه وی که چندان با موازین حکمت سازگار نیست، مثل افلاطونی، همان مثل معلقه اشباحی و برزخی اشراقیان است. به گفته ملاصدرا محقق دوانی معتقد است که مثل افلاطونی همان اشباح خیالی و صور برزخیه مثالی هستند که مابین عالم مادی و عقول قرار دارند و از جنبه‌هایی دارای خصوصیات عالم ماده و از جوانب دیگر، مجرد از آنها هستند؛ بدین صورت که به رغم داشتن مقدار، ماده ندارند (صدرالمتألهین، بی تا: ۵۲/۲).

ابتدا به تفسیر ابن سینا از نظریه مثل افلاطونی اشاره می‌کند. به گفته وی «شریک ما (بوعلی) بیان می‌کند که از نظر افلاطون، در باب طبایع مرسله لایشرط شیء (کلی طبیعی) دو نحو از وجود اعتبار می‌شود: وجود طبیعی و همراه با کثرات افراد که مقارنه با مشخصات و عوارض دارد و وجود الهی و قبل از کثرت... که مخلوط به مشخصات و عوارض نیست. این یکی از معانی مثل افلاطونی است که در افواه جمهور حکیمان غلبه دارد و علتش هم این است که برهان اقتضا می‌کند که برای کلی طبیعی مشترک بین افراد، تقرر منحاز از جمیع عوارض وجود داشته باشد؛ و تو بدانچه تو را آموخته‌ایم شک نداری که حجت آن‌ها غیرمعتبر است؛ زیرا وجود طبیعت کلی در ضمن افراد، آن را از لایشرطیت به بشرط شیء نمی‌برد» (میرداماد، ۱۳۷۴: ۱۵۰). بنابراین لازم نیست که چنین طبیعت لایشرطی، تحقیقی جدای از افراد داشته باشد.

در دیدگاه میرداماد موجودات طبیعی اگر از آن جهت که در افق زمان و تغییر و سیلان هستند نگریسته شوند، موجودات زمانی، متجدد و متغیر خواهند بود؛ ولی اگر بدان‌ها از آن جهت که در زمان هستند، نگریسته نشود، بلکه فارق از این حدود لحاظ شوند، موجود به وجود دهری بوده، ثابت هستند و از این جهت، طبایع مرسله وجود دهری دارند و مثل افلاطون همین لحاظ دهری صورت موجودات است (همان: ۱۵۱، همو، ۱۳۸۱، ۱۳۸۵: ۱۲). در حقیقت اشیاء عالم از آن جهت که متعلق علم حق تعالی هستند، ثبات دهری داشته و موجود به وجود دهری‌اند و این همان مثل افلاطونی است، البته با یک تفاوت بسیار مهم و آن این که جنبه دهری اشیاء، مفارقت ندارد و در ضمن همین اشیاء جزئی مندرج است. می‌توان نتیجه گرفت که دیدگاه میرداماد تا حدود زیادی در سنت ارسطویی - مشائی قرار دارد و مثل افلاطونی را طبایع مرسله در ضمن افراد محسوسه تلقی می‌کند. به عبارت دیگر، در نظر وی مثل افلاطونی همان کلی طبیعی است که با وجود معقولیت و صرافتش، در ضمن افراد تحقق دارد؛ و این به وضوح ترکیب برخی جهات نظریه مثل افلاطونی با نظریه صورت ارسطویی است که نشان از ابعاد مبدعانه اندیشه و فلسفه میرداماد دارد؛ فلسفه‌ای که خود وی برای آن، تعبیر «حکمت یمانی» را

به کار برده (همان: ۱۷۴ و ۲۷۵) و عقل و نقل را مؤید آن دانسته است.

ملاصدرا و نظریه مثل افلاطونی

ملاصدرا از قائلان به نظریه مثل افلاطونی است و برای اثبات و تأیید آن، جهد فراوان مبذول داشته و در ضمن، عقاید پیشینیان در این باب را نیز نقل و نقد کرده است. در این بخش، ابتدا به نقدهای وی بر نظریه پیشینیان و سپس تلقی او از مثل افلاطونی پرداخته می‌شود؛ و در پایان، ادله او در این باره مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

از نظر ملاصدرا توافقی که فارابی در کتاب خود پی‌جویی می‌کند، در واقع وجود ندارد و از این نظر، حق به جانب صدر است. مثل افلاطونی، موجوداتی مجرد، عینی و خارجی هستند که صور مرتسمه بدان‌ها ارجاع دارد؛ و نباید آن‌ها را به صور مرتسمه ارجاع داد (صدرالمتألهین، بی تا: ۵۰-۴۸/۲). تقریر ابن‌سینا هم از نظریه مثل افلاطونی، تام و تمام نیست. این که ابن‌سینا، فرد مجرد عقلانی را ماهیت لایشرط تلقی می‌کند، از نظر صدر درست نمی‌نماید و همین تلقی نادرست است که ابن‌سینا را بر آن داشته تا آن انتقادات چندگانه را مطرح کند و قائل شود که تحقق عینی کلی طبیعی، جدای از تحقق افرادش، محال و باطل است (همان: ۴۷-۴۸). طبق بیان صدرالمتألهین، تعبیر شیخ اشراق از نظریه مثل افلاطونی به عنوان «افراد مجرد عقلانی نوعی» کاملاً درست و مطابق با اصل نظریه افلاطون است؛ ولی به علت گرایش‌های اصالت ماهیتی وی، این نظریه آن طور که شایسته است، تبیین و اثبات نمی‌شود؛ زیرا پذیرش عقول، مبتنی بر تشکیک خاصی است و این نوع از تشکیک در ماهیات راه ندارد. از این رو، تفسیر شیخ اشراق تام و تمام نبوده، قابل اشکال‌گیری است (همان: ۵۳؛ همو، ۱۳۸۵: ۲۴۱-۲۴۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۸، فصل ۲۰). نظریه محقق دوانی نیز از نظر صدر دارای سه اشکال عمده است: اول این که تمام قائلان به مثل افلاطونی، به مثل معلقه برزخیه نیز اعتقاد دارند و بر تمایز آن‌ها از هم تأکید می‌ورزند. ثانیاً مثل خیالی مجرد ناقص بوده، دارای مقدارند؛ در صورتی که مثل افلاطونی، مجرد تام بوده، مقدار ندارند. بالاخره این که در عالم مثال برزخی، هم نشئه بهشتی و هم دوزخی وجود دارد؛ در صورتی که در عالم عقل، صرفاً نشئه بهشتی قابل تصور است

(صدرالمتألهین، بی تا: ۵۲/۲). تقریر میرداماد نیز از نظر مآلصدر/ا تمام نیست و بنا بر آن، برای هر نوع، به تعداد مصادیق طبیعی آن، مثال وجود خواهد داشت؛ در حالی که از نظر افلاطون برای هر نوع، فقط یک مثال وجود دارد. از سوی دیگر با توجه به تقریر میرداماد، عقول عرضیه یا مثل دارای تجرد نسبی خواهند بود؛ در حالی که بر طبق نظر افلاطون، مثل علاوه بر وحدت از تجرد نفسی هم برخوردارند (همان: ۵۲-۵۰).

بنا بر رأی مآلصدر/ا و با توجه به دیدگاهی که در مسأله اصالت وجود و تشکیک مراتب وجود دارد، برای هر نوع از انواع طبیعی و مادی، یک فرد کامل و تامی در عالم عقول هست که اصل و مبدأ است و سایر افراد مادی آن نوع، فروع و معالیل و آثار آن هستند. آن فرد به دلیل کامل بودنش، بر خلاف افراد طبیعی آن نوع، به ماده و محل نیاز ندارد؛ زیرا آن‌ها به دلیل ضعف و نقصی که دارند، به ماده - یا در ذات یا در فصل خودشان - محتاج هستند و همچنین جایز است که افراد یک نوع واحد، از حیث کمال و نقص مختلف باشند (همان: ۶۲).

در این که آیا مثل نوریه به ادراک عقل آدمی در می‌آیند یا نه، مآلصدر/ا نظرات مختلفی ابراز کرده است. در «اسفار» آن را پذیرفته (همان: ۶۷-۷۰) ولی در «مفاتیح الغیب» علم بدان‌ها را مختص ذات ربوبی دانسته است (همو، ۱۳۶۳: ۴۳۶). در ضمن، در این مسأله که آیا مثل نوریه وجود امکانی یا واجبی و ربوبی دارند نیز نظرات غیرهماهنگی بیان کرده است: گاهی آن‌ها را موجود به وجود امکانی (همو، بی تا: ۱۹۱/۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۲۴) و گاهی حقیقت آن‌ها را همان حقیقت وجود خداوندی می‌داند (همو، بی تا: ۲۱۶/۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۲۶؛ بهشتی و دانش شهرکی، ۱۳۸۴: ۶۸-۶۷).

از نظر صدر/ا رابطه مثل با هم، مانند رابطه افراد محسوس یک نوع، رابطه‌ای عرضی است و هیچ نوع ارتباط علی و معلولی بین آن‌ها وجود ندارد و البته این بدان معنا نیست که مثلاً مثال انسان از مثال اسب کامل تر نباشد (صدرالمتألهین، بی تا: ۶۳/۲). با توجه به این بحث، همان طور که افلاطون هم خاطر نشان کرده، بین مثل، بهره‌مندی و دفع وجود دارد؛ بدین معنا که بعضی از مثل در برخی از خصوصیات، بهره‌مند از دیگری و در برخی

خصوصیات جدا و ممتاز از هم هستند (همان: ۷۱-۷۲)؛ اما رابطه بین مثل و افراد طبیعی آن، رابطه علت و معلول و بهره‌مندی است و افراد طبیعی هر نوعی، از کمال وجودی مثال آن نوع - البته در مرتبه‌ای پایین‌تر - بهره‌مند هستند (همان: ۶۰). مثل نوریه در تحقق خود، به ماده و لواحق آن نیازی ندارند؛ اما افراد طبیعی آن نوع، به سبب نقص وجودی، در تحققشان مستقل نیستند و محتاج به ماده و عوارض مادی‌اند (همان: ۱۹۱ و ۲۰۲)؛ و بالاخره این‌که در مثل، فساد و تباهی راه ندارد و آن‌ها جاودانه و سراسر در سرور و شادمانی هستند (همان: ۷۷).

براهین صدرا بر اثبات مثل نوریه

در نگاه مآل‌صدرا تنها راه محکم و استواری که ما را به وجود مثل نوریه متقاعد می‌کند، شهود مستقیم آن‌ها است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۴۴۷). این مطلب اگر به معنای شهود عقلی باشد، با دیدگاه افلاطون همخوانی دارد؛ و اگر به معنای شهود قلبی باشد، با دیدگاه عارفان مطابق است. با وجود این، مآل‌صدرا ارائه دلایل عقلی و براهین منطقی در این باب را خالی از فایده ندانسته و برای اثبات وجود مثل نوریه، به ذکر سه برهان اصلی پرداخته است.

۱. برهان حرکت: بنا بر نظریه حرکت جوهری، در عالم مادی، حرکت نه تنها عارض بر اعراض بلکه عارض بر ذات جواهر عالم طبیعی هم هست؛ پس عالم طبیعت بتمامه در حرکت و سیلان و صیورورت است. اما این حرکت می‌بایست به یک محرک غیرمتحرک منتهی شود. لاجرم همه جواهر طبیعی به علت مجرد عقلانی نیاز دارند که در اثر آن، اصل طبیعت و نوعشان با تبدیل خصوصیات، همچنان محفوظ بماند. پس ذات طبیعت باید منتظم از جوهر ثابت عقلانی و جوهر متجدد هیولانی باشد که یکی موضوع حرکت و دیگری حافظ صورت نوعیه در موضوع حرکت است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵: ۲۴۴-۲۴۶).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این برهان صرفاً مبدأ مفارق را برای موجودات طبیعی اثبات می‌کند ولی در باب این‌که آن مبدأ مفارق، جزو عقول عرضی است یا

طولی، و در این مورد که آن مبدأ با افراد طبیعی وحدت ماهوی دارد یا خیر، دلیلی بیان نمی‌کند؛ بنابراین دلیل اعم از مدعاست.

۲. برهان ادراک: ما می‌توانیم صورت عقلی انسان را لحاظ کنیم که بر همه افراد قابل حمل است. حال این انسان مفارق، یا در نفس موجود است و یا در خارج. اگر در نفس موجود باشد، به دلیل قیام به نفس، عرض است و به دلیل این که به حمل هوهو بر اشیاء خارجی حمل می‌شود، جوهر می‌باشد. از این رو، جمع جوهر و عرض پیش می‌آید که محال است. حال اگر در خارج تحقق دارد و این تحقق هم تحقق در ضمن فرد مادی نیست - زیرا چنین تحقق‌ی مربوط به کلی طبیعی است که نه کلی است و نه جزئی - آن‌گاه تحقق آن بالاستقلال و به صورت فرد مجرد است و این همان منظور ماست که اثبات می‌شود (همان: ۲۴۶-۲۴۷).

در نقد این برهان، همان اشکال قبلی وارد است و عقل فعال مشائیان برای فرض انسان معقول، کافی است و به وجود فرد مجرد عقلانی مستقل برای انواع، نیازی نیست. در ضمن، جوهر بودن انسان عقلی که اساس استدلال صدرالمتألهین را شکل می‌دهد، ادعایی است که بر آن برهانی اقامه نشده است.

۳. برهان آثار: طبایع جسمانی، آثاری مخصوص در اجسام خود دارند و در ایجاد این آثار، مستقل نیستند و فعل آن‌ها به دلیل جسمانی بودنشان بدون مشارکت با وضع و ماده محقق نمی‌شود؛ پس نمی‌توانند در ماده خود تأثیر بگذارند؛ زیرا در این صورت، فاعلیتشان بالاستقلال از ماده است و این بنا بر فرض، امکان ندارد. بنابراین آثاری که در مواد آن‌ها ظاهر می‌شود (مانند حرارت، برودت، درخشندگی، لون، طعم و...) همگی در حقیقت، از ناحیه فاعلی عقلانی صادر می‌شود که مقوم وجود صورت طبیعی و فاعلیت آن است (همان: ۲۴۷-۲۴۸).

این استدلال هم اعم از مدعا و از اثبات عقول عرضیه نوریه، عاجز است. پس با این که تبیین صدر از نظریه مثل افلاطونی به عقیده خود/افلاطون بسیار نزدیک است ولی از اثبات محکم و استوار وجود مثل ناتوان است؛ و همه دلایل وی، به نحوی قابل اشکال است (بهشتی و دانش شهرکی، ۱۳۸۴: ۷۲-۷۷).

نتیجه گیری

مشاهده شد که نظریه مثل افلاطونی در عالم تفکر اسلامی، قائلان و منکران فراوان داشته و البته تقریر آن‌ها از اصل نظریه نیز متفاوت بوده است. همچنین بررسی آرای اندیشمندان مسلمان حاکی از این است که بسیاری از جنبه‌های مورد نظر افلاطون، از جمله جنبه‌های اخلاقی، زیبایی‌شناسانه و انضمامی، مورد غفلت آنان واقع شده است و از این جهات بدان پرداخته‌اند. نکته شایان توجه این که هر جا کفه عرفان و رویکردهای اشراقی سنگینی می‌کند، گرایش به سمت مثل افلاطونی هم بیش‌تر می‌شود، تا بدان‌جا که برخی از قائلان، بهترین دلیل بر وجود مثل را شهود و کشف معرفی می‌کنند. این مطلب مهمی است که دلایل و پیامدهای آن، خود به تحقیق تاریخی - اجتماعی مفصلی نیاز دارد.

مسئله دیگری که باید بدان توجه شود، این است که تبیین صدرالمثالهین از مسئله، با آنچه که افلاطون مد نظر داشته، قرابت بیش‌تر دارد، با این تفاوت که صدر را به تبع بوعلی مثل را در حقایق نوعیه منحصر دانسته است و البته این خود تعدیلی در اصل نظریه است که آن را از مشکلات عدیده‌ای مبرا می‌سازد. همچنین بسیاری از محققان فلسفه اسلامی معاصر، در آثار خود صحبت از کلی بودن مثل افلاطونی می‌کنند، در صورتی که جز ابن‌عربی و پیروان وی، هیچ‌یک از فیلسوفان مسلمان، مثل افلاطونی را کلی ندانسته‌اند. این خطایی است که ابتدا/رسطو در آثارش بدان دچار شد.

سرانجام این که استدلال‌های شیخ اشراق و مآصدر بر وجود مثل افلاطونی، هیچ کدام تام و تمام نبوده، قابل اشکال هستند. بنابراین نظریه مثل افلاطونی که هم از جنبه هستی‌شناسانه و هم از بعد معرفت‌شناسانه دارای اهمیت فراوانی است و در برخی مسائل الاهیاتی از قبیل بحث علم خدا و آخرت‌شناسی مدخلیت دارد، همچنان نیازمند بررسی و تحقیق بیش‌تر است؛ و رد یا اثبات آن، مقتضی دلایل قوی‌تری می‌باشد.

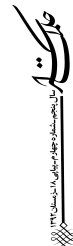
منابع

فارسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، انتشارات حکمت، تهران، چاپ اول.
۲. افلاطون (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار افلاطون*، چهار مجلد، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ سوم.
۳. اکبریان، رضا؛ نجم‌السادات رادفر (۱۳۸۸)، «معانی عقل در فلسفه فارابی»، *دوفصلنامه فلسفی شناخت*، شماره ۶۰/۱، ص ۵۳-۸۴.
۴. بهشتی، احمد؛ حبیب‌الله دانش شهرکی (۱۳۸۴)، «بررسی عقول یا مثل نوریه و ادله آن در فلسفه صدرایی»، *مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۷۸، ص ۵۱-۸۰.
۵. ژیلسون، اتین (۱۳۸۵)، *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه سیدحمید طالب‌زاده، انتشارات حکمت، تهران، چاپ اول.
۶. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، انتشارات سروش، تهران.
۷. کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۹۱)، «عقل در فلسفه ارسطو به روایت اسکندر و فارابی»، *مجله فلسفه و کلام اسلامی*، سال چهل و پنجم، شماره ۲، ص ۱۴۱-۱۶۴.
۸. گاتری، کی. سی (۱۳۷۵)، *سوفسطائیان*، ۲ جلد، ترجمه حسن فتحی، انتشارات فکر روز، تهران.
۹. مدکور، ابراهیم (۱۳۶۳)، *نظریه مثل و مسأله معرفت در فلسفه اسلامی*، فصلنامه معارف، شماره ۱، ص ۵-۲۲.
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، *مجموعه آثار*، ج ۷، انتشارات صدرا، تهران.
۱۱. نتون، ریچارد (۱۳۸۱)، *فارابی و مکتبش*، ترجمه گل‌بابا سعیدی، نشر قطره، تهران.

عربی

۱۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، بوستان کتاب، قم.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱ و ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ سوم.



۱۴. شهرستانی، محمد (۱۴۲۵هـ.ق)، **نهاية الافدام في علم الكلام**، تحقيق احمد فريد مزیدی، دار الكتب العلمیه، بیروت، چاپ اول.
۱۵. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، **مفاتيح الغیب**، تصحیح محمد خواجوی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۶. _____ (۱۳۸۵)، **الشواهد الربوبية**، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، انتشارات سروش، تهران، چاپ چهارم.
۱۷. _____ (بی تا)، **الاسفار الاربعة**، انتشارات مصطفوی، قم.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸)، **نهاية الحكمة**، مؤسسه امام خمینی علیه السلام، قم.
۱۹. علوی عاملی، احمد (۱۳۷۶)، **شرح القیسات**، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، چاپ اول.
۲۰. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ هـ.ق)، **الجمع بین رأی الحکیمین**، مصحح البیر نصری تادر، دار المشرق، بیروت.
۲۱. _____ (۱۹۸۳م)، **رسالة معانی العقل**، تحقیق موريس بريج، دار المشرق، بیروت.
۲۲. کازرونی (قطب)، محمود بن مسعود (۱۳۷۹)، **شرح حکمة الاشراق**، باهتمام عبدالله نورانی و محمد محقق، تهران.
۲۳. میرداماد (استرآبادی)، محمدباقر (۱۳۷۴)، **القیسات**، به کوشش مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم.
۲۴. _____ (۱۳۸۱-۱۳۸۵)، **الایماضات**، ضمن مصنفات میرداماد، جزء اول به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، چاپ اول.

لاتین

25. Aristotle (1931) , The Works of Aristotle, Vol 3, trans By David Ross, Oxford.
26. Aristotle (1966) , Metaphysics,trans by Richard hope, Michigan.
27. Barnes, Jonathan: The Presocratic Rhilosophers, Routledge, 2005.
28. Halfwassen, J (1998) , “Substanz: Antike”, Historisches Worterbuch der Philosophie, Vol X, pp 495-507.
29. Kirk, G. S & Raven, J. E. & Schofield, M (1983) , The Presocratic Philosophers, 2nd edi, Cambridge.
30. Plato (1994) , Collected Dialogues, 2 Vols, Edited by Edith Hamilton & H. Cairns, Princeton.
31. Ross, David (1953) , Plato’s Theory of Ideas, oxford.
32. Taylor, A, E (1969) , Plato, The Man and His Work, London.