

نقد و بررسی نظریه "مثل" و تأثیر آن در فهم ملاصدرا از آیات قرآن

دکتر علی ارشد ریاحی*

چکیده

در این مقاله ابتدا نظریه "مثل" مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. به این منظور مهم‌ترین ادله اثبات این نظریه در فلسفه شیخ اشراق و ملاصدرا و همچنین مهم‌ترین اشکال‌های ابن سینا و امام فخر رازی به آن، مورد تحلیل، نقد و بررسی قرار گرفته و با استدلال معلوم شده است که نه ادله آن دو فیلسوف برای اثبات این نظریه صحیح است و نه اشکال‌های این دو دانشمند برای انکار آن، بنابراین به علت عدم دلیل اثبات و نه به خاطر وجود دلیل بر بطلان، نمی‌توان این نظریه را تأیید کرد.

در بخش دوم برداشت‌های ملاصدرا از آیات قرآن، تحت تأثیر نظریه "مثل" مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. به این منظور کلیه مواردی که ملاصدرا تحت تأثیر این نظریه معنایی خلاف معنای ظاهر آیات قرآن ارائه داده است، از کتب تفسیری و فلسفی او جمع آوری شده است. سپس با توجه به روایات، آیات، قرائن عقلی و لفظی صحت و سقم برداشت‌های ملاصدرا از آن آیات، معین شده است. در اثر این تحقیق معلوم شده است که هیچ یک از چهار تفسیری که ملاصدرا تحت تأثیر این نظریه مطرح کرده است، صحیح نیست.

واژه‌های کلیدی: ۱- مثل ۲- ملاملاصدرای شیرازی ۳- ابن سینا ۴- امام فخر

رازی ۵- شیخ اشراق

۱. مقدمه

نظریه مثل که نام افلاطون را تداعی می‌کند، در عالم اسلام با دو برخورد متفاوت مواجه شد: برخی، از قبیل شیخ اشراق و صدرالمتهلین آن را پذیرفتند و برخی دیگر، مانند ابن سینا و امام فخر رازی به شدت آن را رد کردند. این نظریه در فلسفه ملاصدرا در مسائل بسیاری، از قبیل علم، وجود ذهنی و علم الهی مؤثر بوده (۳، ص: ۲۶۷) و در برداشتهای او از برخی آیات قرآن تأثیر داشته است.

پیرامون شرح و توضیح نظریه «مثل» کتابها و مقالات بسیاری، از قبیل «المثل العقلیه الافلاطونیه» اثر عبدالرحمن بدوی، نوشته شده است و برخی از ادله آن توسط دانشمندانی همانند علامه طباطبائی در نهاییه الحکمه و حاشیه اسفار، مورد نقد قرار گرفته است، با این وجود لازم می‌نماید که مهم‌ترین ادله قایلین و منکرین این نظریه با دید نقادانه مورد بررسی و تحلیل منطقی قرار گیرد و صحت و سقم برداشتهای ملاصدرا تحت تأثیر این نظریه معلوم گردد، زیرا تاکنون تحقیقی در این زمینه دیده نشده است.

نکته‌ای که در تفسیر قرآن همواره باید مورد توجه قرار گیرد، این است که پیش دانسته‌های مفسر نباید موجب برداشتهای غلط از قرآن و تفسیر به رأی گردد، لذا ابتدا باید صحت پیش دانسته‌های مفسر اثبات گردد و سپس تأثیر آن‌ها در فهم او از قرآن مورد بررسی قرار گیرد. به همین منظور در بخش اول این مقاله نظریه «مثل» به طور استدلالی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است و در این بررسی، عدم صحت ادله اثبات و همچنین بطلان اشکال‌های منکرین، اثبات شده است، بنا بر این مادامی که دلیل مستحکمی بر اثبات نظریه مثل اقامه نشده است، نمی‌توان آن را پذیرفت، همان‌طور که آن را نمی‌توان رد نمود. در بخش دوم نظر از صحت یا بطلان نظریه مثل، تفسیرهایی که صدرا با توجه به این نظریه ارائه داده است، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

۲. نظریه «مثل» در فلسفه ملاصدرا و نقد آن

۱.۲. تعریف «مثل»

نظریه مثل هر چند همواره با نام افلاطون همراه بوده است و از ارکان فلسفه او محسوب می‌شود و در جهان اسلام نیز ابتدا توسط شیخ اشراق مورد پذیرش قرار گرفته است (۱، ص: ۲۲۱)، اما از آنجا که منظور ما بررسی آرای صدرالمتهلین پیرامون نظریه مثل است، از این رو تعریف مثل را از دیدگاه او بیان می‌کنیم:

ملاصدرا می‌گوید هر نوع جسمانی علاوه بر افراد مادی در این جهان، یک فرد مجرد نیز در عالم مجردات دارد که علت حقیقی افراد مادی است و به تدبیر آن‌ها می‌پردازد. عین عبارت او چنین است: «فالحری ان یحمل کلام الاوائل علی ان لکل نوع من الانواع

الجسمانیه فردا كاملاً تاماً فی عالم الابداع هو الاصل و المبدأ و سایر افراد النوع فروع و معاليل و آثار له ...» (۷، ج: ۲، ص: ۶۲). یعنی: پس سزاوار است که کلام [دانشمندان] متقدم بر این حمل شود که برای هر نوعی از انواع جسمانی، فرد کامل مجردی در عالم مجردات وجود دارد که علت است و بقیه افراد آن نوع معلولها و آثار اویند.

بنابر این از نظر ملاصدرا «مثل» موجودات مجردی اند که اولاً مبدأ و علت افراد مادی محسوب می‌شوند و ثانیاً از نظر ماهیت با افراد مادی مشترکند. شیخ اشراق هرگز به اشتراک مثل با افراد مادی در ماهیت تصریح نکرده است و بیشتر بر مجرد و مبدأ بودن مثل برای افراد مادی تأکید دارد (۱، ص: ۲۲۳).

ملاصدرا این مطلب را از شیخ اشراق نقل و آن را تأیید می‌کند که قایلین به نظریه مثل می‌گویند برای هر یک از انواع جسمانی یک مثال مجرد در عالم مجردات وجود دارد، بدون این‌که برای اجزا و یا اعراض آن، مثال جدایی وجود داشته باشد، برای نمونه، در ازای انسان یک مثال مجرد وجود دارد، ولی برای اجزای بدن انسان مثال جدایی وجود ندارد و اعراض هم همان‌طور که در این عالم تابع جواهرند، در عالم مثل نیز از هیأت‌های نوری مثل اند (۷، ج: ۲، صص: ۵۸-۹).

مثل را از آن نظر که به تدبیر افراد آن نوع می‌پردازند، ارباب انواع و از آن نظر که موجودات مجردی‌اند که بین آن‌ها رابطه علیت وجود ندارد، عقول عرضی گویند، هر چند کمالات آن‌ها یکسان نیست، برای مثال کمالات رب النوع انسان از کمالات مثال درخت بیشتر است (۳، ص: ۳۱۷).

۲.۲. دلایل شیخ اشراق برای اثبات مثل

۲.۲.۱. دلیل اول: (۵، ج: ۱، ص: ۹-۴۵۵): شیخ اشراق در کتاب مطارحات این‌گونه استدلال می‌کند: افعال نباتی (تغذیه، رشد، تولید مثل،...) از نظم علمی شگفت‌انگیزی برخوردارند که پیوسته و به‌طور مستمر از گیاهان و حیوانات صادر می‌شوند. این افعال را نمی‌توان به قوای نباتی نسبت داد، زیرا اولاً، قوای نباتی فاعل‌های طبیعی فاقد علم و شعورند و محال است مبدأ افعالی منظم و دقیق علمی باشند. ثانیاً، این افعال مستمر و یکنواخت‌اند و حال آن‌که قوای نباتی ثابت نبوده، پیوسته در حال تجدد و نو شدن‌اند، زیرا قوای نباتی اعراضی‌اند که موضوع آن‌ها یا روح بخاری است و یا خود اعضای نبات، روح بخاری به خاطر شدت لطافتی که دارد همواره در حال تبدیل است و اعضای بدن نیز در اثر حرارت غریزی پیوسته تحلیل می‌روند و اجزایی به جای آن‌ها جایگزین می‌شوند. با تغییر موضوع ناچار عرض نیز تغییر می‌کند، زیرا در غیر این صورت انتقال عرض از موضوعی به موضوع دیگر لازم می‌آید که محال است. دلیل بر عرض بودن قوای نباتی این است که موضوع قوا قبل از حلول آن‌ها از تحصیل نوعی برخوردار است و هیچ یک از قوای نباتی فصل

مقوم و محصل موضوع خود نیستند، بلکه عناصر به وسیله صور عنصری تحصیل یافته و از ترکیب عناصر محقق در خارج مزاج‌های خاصی حاصل شده است و سپس قوای نباتی بر این عناصر محقق خارجی عارض می‌شوند.

از آنچه گذشت معلوم شد که افعال نباتی نه از قوای نباتی عارض بر اعضا صادر می‌شود و نه از خود اعضای متغیر، ناچار از موجود مجردی صادر می‌شود که مدبر آن موجود است. به این ترتیب مثل به عنوان مجرداتی که به تدبیر افراد نوع خود می‌پردازند اثبات می‌شود.

اگر گفته شود که این دلیل نمی‌تواند رب‌النوع انسان را اثبات کند، زیرا نفس مجرد انسان که از ادراک و شعور برخوردار است، می‌تواند تدبیر بدن انسان را عهده‌دار باشد، در جواب می‌گوئیم: انسان به بسیاری از افعال نباتی که در بدن او انجام می‌شود، آگاهی ندارد و یا از آن‌ها غافل است و حال آن‌که اگر این افعال از نفس انسان صادر می‌شد، هرگز مورد جهل و یا غفلت آن واقع نمی‌شد.

۲.۲.۲. دلیل دوم (۵، ج: ۲، ص: ۱۴۳): شیخ اشراق در حکمة الاشراق می‌گوید:

طبق قاعده امکان اشرف هر گاه موجودی در مرتبه‌ای از مراتب وجود تحقق یابد، ضرورتاً موجود ممکن اشرف از او، در مرتبه قبل از او تحقق داشته است. از طرف دیگر مثال هر نوع موجودی ممکن است که به دلیل تجردش، از افراد مادی آن نوع اشرف باشد، بنابراین تحقق افراد مادی هر نوع به کمک قاعده امکان اشرف وجود مثال آن نوع را اثبات می‌کند.

۲.۲.۳. دلیل سوم (۵، ج: ۲، صص: ۴-۱۴۳): در حکمة الاشراق چنین استدلال

شده است: انواع طبیعی به وسیله افراد باقی‌اند. استمرار انواع به وسیله افراد یکی پس از دیگری، بدون تغییر و تبدیل از نسلی به نسل دیگر نمی‌تواند اتفاقی باشد، زیرا امور اتفاقی اکثری و دایمی نیستند، بنابراین سبب و علتی دارد. علت آن نمی‌تواند تنها علل قابلی و مزاج‌های حیوانی باشد، ناچار باید به علتی فاعلی که از ثبات و آگاهی برخوردار است، مستند باشد.

۲.۲. اشکال‌های صدرالمألهین به شیخ اشراق

۲.۳.۱. اشکال اول (۷، ج: ۲، صص: ۶۰-۵۹): هر سه دلیل بر فرض صحت، تنها

اثبات می‌کنند که انواع مادی دارای مدبری مجرد، ثابت و عالم‌اند. در حالی که برای اثبات مثل باید علاوه بر این، ثابت شود که آن موجود مجرد مدبر با افراد مادی از نظر ماهیت یکسانند. پس هیچ یک از سه دلیل اشتراک در ماهیت را اثبات نمی‌کند، بنابراین مثل اثبات نمی‌شود.

حاج ملاهادی سبزواری در حاشیه اسفار (همان) در رد اشکال صدرا می‌گوید: دلیلی که بر قاعده امکان اشرف مبتنی است، اتحاد در ماهیت را اثبات می‌کند، زیرا قاعده امکان

اشرف به شرطی جاری می‌شود که اولاً، شریف و اشرف در ماهیت متحد باشند، زیرا امکان لازمه ماهیت است، پس هرگاه فردی از افراد ماهیتی تحقق یابد، معلوم می‌شود که تمام افراد آن ماهیت ممکن‌اند. ثانیاً، اشرف مجرد باشد، زیرا امکان ذاتی موجودات مادی برای پذیرش فیض وجود کافی نیست، چون ممکن است مانعی در کار باشد.

مرحوم علامه طباطبائی بر خلاف نظر حاج ملاهادی سبزواری تصریح می‌کند که دلیل مبتنی بر قاعده امکان اشرف نمی‌تواند اتحاد در ماهیت را اثبات کند، زیرا دلایل اثبات قاعده امکان اشرف فقط اثبات می‌کنند که ممکن اشرف باید در مرتبه قبل موجود باشد، چون ممکن اشرف علت است و علت تقدم وجودی دارد، ولی اثبات نمی‌کنند که باید علت از نظر ماهیت با معلول یکسان باشد. عقل فعال را می‌توان ممکن اشرف برای مادیات محسوب کرد، چون واجد تمام کمالات مادیات است، هر چند از نظر ماهیت با آن‌ها یکسان نیست (۱۳، ص: ۳۱۹).

آقای جوادی آملی در تأیید علامه طباطبائی و در مقابل حاج ملاهادی سبزواری می‌گوید: اگر در جریان قاعده امکان اشرف اتحاد در ماهیت شرط باشد، تمسک به قاعده مذکور برای اثبات مثل صحیح نخواهد بود، زیرا برای اثبات مثل باید اتحاد در ماهیت را اثبات نمود و از طرف دیگر تا اتحاد در ماهیت اثبات نشود، قاعده امکان اشرف جاری نمی‌شود، بنابراین نمی‌توان به وسیله قاعده یادشده اتحاد در ماهیت را اثبات نمود، بلکه ابتدا باید اتحاد در ماهیت که شرط جریان قاعده امکان اشرف است، اثبات شود، تا قاعده بتواند جاری گردد (۳، صص: ۴-۴۳۳).

۲.۳.۲. اشکال دوم (۷، ج: ۲، ص: ۶۰): هر چند لازم نیست بین مثال و ممثل از تمام جهات مماثلت باشد، ولی امکان ندارد موجود مجرد بسیط نوری، مثلاً فردی از نوع حیوان باشد و حال آن که حیوان دارای اجزایی از قبیل پا و بال و... است، به عبارت دیگر حیوان به موجودی گفته می‌شود که دارای اعضا است، بنابراین محال است موجود بسیط مجرد فردی از حیوان باشد.

۲.۳.۳. اشکال سوم (همان، ص: ۶۱): از نظر شیخ اشراق مثل از سنخ نورند و نور حقیقت واحدی است که اختلاف آن یا به شدت و ضعف است و یا به امور خارج از آن. از طرف دیگر مثل علت ماهیات متباین به تمام ذات‌اند، زیرا از نظر او جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد و اختلاف ماهیات هم اختلافی تباینی است. اکنون این اشکال مطرح می‌شود که اختلاف آثار یا از ناحیه اختلاف قابل است و یا از ناحیه اختلاف فاعل و در ایجاد ماهیات چون ماهیات به جعل بسیط ایجاد شده‌اند و کان، کان تامه است، بنابراین اختلاف قابل در کار نیست و باید اختلاف تباینی ماهیات از ناحیه اختلاف تشکیکی مثل که علت و سبب ماهیات‌اند باشد و حال آن که محال است اختلاف تباینی به اختلاف تشکیکی مستند باشد.

۴.۲. اشکال علامه طباطبائی به شیخ اشراق

علامه در حاشیه اسفار (همان، ص: ۵۳) بر شیخ اشراق اشکال می‌کند که افعال منظم، علمی و مستمر نباتی به واسطه صور نوعی از عقل فعال صادر می‌شوند. دلایل شیخ اشراق بر انکار صور نوعی مبتنی است و وی افعال نباتی را بدون واسطه به مجرد تام نسبت داده است و از این رو برای هر نوع مادی یک مجرد تام اثبات کرده است و حال آن که افعال نباتی و از جمله تولید مثل خاصیت صور نوعی است و به واسطه صور نوعی از مجرد تام صادر می‌شوند، بنابراین برای تمام انواع مادی فقط یک مجرد تام که همان عقل فعال است، اثبات می‌شود. به عبارت دیگر مجرد تامی که واجد تمام کمالات انواع مادی است، به واسطه صور نوعی مختلف علت افعال مختلف نباتی است و لزومی ندارد افعال نباتی هر نوع از یک مجرد تام صادر شده باشد.

۴.۵. نقد و بررسی دلایل شیخ اشراق و اشکال‌های وارد بر آنها

الف- در مورد دلیل اول شیخ اشراق می‌توان گفت: اگر بپذیریم که نفس در حالی که واحد است، در مرتبه قوی تنزل می‌کند و افعال آنها را انجام می‌دهد و به عبارت دیگر قوای نفس چیزی جز خود نفس نیست که تنزل یافته است (النفس فی وحدتها کل القوی)، در این صورت واضح است که قوای نباتی جوهر خواهند بود، زیرا قوای نباتی همان نفس نباتی خواهند بود و نفس نباتی جوهر است، زیرا نفس نباتی مقوم نبات است و نبات جوهر است و مقوم جوهر، جوهر است.

اگر قوای نفس را همان نفس ندانیم و نظر مشهور فلاسفه را ترجیح دهیم و بگوییم که قوای نفس عبارتند از مبادی افعالی که ابزار نفس‌اند، در این صورت نیز ناچاریم بپذیریم که قوای نباتی جوهرند، زیرا عرض وجودش برای غیر است و نمی‌تواند مبدأ و سبب صدور افعال شود و حتی نمی‌تواند علت اختصاص صدور افعال شود، یعنی نمی‌توان گفت جوهر به علت داشتن عرض معینی علت افعال خاصی است و به عبارت دیگر علت اختصاص جوهر به افعال خاص را نمی‌توان عروض عرض خاصی دانست، زیرا از آنجا که عروض هر عرضی نیازمند به علت است، عروض آن عرض معین نیز علتی می‌خواهد که آن علت اگر امری عرضی باشد، باز خود نیازمند به علت است و همین‌طور تا بی‌نهایت سلسله علل ادامه خواهد یافت مگر این که به امری ذاتی منتهی شویم، زیرا ذاتی نیازمند به علت نیست.

تنها دلیلی که شیخ اشراق برای اثبات عرض بودن قوای نباتی ذکر کرده است، این است که عناصری که موضوع قوای نباتی‌اند، قبل از حلول آن قوا به وسیله صور عنصری از تحصیل نوعی برخوردارند. این دلیل به هیچ وجه صحیح نیست، زیرا قوای نباتی فصل مقوم و تحصیل بخش نبات‌اند، هر چند عناصر قبل از حلول آن قوا به وسیله صور عنصری تحصیل و تحقق داشته‌اند. صور عنصری فصل مقوم عناصرند، اما نسبت به نبات ماده ثانیه‌اند و نبات به وسیله صورت نباتی تحصیل می‌یابد. به‌طور کلی در هر ماده ثانیه‌ای این گونه است که

ماده ثانیه فعلیت دارد، ولی پس از حلول صورت جدید، قوام و تحصیل نوع جدید به صورت جدید خواهد بود.

ب - دومین دلیل شیخ اشراق به اشکال اول صدرا مبتلا است. دلیلی که شیخ اشراق برای اثبات قاعده امکان اشرف اقامه کرده است (۵، ج: ۱، صص: ۴۳۴-۵ و ج: ۲، ص: ۱۵۴)، فقط ثابت می‌کند که قبل از تحقق هر موجودی باید موجودی اشرف از آن تحقق داشته باشد و البته شرافت مورد نظر شرافت وجودی و تقدم، تقدم ذاتی است. هرگز ثابت نمی‌کند که آن موجود اشرف، از نظر ماهیت با موجود شریف یکسان است، بنابراین به کمک قاعده امکان اشرف تنها اثبات می‌شود که افراد هر نوع مادی به علتی اشرف از خود نیاز دارند، بدون این‌که اثبات شود آن موجود اشرف فردی از آن نوع است. حتی اثبات نمی‌شود که برای هر نوع یک موجود مجرد وجود دارد، زیرا ممکن است یک موجود مجرد واجد کمالات تمام انواع باشد و در نتیجه تمام انواع مادی را ایجاد کند.

ج - دلیل سوم شیخ اشراق به اشکال علامه طباطبائی مبتلا است، زیرا استمرار انواع به وسیله نسل‌های متوالی همان تولید مثل است که یکی از افعال نباتی است و افعال نباتی به واسطه صورت نباتی از عقل فعال که مجرد تام واجد تمام کمالات انواع مادی است، صادر می‌شود.

د- در مورد اشکال‌های ملاصدرا بر شیخ اشراق می‌توان گفت که اشکال اول او هر چند اشکال صحیحی است، لکن این اشکال به کسانی وارد است که همانند صدرا مثل را از نظر ماهیت با افراد مادی یکسان می‌دانند، در حالی که شیخ اشراق، بر خلاف صدرا، بر اتحاد ماهوی مثل با افراد مادی تأکید نمی‌کند و بیشتر بر مناسبت و علیت نظر دارد.

اشکال دوم صدرا نیز فقط به کسانی وارد است که به اتحاد ماهوی مثل با افراد مادی قایل‌اند و در صورتی قابل قبول است که تغییر مختصری در آن انجام پذیرد، زیرا اعضا و اجزا داشتن مقوم حیوانیت نیست، از این رو نمی‌توان گفت که موجود مجرد از آنجا که بسیط است و اعضا ندارد، نمی‌تواند حیوان محسوب شود. بنابراین بهتر است گفته شود که تحرک به اراده فصل مقوم حیوانیت و یا بهتر بگوییم نشانه فصل حقیقی حیوانیت است و از آنجا که در موجود مجرد حرکت راه ندارد، از این رو موجود مجرد محال است حیوان باشد.

در مقابل اشکال سوم صدرا می‌توان گفت: چنان‌که گذشت، شیخ اشراق علاوه بر اختلاف تشکیکی در بین انوار، به نوع دیگری از اختلاف که در اثر اضافه به امور خارجی است، قایل است و اختلاف مثل را با توجه به این‌که بین آن‌ها رابطه علیت نیست و در عرض هم قرار دارند، می‌توان از نوع اخیر محسوب کرد، بنابراین اولاً، اختلاف مثل اختلاف تشکیکی نیست و ثانیاً، بر فرض که در مواردی اختلاف مثل اختلاف تشکیکی باشد، شیخ اشراق در بین ماهیات نیز اختلاف تشکیکی را جایز می‌داند و در نتیجه اختلاف تشکیکی ماهیات به اختلاف تشکیکی مثل مستند خواهد بود و در هر حال اشکال سوم صدرا که بر

استناد اختلاف تبیینی ماهیات به اختلاف تشکیکی مثل مبتنی است، بر شیخ اشراق وارد نخواهد بود.

هـ_ در مورد اشکال علامه طباطبائی به شیخ اشراق این نکته را نیز باید اضافه کرد که برای صحت اشکال لازم نیست اثبات شود که افعال نباتی به واسطه صور نوعی از عقل فعال صادر می‌شوند، بلکه احتمال این مطلب برای ابطال دلیل شیخ اشراق کافی است و به عبارت دیگر افعال نباتی در صورتی وجود مثل را اثبات می‌کنند که ثابت شود این افعال مستقیماً از مجرد تام صادر می‌شوند و گرنه اگر احتمال دهیم که سبب مباشر آن‌ها صور نوعی‌اند، وجود افعال نباتی مثل را اثبات نمی‌کند.

۲.۶. دلایل صدرالمتألهین برای اثبات مثل

۲.۶.۱. دلیل اول: دلیلی که صدر در اسفار (ج: ۲، صص: ۷۰-۲) به تفصیل بیان و در شواهد الربوبیه (ص: ۱۶۰) بر آن تأکید کرده است، چنین است: مفاهیم کلی به علم حصولی ادراک می‌شوند و ادراک اشاره عقلی است و اشاره به معدوم محال است، بنابراین کلیات معدوم نیستند. وجود کلیات از دو حال خارج نیست، یا به ذات خود قائم است و یا به غیر و در صورت دوم یا به نفس انسانی قائم است و یا به موجود دیگری که آن موجود دیگر یا مادی است و یا مجرد.

صور کلی عقلی به نفس انسانی قائم نیستند، زیرا اگر قائم باشند، با توجه به این که نفس و صور هر دو مجردند، باید هرگز فراموشی و نسیان نسبت به آن‌ها نداشته باشیم و حال آن که چنین نیست. ثانیاً، انسان نسبت به آنچه به او قائم است، علم حضوری دارد، بنابراین نباید در چگونگی قیام آن‌ها به نفس که آیا به حلول است یا اضافه یا ارتسام یا ... اختلاف نظری وجود داشته باشد. ثالثاً در این صورت صور عقلی به دلیل قیام به نفس باید عرض باشند و به دلیل این که به حمل هوهو بر جواهر خارجی حمل می‌شوند، باید جوهر باشند و حال آن که محال است یک شیء هم جوهر باشد و هم عرض.

صور کلی عقلی با توجه به این که مجردند، محال است به موجود مادی قائم باشند و قیام آن‌ها به موجود مجرد نیز امکان ندارد، زیرا: (۱) موجود مجرد تام با علم حضوری به معلومات خود علم دارد، نه به واسطه ارتسام صور. (۲) در این صورت نیز تمام اشکال‌های وجود ذهنی، از قبیل عرض بودن صورت جوهری مطرح می‌شود. (۳) باید صور علمی متعددی در عرض هم در آن موجود مجرد تحقق داشته باشد و تعدد آن‌ها در اثر عوامل مادی نیست و باید به علل فاعلی آن‌ها مستند باشد، زیرا صور علمی از مراتب عالی‌اند و مراتب عالی وجود تحت تأثیر مراتب پائین‌تر قرار ندارند، بنابراین کثرت صور نمی‌تواند به مراتب پایین‌تر مستند باشد و باید در اثر کثرت مبادی آن باشد و از آنجا که صدور کثیر از واحد محال است، ناچار لازمه آن، کثرت در خداوند متعال خواهد بود که محال است. (۴) اگر صور کلی به موجود مجردی قیام داشته باشد، باید با علم به آن صور کلی، به آن موجود

مجرد و نحوه قیام نیز علم حاصل شود و حال آن که با علم به صور هیچ یک از این دو علم به دنبال نمی‌آید.

با ابطال سه فرض یادشده در بالا نتیجه می‌گیریم تنها فرض قابل قبول این است که صور کلی که به دلیل معقول بودن مجردند، به ذات خود قائم‌اند و به این ترتیب وجود مثل اثبات می‌شود، زیرا مثل عبارتند از موجودات مجرد قائم به خود که انسان‌های عادی از دور آن‌ها را مشاهده می‌کنند و عارف به وصول آن‌ها نایل و در نتیجه آن‌ها را شهود می‌کند.

علامه طباطبائی در حاشیه اسفار (ج: ۲، ص: ۷۰) به این دلیل صدر اشکال می‌کند: با اثبات این مطلب که صور عقلی موجودات مجردی‌اند که به خود قائم‌اند، مثل اثبات نمی‌شود، زیرا ممکن است تمام این صور عقلی به یک وجود مجرد موجود باشند و در نتیجه بدون این که در مدرک کثرتی باشد، در ناحیه ادراک کثرت حاصل شود. یک موجود مجرد عقلی می‌تواند مصداق مفاهیم فراوانی باشد که به وجود جمعی و بسیط موجودند.

آقای جوادی آملی در اشکال به صدر می‌گوید (۳، ص: ۴۵۰): این که صدر در ابطال شقی که صور عقلی به وجود مجرد قیام داشته باشند، می‌گوید: لازمه آن صدور کثیر از واحد و یا کثرت واجب الوجود است، همین اشکال به آن شقی که اختیار کرده است، یعنی شقی که صور به خود قائم باشند نیز وارد است، زیرا کثرت آن‌ها نمی‌تواند از آنچه در مرتبه پایین‌تر قرار دارند، ناشی شود، بنابراین باید به مبادی عالی مستند گردد.

۲.۶.۲. دلیل دوم (۱۰، ص: ۱۵۹): این دلیل همان برهان محرک اولی است، البته با این تفاوت که در آن از حرکت جوهری استفاده شده است. صدر با اثبات حرکت جوهری ثابت می‌کند که وجود مادی تنها حرکت است و از آنجا که هر حرکتی نیاز به محرک دارد و با توجه به استحاله دور و تسلسل، وجود محرک غیر متحرکی را نتیجه می‌گیرد که غیر مادی است. این مبدأ مفارق همان مثال است.

واضح است که این دلیل بیش از موجود مجرد را نمی‌تواند اثبات کند و از اثبات مثل عاجز است (۳، ص: ۴۴۵).

۲.۶.۳. دلیل سوم (۱۰، ص: ۱۶۲): موجود مادی به کمک ماده خود تأثیر می‌گذارد، زیرا فاعلیت موجود مادی مشروط به وضع و محاذات است، یعنی باید بین فاعل مادی و شیء مورد تأثیر نسبت خاص زمانی و مکانی وجود داشته باشد و از طرف دیگر بدون ماده تحقق وضع و محاذات امکان ندارد، به عبارت دیگر وضع و محاذات تنها بین دو موجود مادی (جسم) امکان دارد. از آنچه گذشت، نتیجه می‌شود که موجود مادی محال است در معدومات، مجردات و حتی در ماده خود تأثیر گذارد، زیرا در این موارد بین فاعل و شیء مورد تأثیر وضع و محاذات تحقق ندارد. از آنجا که موجود مادی نمی‌تواند در ماده خود تأثیر کرده، فعلی انجام دهد و با توجه به این که در ماده اجسام افعال فراوانی وجود دارد، از قبیل حرارت، برودت، رطوبت، ... در ماده عناصر و یا رنگ، طعم، بو، ... در ماده جواهر

معدنی و یا جذب، امساک، تغذیه، رشد، ... در ماده صور نباتی، نتیجه می‌شود که علت فاعلی هیچ یک از این افعال خود صورت عنصری یا نباتی یا حیوانی نیست، بلکه علت فاعلی آن‌ها موجود مجردی است که مدبر امور آن‌هاست.

۲.۶.۴. سایر دلایل صدرا: صدرا در مفاتیح الغیب می‌گوید (ص: ۴۴۳): وجود محسوس هر نوعی مستلزم وجود معقول همان نوع است. او برای اثبات این استلزام ده وجه ذکر می‌کند که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

- معقولات از محسوسات اشرف‌اند و طبق قاعده امکان اشرف، وجود اشرف قبل از وجود شریف است.

- واجب از معقولات است و ممکن از محسوسات و واجب قبل از ممکن است. بنابراین معقولات قبل از محسوسات‌اند.

- معقول از محسوس بسیط‌تر است و بسیط بر مرکب تقدم دارد، بنابراین معقولات قبل از محسوسات‌اند.

- حقایق عقلی نورانی و محسوسات ظلمانی‌اند و نور بر ظلمت تقدم دارد. آقای جوادی آملی در مورد این وجوه می‌گوید (۳، ص: ۴۵۳): هیچ یک از این براهین، در صورت تمام بودن، مدعا را که وجود فرد مجرد واجد همان ماهیت افراد محسوس است، اثبات نمی‌کند.

۲.۷. نقد و بررسی دلایل صدرا المتألهین

دلیل اول صدرا علاوه بر این که به وسیله دو اشکالی که گذشت، ابطال می‌شود، به اشکال دیگری نیز مبتلا است و آن این که می‌توان گفت: صور عقلی به نفس انسان قائم‌اند و هیچ یک از سه لازمه محالی که صدرا فرموده است، لازم نمی‌آید، زیرا در علوم حضوری علاوه بر حضور معلوم نزد عالم، باید عالم به معلوم خود توجه داشته باشد، تا علم حاصل شود، برای مثال انسان احساس تشنگی و گرسنگی را با علم حضوری می‌یابد، ولی اگر توجه او به مسأله مهمی معطوف گردد، احساس تشنگی و گرسنگی نمی‌کند، هر چند این دو حالت بر نفس او عارض و به نفس او قائم‌اند، ولی به علت این که او به امر دیگری توجه دارد، نسبت به این دو معلوم حضوری خود دچار غفلت و فراموشی است.

در مورد اختلاف نظری که در کیفیت قیام صور علمی به نفس وجود دارد، می‌توان گفت: لازمه علم حضوری انسان به مطلبی این نیست که در مورد آن مطلب اختلاف نظری وجود نداشته باشد، زیرا معلومات حضوری وقتی در قالب مفاهیم و به صورت علوم حصولی بیان می‌شود، اختلاف آرا به وجود می‌آید، برای مثال انسان به نفس خود علم حضوری دارد، ولی در بیان ماهیت و حقیقت آن نظرهای بسیار متفاوتی مطرح شده است.

در مورد اشکال‌های وجود ذهنی، از قبیل جوهر و عرض بودن یک شیء، چنان که در فلسفه گفته شده است، صور ذهنی به حمل شایع کیف نفسانی‌اند، بنابر این تحت مقوله

کیف مندرج بوده، مصداقی از آن محسوب می‌شوند. حمل جوهر بر آن‌ها فقط به حمل اولی است و حمل اولی موجب اندراج و مصداق بودن نمی‌شود.

نقد دلیل دوم صدر گذشت و در مورد نقد دلیل سوم می‌توان گفت: موجود مجردی که به وسیله این برهان اثبات می‌شود، می‌تواند همان عقل فعال باشد. این برهان اثبات نمی‌کند که در ازای هر نوع مادی باید یک موجود مجرد وجود داشته باشد، زیرا ممکن است یک موجود مجرد که دارای کمالات همه انواع مادی است، علت افعال یاد شده و صور نوعی علت اختصاص هر فعل به یک موجود مادی خاص باشد.

۲.۸. دلایل ابن سینا در رد «مثل» و پاسخ صدر به آن‌ها

۲.۸.۱. **دلیل اول** (۲، ص: ۳۱۷): علت این که افراد مادی یک نوع توأم با ماده و عوارض ماده‌اند و مثال آن نوع مجرد است، از دو حال خارج نیست: یا ذات و ماهیت است و یا اموری خارج از ذات. از آنجا که ذات و ماهیت یکسان است، نمی‌تواند علت مجرد مثال و مادی بودن افراد دیگر باشد، زیرا امر مشترک نمی‌تواند علت اختلاف باشد. اگر امری خارج از ذات علت باشد، یعنی ذات و ماهیت لایبشرط باشد و به واسطه یک سلسله علل خارجی توأم با ماده و یا مجرد از ماده شده باشد، با توجه به این که مثال موجودی است مجرد که علت سایر افراد آن نوع است، لازم می‌آید تجرد و علیت؛ همچنین مادیت و معلولیت به واسطه علل خارجی حاصل شده باشد و حال آن که این امور از اوصافی نیست که علل خارجی بتوانند ایجاد کنند.

۲.۸.۲. **دلیل دوم** (همان، ص: ۳۱۸): احتیاج و معلولیت افراد مادی نسبت به مثل یا به خاطر ذات و ماهیت افراد مادی است و یا به سبب امر دیگری غیر از ذات. اگر به سبب ذات و ماهیت باشد، با توجه به این که ذات و ماهیت افراد مادی و مثل یکسان است، باید مثل هم به مثل دیگری محتاج باشند و همین طور تا بی نهایت و اگر به سبب امر دیگری باشد، یعنی ماهیت و ذات لایبشرط باشد و عرضی از اعراض موجب احتیاج و معلولیت شده باشد، لازمه آن این است که اعراض افراد مادی که در مرتبه افراد مادی و بلکه متأخر از وجود آن‌ها هستند، سبب شده باشند مثل که در مرتبه علت افراد مادی‌اند، علت شوند، زیرا معلولیت و علیت متضایفان‌اند و آن عرضی که موجب معلولیت شی‌ای شود، سبب علیت شی‌ دیگری هم شده است، به طوری که اگر آن عرض نبود نه آن شی معلول بود و نه شی‌ دیگر علت. این لازمه محال است، زیرا امکان ندارد آنچه متأخر است، در آنچه متقدم بوده، تأثیر کرده، موجب علیت آن شود.

صدر در مقابل دلایل ابن سینا می‌گوید (۷، ج: ۲، ص: ۶۲): اشکالی ندارد که یک ماهیت دارای فرد مجردی باشد که علت سایر افراد مادی همان ماهیت است، زیرا وجود حقیقت واحد مشکک است و یک مرتبه از آن مقتضی تجرد و علیت است و مرتبه دیگر آن

اقتضای مادیت و معلولیت دارد. البته بنابر اصالت ماهیت اشکال وارد است که یک ماهیت نمی‌تواند دارای فرد مجرد و فرد مادی باشد.

به نظر نگارنده سخن صدرا کاملاً صحیح است و صحت آن بر تشکیکی بودن وجود مبتنی نیست، زیرا بنابر حقایق متباین بودن وجود نیز می‌توان گفت: وجود مثل مقتضی تجرد و علیت است و وجود افراد مادی اقتضای مادیت و معلولیت دارد.

۲.۹. دلایل امام فخر رازی در رد نظریه «مثل» (۱۶، ج: ۱، صص: ۳-۱۱۱)

۲.۹.۱. **دلیل اول:** مثال هر نوع از دو حال خارج نیست: یا بین افراد مادی آن نوع مشترک است و یا مشترک نیست. اگر مشترک باشد، با توجه به این که افراد یک نوع دارای صفات متضادی‌اند، لازم می‌آید یک شیء به صفات متضادی متصف باشد، برای مثال یک موجود هم عالم باشد و هم جاهل؛ هم سفید باشد و هم سیاه؛ ... اگر مثال بین افراد مادی مشترک نباشد، با توجه به این که از نظر ماهیت با افراد مادی یکسان است، لازم می‌آید اولاً، مثال مادی باشد، زیرا کثرت افراد ماهیت نوعی واحد تنها در اثر ماده و عوارض آن است، بنابراین مثال تنها به وسیله ماده و عوارض آن از سایر افراد آن نوع تشخیص و تمیز می‌یابد، پس باید مادی باشد و حال آن که مثل مجردند. ثانیاً از آنجا که ماهیت مثل و افراد مادی یکسان است، لازم می‌آید هر چه برای یکی ممکن است، برای دیگری نیز امکان داشته باشد. یعنی امکان داشته باشد که افراد مادی، مجرد شوند و یا مثال مادی گردد. ثالثاً، افراد مادی به مثل احتیاج دارند. این احتیاج یا در اثر ذات و ماهیت آن‌هاست و یا در اثر اعراض خارج از ذات. اگر به سبب ذات باشد، باید مثل هم به مثل دیگر محتاج باشند و همین‌طور تا بی‌نهایت، زیرا ذات و ماهیت مثل همان ماهیت افراد مادی است. اگر به سبب اعراض باشد، لازمه‌اش این است که اعراض بر آنچه مقدم بر آن‌هاست تأثیر کنند و حال آن که تأثیر مؤخر بر مقدم محال است.

۲.۹.۲. **دلیل دوم:** لازمه نظریه مثل این است که مجردات از مادیات ناقص‌تر باشند، زیرا شکل ساده یک شیء از خود شیء ناقص‌تر است.

۲.۱۰. نقد و بررسی دلایل امام فخر رازی در رد نظریه مثل

در رد دلیل اول می‌توان گفت: هیچ یک از سه لازمه محالی که بر فرض عدم اشتراک مثل در بین افراد مادی ذکر شده است، صحیح نیست. توضیح این‌که، مادی بودن مثل لازم نمی‌آید، زیرا هر نوع مادی دارای یک فرد مجرد است، بنابراین هر یک از مثل دارای یک ماهیت نوعی است و در نتیجه با این مطلب که نوع مجرد منحصر در فرد است و یا به عبارت دیگر کثرت افراد ماهیت واحد در اثر ماده و عوارض ماده است، منافاتی ندارد، تنها در صورتی این لازمه محال می‌شود که به ازای هر فرد مادی یک مثال از همان ماهیت وجود داشته باشد و در نتیجه افراد مجرد بسیاری دارای یک ماهیت نوعی باشند.

دو لازمه محال دیگر هم صحیح نیست، زیرا وجود مثل با وجود افراد مادی تفاوت دارد، خواه تفاوت تباینی و خواه تشکیکی و در نتیجه لزومی ندارد که هر چه برای یکی امکان دارد، برای دیگری نیز ممکن باشد و همچنین احتیاج افراد مادی به مثل به خاطر وجود آنهاست. علت احتیاج خود وجود است، نه ماهیت و نه اعراض خارج از ماهیت. بطلان دلیل دوم بسیار واضح است، زیرا مثل تنها شکل‌های ساده نیستند، بلکه موجودات جوهری مجردی‌اند که در خارج و در عالم مجردات تحقق دارند و در نتیجه از افراد مادی کامل‌ترند. اگر مثل اعراض مجرد بودند، این اشکال مطرح می‌شد، زیرا صورت‌های ذهنی که اعراض مجردند، از موجودات خارجی ناقص‌ترند، ولی جوهر مجرد بدون شک از جوهر مادی کامل‌تر است.

۳. نقد و بررسی تفسیرهایی که ملاصدرا بر اساس نظریه «مثل»

۳.۱. و علم ادم الاسماء کلها ... (بقره/۳۱). ترجمه: سپس اسما را همگی به آدم آموخت.

منظور از اسما در این آیه و دو آیه بعد از آن نام‌های مثل عقلی است. هر نوع طبیعی دارای مثالی مجرد است که تمام حقیقت و مدبر آن نوع و علم تفصیلی خداوند است. خداوند به آدم (ع) اسامی این مثل را تعلیم داد و به این وسیله برتری انسان را برای جانشینی خویش در زمین نسبت به فرشتگان ثابت نمود (۸، ج: ۲، ص: ۳۶۳). ملاصدرا برای تأیید این ادعا می‌گوید (۶، صص: ۳-۴۲): ضمیر «هم» در «عرضهم» و «اسمائهم» ضمیری است که برای جمع عقلا به کار می‌رود، بنابراین معلوم می‌شود نام موجوداتی عاقل، که همان مثل‌اند، به آدم تعلیم داده شده است.

۳.۱.۱. نقد و بررسی: تفسیر ملاصدرا به چندین اشکال مبتلا است: (۱) خداوند متعال بعد از تعلیم اسما، به آدم (ع) امر می‌کند که فرشتگان را به نام‌های فرا گرفته، آگاه کند، بنابراین معلوم می‌شود علمی که آدم (ع) به اسما پیدا کرده بود، قابل انتقال به غیر بوده است و حال آن که علم انسان به مثل قابل انتقال به غیر نیست، زیرا چنان که صدر نیز گفته است (۸، ج: ۲، ص: ۳۲۳)، مثل موجودات مجردی‌اند که به وسیله سیر و سلوک و عرفان با علم حضوری درک می‌شوند. علم انسان به مثل تنها به وسیله مشاهده آن‌ها حاصل می‌شود ولو از راه دور. عرفا از نزدیک و انسان‌های عادی از دور با علم حضوری مثل را درک می‌کنند و از هیچ طریق دیگری علم به مثل امکان ندارد. از طرف دیگر می‌دانیم که علم حضوری قابل انتقال به غیر نیست. از آنچه گذشت معلوم می‌شود آنچه آدم فراگرفت و فرشتگان را از آن آگاه کرد، نمی‌تواند مثل باشد، زیرا مثل تنها با علم حضوری درک می‌شوند و نمی‌توان دیگران را از علوم حضوری آگاه نمود.

۲) با توجه به این که فرشتگان نسبت به انسان از تجرد بیشتری برخوردارند و نظر به این که مثل موجودات مجردند، چنانچه منظور از اسما همان مثل باشد، باید فرشتگان استعداد بیشتری برای علم به آنها داشته باشند و حال آن که از آیات مورد بحث فهمیده می‌شود که آدم(ع) لیاقت علم به اسما را داشته است و فرشتگان از این علم بی‌بهره بوده‌اند. ۳) تفسیر صدرا با روایاتی که در توضیح آیات مورد بحث نقل شده است، مغایرت دارد، زیرا در مورد معنای «اسماء» در برخی از روایات آمده است که مراد اسامی تمام اشیائی است که در جهان طبیعت وجود دارد، از قبیل کوه‌ها، دره‌ها، درختان، ... و در برخی دیگر به اسامی حجت‌های الهی اشاره شده است (۱۵، ج: ۱، ص: ۵۴).

۴) در مورد تأییدی که صدرا برای تفسیر خود مطرح کرده است، باید گفت: ضمیر «هم» و کلمه «هولاء» در غیر ذوی العقول نیز استعمال می‌شود (۱۷، ج: ۱، ص: ۱۲۱)، مانند آیه ۴ سوره یوسف و یا آیه ۴۵ سوره نور و یا آیه ۱۸ سوره یونس و یا آیه ۳۶ سوره اسراء. علاوه بر این، بر فرض این که از آیات فهمیده شود که مسمای به آن اسامی دارای عقل‌اند، ثابت نمی‌شود که مثل‌اند، زیرا درست است که مثل عاقلند، ولی هر عاقلی مثل نیست.

۳. ۲. ... و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیه (الحاقه/۱۷). ترجمه: ... و آن روز عرش پروردگارت را هشت نفر بر فراز همه آنها حمل می‌کنند. احتمال دارد که مراد از «عرش» در این آیه، نفس انسانی و منظور از حاملین هشتگانه آن، هشت رب النوع (مثل) باشد (۹، ج: ۳، ص: ۳۳۵).

۳. ۲. ۱. نقد و بررسی: آیه یاد شده دلالت دارد بر این که عرش پروردگار را در روز قیامت هشت نفر حمل می‌کنند و سیاق آیه به این مطلب اشاره دارد که آن هشت نفر فرشته هستند و برخی از روایات این مطلب را تأیید می‌کنند (۱۴، ج: ۵، ص: ۳۴۵)، هر چند در روایات دیگری آمده است که این هشت نفر عبارتند از پیامبر اسلام(ص)، حضرت علی(ع)، حضرت امام حسن(ع)، حضرت امام حسین(ع)، حضرت نوح(ع)، حضرت ابراهیم(ع)، حضرت موسی(ع)، و حضرت عیسی(ع). (۴، ج: ۵، ص: ۳۷۷) از طرف دیگر صدرا تصریح می‌کند که وجود ارباب انواع (مثل) برتر از وجود ملائکه آسمانی است (۸، ج: ۲، ص: ۳۲۳)، بنابراین احتمال صدرا در تفسیر آیه نه با سیاق آیه موافقت دارد و نه با روایات سازگار است.

۳. ۳. ما عندکم ینفد و ما عندالله باق ... (نحل/۹۶). ترجمه: آنچه نزد شماست فانی می‌شود، اما آنچه نزد خداست باقی است...

مراد از آنچه نزد خداست، صورت‌های اشیای مادی (ارباب انواع) است که در نزد خداوند ثابت و در علم او باقی است، زیرا علم خداوند تغییرناپذیر است (۶، ص: ۶۴).

۱.۳.۳. نقد و بررسی: در انتهای آیه قبل آمده است که «آنچه نزد خداست برای شما بهتر است اگر می‌دانستید» و سپس به عنوان تعلیل آن آیه مورد بحث ذکر شده است که چنین ادامه می‌یابد: «و به کسانی که صبر و استقامت کنند، مطابق بهترین اعمالی که انجام می‌دادند، پاداش خواهیم داد». بنابراین، با توجه به قبل و بعد آیه می‌توان گفت که آیه یاد شده در مورد ثواب آخرت است، هر چند اطلاق آیه به قاعده کلی دلالت دارد و قابل تخصیص به خصوص مورد آیه (ثواب آخرت) نیست. از آن چه گذشت، معلوم شد که لفظ «آنچه نزد خداست» اطلاق دارد و نمی‌توان آن را به خصوص «مثل» منحصر کرد. افزون بر این که تطبیق آن بر «مثل» به عنوان یکی از مصادیق «آنچه نزد خداست» در صورتی صحیح است که وجود مثل با ادله‌ای یقینی اثبات شده باشد.

۱.۳.۴. ... و نفخت فیه من روحی ... (حجر / ۲۹). ترجمه: ... و در او از روح خود دمیدم ... روح منسوب به خداوند در این آیه همان مثال و رب النوع انسان است که حقیقت کلی انسان است و تمام خصوصیات انسان را به نحو برتری داراست (ج: ۷، ۹، ص: ۳۲۹).

۱.۴.۳. نقد و بررسی: همان طور که اکثر مفسرین تذکر داده‌اند (ج: ۱۲، ص: ۱۶۱)، دمیدن روح در کالبد کنایه از زنده کردن بدن و یا به عبارت دیگر برقرار کردن تعلق و رابطه بین روح و بدن است و نسبت روح به خداوند برای شرافت دادن به روح است، بنابراین معنای آیه چنین می‌شود که «و بین روح و بدن تعلق برقرار کردیم»، از این رو نمی‌توان روح را به معنای مثال انسان دانست، زیرا بین مثال انسان و بدن انسان تعلق و رابطه برقرار نیست و به عبارت دیگر مثال انسان، نفس انسان نیست تا به آن تعلق داشته باشد، بلکه موجودی مجرد است که علت آن محسوب می‌شود.

۴. خلاصه و نتیجه‌گیری

«مثل» موجودات مجردی‌اند که علت افراد مادی محسوب می‌شوند و از نظر صدرا با افراد مادی از نظر ماهیت یکسانند. شیخ اشراق با سه دلیل مثل را اثبات کرده است. دلیل اول او بر عرض بودن قوای نباتی مبتنی است و با دلایل مستحکمی ثابت شده که قوای نباتی جوهرند و دلیلی که شیخ اشراق بر عرض بودن آن‌ها بیان کرده، باطل است. افعال منظم، علمی و مستمر نباتی چنان‌که علامه طباطبائی گفته است، به وسیله صور نوعی از عقل فعال صادر می‌شوند و چنان‌که گذشت، احتمال واسطه بودن صور نوعی برای صحت اشکال علامه به دلیل اول شیخ اشراق کافی است. دلیل دوم شیخ اشراق به اشکال اول صدرا مبتلا است و دفاع ملاهادی سبزواری از شیخ اشراق به پرتو بیان علامه طباطبائی ابطال می‌شود. دلیل سوم شیخ اشراق به دلیل اول او باز می‌گردد و در واقع دلیل جدیدی نیست.

پس از نقد و بررسی اشکال‌های صدرا به دلایل شیخ اشراق، معلوم شد که اشکال اول و دوم او به کسانی وارد است که مثل را با افراد مادی از نظر ماهیت یکسان می‌دانند و اشکال دوم را باید تغییر داد که تغییرات لازم پیشنهاد شده است. بطلان اشکال سوم صدرا در این مقاله به تفصیل اثبات شد.

ملاصدرا با چندین دلیل درصدد اثبات مثل برآمده است. دلیل اول او علاوه بر ابتلا به اشکال علامه طباطبائی و آقای جوادی آملی، به وسیله اشکال ابتکاری در این مقاله ابطال شده است. بطلان دلیل دوم واضح است و بطلان دلیل سوم به خوبی اثبات شده است. در این مقاله نیازی به بطلان سایر دلایل صدرا دیده نشد.

از آن چه گذشت، معلوم شد که هیچ یک از دلایل شیخ اشراق و صدرا نمی‌تواند مثل را به عنوان موجودات مجردی که همان ماهیت افراد مادی را دارند، اثبات نماید. دو دلیل ابن سینا در رد مثل به وسیله اشکال صدرا قابل جواب است و چنان‌که گذشت، صحت اشکال صدرا بر نظریه تشکیکی بودن وجود مبتنی نیست.

دو دلیل امام فخر رازی در رد مثل نیز با استدلال‌های ابتکاری در این مقاله ابطال شده است، بنابراین نظریه «مثل» را نه به خاطر ادله ابن سینا و امام فخر، بلکه به علت بطلان مهم‌ترین ادله قایلین، نمی‌توان تأیید کرد.

در بخش دوم به نقد برداشت‌های صدرا از آیات قرآن تحت تأثیر این نظریه پرداخته و معلوم شده است که:

- تفسیر «اسمائی» که به آدم(ع) آموخته شد، به نام‌های مثل علاوه بر این که با روایات ناسازگار است و ضمیر «هم» نیز نمی‌تواند آن را تأیید کند، به دو دلیل مردود است، زیرا اولاً، علم به مثل قابل انتقال به غیر نیست و ثانیاً علم ملائکه به مثل از علم انسان به آن‌ها بیشتر است.

- فرشته‌های هشتگانه نیز بر مثل قابل انطباق نیستند، زیرا این تفسیر نه با سیاق آیه قرآن موافق است و نه با روایات.

- صحت انطباق «آنچه نزد خداست» بر «مثل» به صحت ادله اثبات «مثل» مبتنی است.

- کلمه «روح» را نیز نمی‌توان به مثل تفسیر کرد، زیرا مثل نفس انسان نیستند.

منابع

- ۱- آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۸)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
- ۲- ابن سینا، حسین (ابوعلی)، (۱۳۹۵ ق)، الهیات شفا، تحقیق قنوتی و سعید زاید، قاهره: دارالکتب العربی للطباعه و النشر.
- ۳- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۶)، ریحیق مختوم، بخش یکم از جلد دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
- ۴- الحسینی البحرانی، السید هاشم، (۱۴۱۵ ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت، ج ۵.
- ۵- سهروردی، شهاب الدین (شیخ اشراق)، (۱۳۵۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کربن، ج ۳-۱، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- ۶- صدر المتألهین شیرازی (ملاصدرا)، محمد، (۱۳۶۰)، اسرار الایات، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ۷- _____ (۱۴۰۴ ق)، الاسفار الاربعه، ج ۹-۱، قم: انتشارات مصطفوی.
- ۸- _____ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷-۱، تصحیح محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار.
- ۹- _____ (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، ج ۳-۱، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۰- _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- ۱۱- _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۲- طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۹۷ ق)، المیزان، ج ۲۰-۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم.
- ۱۳- _____ (۱۳۶۲)، نهیة الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۴- طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن، (۱۳۷۹ ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰-۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۵- العروسی الحویزی، علی بن جمعه، (بی تا)، تفسیر نور الثقلین، ج ۵-۱، قم: مطبعه العلمیه، چاپ دوم.

۲۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۱۶- فخر الدین الرازی، محمد بن عمر، (۱۴۱۱ق)، *المباحث المشرقیه*، ج ۲-۱، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.

۱۷- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۶)، *تفسیر نمونه*، ج ۲۷-۱، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.