

جایگاه مثل در نظام حکمت صدرایی

محمد بنیانی**

محمود صیدی*

چکیده

در میان حکمای اسلامی، صدرالمتألهین بیشترین مباحث را درباره‌ی ارباب انواع و نظریه‌ی مثل مطرح کرده است؛ به گونه‌ای که بحث کامل و همه‌جانبه‌ی این نظریه، قبل از او بی‌سابقه است. مباحث حکمت متعالیه درباره‌ی نظریه‌ی مثل به سه بخش تقسیم می‌شود: ۱. پاسخ‌گویی به تأویلات و اشکالات فیلسوفان دیگر؛ ۲. اقامه‌ی براهین پنج‌گانه در اثبات ارباب انواع؛ ۳. جایگاه این نظریه در حکمت متعالیه. از جمله‌ی این سه، می‌توان به وجود ذهنی، سایه بودن عالم ماده در قیاس با ارباب انواع، از صقع ربوبی بودن مثل، اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با رب‌النوع، کلی بودن مثل، صورت نوعیه، غایت افراد مادی بودن مثل و... اشاره کرد.

واژه‌های کلیدی: ۱- ملاصدرا، ۲- رب‌النوع، ۳- فرد مادی، ۴- حکمت متعالیه.

۱. مقدمه

در میان حکمای اسلامی، ملاصدرا بیشترین مباحث را درباره‌ی نظریه‌ی مثل مطرح نموده و سعی کرده همه‌ی جوانب آن را تحقیق و بررسی کند؛ به گونه‌ای که بحث کامل این نظریه و بررسی همه‌جانبه‌ی آن قبل از او بی‌سابقه است؛ زیرا که او مباحثی را در باب این نظریه مطرح کرده که کاملاً جدید و بی‌سابقه است. مباحث حکمت متعالیه در باب نظریه‌ی مثل به سه بخش کلی تقسیم می‌شود:

M.Saidiy@yahoo.com

M.Bonyani@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۲/۲/۳

* دانشجوی دکتری دانشگاه قم

** استادیار دانشگاه شیراز

تاریخ دریافت: ۹۱/۶/۲۹

۱.۱. پاسخ‌گویی به تأویلات و اشکالات فیلسوفان دیگر

فارابی مثل را به صور مرتسمه در ذات خداوند تأویل کرده است (۱۳، ص: ۹۷).
نقد ملاصدرا: التزام به صور مرتسمه مشکلات فلسفی زیادی به دنبال دارد. از این رو این
صور به توجیه و تأویل احتیاج دارد، نه به مثل افلاطونی (۶، ص: ۲۵۹).
ابن‌سینا دلیل قائل شدن افلاطون به نظریه‌ی مثل را خلط میان اعتبارات ماهیت
می‌داند (۶، ص: ۳۲۴).

نقد ملاصدرا: اعتبارات ماهیت در مفاهیم است، ولی بحث افلاطون ناظر به مرتبه‌ی
خارج است (۵، ج: ۲، ص: ۴۹). از دیدگاه میرداماد، موجودات زمانی، به لحاظ تحقیقی که در
مرتبه‌ی دهر دارند، مثل عینی هستند و مقصود افلاطون از مثل همین است (۱، ص: ۱۵۸).
نقد ملاصدرا: آن‌گونه که از افلاطون نقل شده، هر نوع مادی یک مثال دارد، ولی طبق
این دیدگاه هر فرد مادی مثال و رب‌النوع خواهد بود (۵، ج: ۲، ص: ۵۲). محقق دوانی مثل
افلاطونی را اشباح و صور مثالی می‌داند (۱۴، ص: ۱۸۹). نقد ملاصدرا: مثل آخرین مرتبه‌ی
عالم عقل هستند، ولی صور برزخی، از موجودات مجرد مثالی‌اند؛ یعنی دارای لوازم ماده (نه
خود ماده) هستند. پس این دو غیر هم‌اند (۵، ج: ۲، ص: ۵۲). سهروردی قائل است که
مقصود افلاطون از مثل عقول و انواری هستند که در آخرین مرتبه‌ی عالم عقول قرار دارند.
از این رو عقول عرضی علت بدون واسطه‌ی افراد و انواع مادی‌اند (۴، ص: ۴۵۳).
صدرالمتألهین مانند شیخ اشراق مثل افلاطونی را آخرین عقول سلسله‌ی عقول طولی
می‌داند که در عرض هم باشند، به یک‌دیگر علیت نداشته و علت افراد و انواع مادی باشند
(۶، ص: ۲۶۹).

۱.۲. اقامه‌ی براهین پنج‌گانه در اثبات ارباب انواع

۱. حرکت جوهری در جواهر عالم ماده جریان دارد. از طرف دیگر هر متحرکی نیازمند
محرک است. نتیجه آن که محرک حرکات جوهری هر نوعی، رب‌النوع و مثال افلاطونی آن
است (۶، ص: ۲۶۰).

۲. از آن‌رو که رب‌النوع نسبت علیت به افراد مادی دارد و واسطه‌ی فیض به آن‌هاست،
ادراکات عقلی، به شهود و علم حضوری به آن‌هاست. از این رو از دیدگاه ملاصدرا، حصول
ادراکات عقلی، مفید اثبات ارباب انواع است (۶، ص: ۲۶۱). او ادراکات عقلی را به شهود
رب‌النوع و ادراکات حسی و خیالی را به انشای نفس در مرتبه‌ی خیال می‌داند؛ زیرا مرتبه‌ی
خیال از دیدگاه او مجرد است.

۳. آثار خاصی در هر یک از انواع مادی ظاهر شده که بالذات، با آثار انواع دیگر متفاوت
است. پس هر نوعی، فاعلی دارد که با فاعل نوع دیگر متفاوت است.

نتیجه این که فاعل هر نوعی، رب النوع آن است (۶، ص: ۲۶۰). ۴. صورت‌های معقول و کلی را که انسان تعقل می‌کند، وجود دارند. این صور قائم به رب النوع هر نوع هستند (۵، ج: ۲، ص: ۷۰). ۵. هنگام حصول ادراکات عقلی، نفس با رب النوع خویش متحد می‌شود (۵، ج: ۳، ص: ۵۰۶).

۱. ۳. کارکردهای نظریه‌ی مثل در حکمت متعالیه

پژوهش حاضر سعی در تبیین و توضیح این قسمت می‌کند. سعی شده همه‌ی مباحثی را که ملاصدرا درباره‌ی این نظریه و جایگاه آن مطرح کرده، بررسی و تحقیق شود.

۲. وجود ذهنی

از دیدگاه مشایین از هر شیء خارجی، صورتی مطابق آن وارد ذهن انسان می‌شود. به بیان دیگر ماهیت شیء خارجی در ذهن حلول می‌کند و این ماهیت به ذهن و خارج نسبت تساوی دارد (۸، ج: ۱، ص: ۲۱۵). در اثبات این مطلب سه دلیل از طریق تصور معدوم خارجی، تعقل کلیات و حکم ثبوتی بر معدومات اقامه شده است (۸، ج: ۱، ص: ۲۱۶). هر سه دلیل به گونه‌ای تقریر شده‌اند تا شامل علوم حسی و خیالی و عقلی شوند. بر این دلایل، دو اشکال عمده مطرح شده است: ۱. هنگام حصول صورت ذهنی از مقوله‌ی جوهر، ماهیت جوهر در ذهن حلول می‌کند و ذهن موضوع آن می‌شود. از این رو صورت ذهنی، هم نیازمند موضوع است و هم بی‌نیاز از آن؛ یعنی یک شیء، جوهر و عرض شده است. به این اشکال می‌توان چنین پاسخ داد که جوهر در خارج، به موضوع نیاز ندارد، اما در ذهن ممکن است نیازمند آن باشد (۶، ج: ۱، ص: ۲۷۷). ۲. هنگام تصور مقوله‌ی جوهر، صورت جوهری به ذهن می‌آید. همچنین هنگام تصور مقولات دیگر مانند کم و کیف محسوس و... از طرف دیگر صورت ذهنی کیف نفسانی است. از این دو مقدمه لازم می‌آید هنگام تصور همه‌ی مقولات، به جز کیف نفسانی، یک شیء مشمول دو مقوله‌ی متناقض باشد (۵، ج: ۱، ص: ۲۷۸). به این اشکال پاسخ‌های متعددی داده شده، ولی پاسخ صدرالمتألهین این است که مقولات ذهنی به حمل اولی ذاتی، کم و کیف و... هستند و به حمل شایع صناعی کیف نفسانی‌اند (۵، ج: ۱، ص: ۲۷۹). این پاسخ متناسب با مبانی مشایین داده شده است، اما جواب به این اشکالات بر اساس مبانی حکمت متعالیه این است که صورت‌های خیالی و حسی به انشا و تجلی نفس در مقام خیال است؛ زیرا که مقام خیال مجرد است و مجرد منحصر به مجرد عقلی نیست (۵، ج: ۱، ص: ۲۷۹ - ۲۸۰). ملاصدرا درباره‌ی صورت‌های عقلی و معانی کلی می‌گوید: علم و تعقل نفس نسبت به صور عقلی و ارباب انواع، به اضافه اشراقی و تجلی این ذوات نوری به نفس ناطقه است. به بیان دیگر

صورت‌های معقول به اشراق و تجلی رب‌النوع انسانی نسبت به نفس ناطقه بوده و نفس آن‌ها را شهود می‌کند (علم حضوری). نسبت ارباب انواع به افراد مادی و جسمانی مانند نسبت صورت‌های مفهومی کلی به افراد جزئی و محسوس است؛ همان‌گونه که صورت‌های کلی جامع تمام افراد محسوس است و همه را شامل می‌شود. به گونه‌ای که از همگی جزئیات، با قطع نظر از لوازم شخصی و جزئی‌شان، صورت‌های معقول و کلی انتزاع می‌شود. همین‌طور رب‌النوع، احاطه‌ی کلی و قیومی بر افراد مادی خویش دارد، ولی احاطه‌ی رب‌النوع به نحو احاطه‌ی وجودی، احاطه‌ی علت به معلول و احاطه‌ی وجود مستقل به رابط است، ولی احاطه‌ی صورت‌های ذهنی مفهومی است. بنابر اثبات مثل افلاطونی، این ذوات نورانی اگرچه قائم بالذات و متشخص به ذات خویش‌اند، نفس هنگامی که تعلق به بدن طبیعی دارد، دچار ضعف ادراکی به این امور است. در نتیجه قادر به مشاهده‌ی تام و تمام با تلقی کامل نیست؛ بلکه به این امور، ادراک ضعیف و ناقص حضوری پیدا می‌کند. مانند ادراک کسی که حس بصری‌اش ضعیف باشد و شخصی را از دور ببیند: چون ادراک بصری او ضعیف است، از نظر بیننده احتمال می‌رود که اشخاص متعددی باشد. همین‌طور نفس تا وقتی که به بدن طبیعی تعلق دارد، از مشاهده‌ی کامل رب‌النوع عاجز است و به او ابهام دارد و قابل اشتراک بر کثیرین است. مقصود این نیست که خود رب‌النوع مبهم و ضعیف‌الوجود است؛ بلکه ادراک نفس، ضعیف و ناقص است؛ زیرا که ضعیف بودن ادراک، همان‌گونه که از ضعف مدرک ناشی می‌شود، گاهی هم ناشی از مدرک است. این مسأله خود، دو صورت دارد: گاهی مدرک در نهایت ضعف وجودی است؛ مانند هیولی و زمان که نحوه‌ی وجودی‌شان آنقدر ضعیف است که حتی ثبات نیز ندارند؛ گاهی هم ضعف ادراک از این ناشی می‌شود که مدرک در بالاترین درجه‌ی شدت وجودی است؛ مانند واجب‌الوجود و عقول طولی.

ضعف ادراک نفس در برابر ارباب انواع تا وقتی که در عالم ماده است، به سبب شدت وجودی ارباب انواع است. این امور در نهایت اشتداد وجودی و نفس هم تا وقتی که تعلق تدبیری به بدن دارد، در نهایت ضعف وجودی است (۶، ص: ۱۵۷).

حاج ملاهادی سبزواری در این باب می‌گوید: نفس، رب‌النوع را «عَنْ بُعْدٍ» مشاهده می‌کند. مقصود از بُعد، بعیدبودن زمانی و مکانی نیست؛ زیرا نفس مادی نیست تا حکم زمان و مکان داشته باشد. نحوه‌ی وجود رب‌النوع هم تعلق‌نداشتن به ماده و مجرد از آن است. پس مقصود از آن، بُعد وجودی و وجود رابط بودن نفس با رب‌النوع انسانی است (۹، ص: ۲۹۴).

صدرالمتألهین ادامه‌ی بحث وجود ذهنی را این گونه پیگیری می‌کند: جواب به اشکالات وجود ذهنی این است که مفاهیم اشیای خارجی به حمل اولی ذاتی در ذهن حاصل می‌شود، ولی به حمل شایع صناعی کیف نفسانی هستند. دلایل وجود ذهنی نیز همین را اقتضا می‌کنند. البته باید توجه داشت که این مطلب مربوط به کسی است که به وجود ارباب انواع و مثل افلاطونی اذعان ندارد (مانند ارسطو)، اما کسی که قائل به وجود مثل است می‌تواند بگوید که برخی افراد ماهیت نوعیه، مجرد و برخی دیگر مادی‌اند. افلاطون و استادانش قائل‌اند به این که هر نوعی از انواع جسمانی، فردی در عالم عقل دارند که علت افراد جسمانی است. به نظر صدرالمتألهین، دیدگاه افلاطون و بزرگان حکمت در باب وجود مثل و طبایع نوریه، در غایت استحکام است و اشکالات متأخرین وارد نیست. بنای افلاطون و سرامدان فلسفه این بوده که فلسفه‌ی خود را طبق واردات شهودی و مسلک عرفانی تنظیم کنند. افلاطون مثل را مشاهده کرده است؛ اگرچه نتواند دلیلی بر آن اقامه کند (۶، ص: ۱۵۷).

۳. عالم ادنی (افراد مادی) سایه‌ای از عالم اعلی (ارباب انواع)

هر کمال و جمالی که در عالم ادنی و جهان طبیعت موجود است، ظل و تمثیلی از عالم اعلی است. عالم اعلی بسیط و خالی از نقص و عالم ادنی همراه با محدودیت‌ها و نواقص است. عالم اعلی نیز سایه‌ای از کمال و جمال ربوبی است. انواع عالم مادی سایه‌هایی از عالم مثل و عالم مثل افلاطونی نیز، سایه‌هایی از عقول بالاترند و همین‌طور، تا به واجب‌الوجود برسد. شرافت و خست هر نوعی، به شرافت و خست رب آن بستگی دارد و نسبتی که میان خود انواع طبیعی وجود دارد، همان نسبت، به نحو اعلی و اشد، در عالم مثل موجود است. از این رو اگر در بین انواع طبیعی، نوع انسان به انواع دیگر شرافت دارد، حاکی از شرافت رب‌النوع انسانی به سایر ارباب انواع است. همان‌طور که شرافت نوع انسانی سبب نسبت علیت نوع انسان بر انواع دیگر نمی‌شود، شرافت رب‌النوع انسانی نیز موجب علیت آن در قیاس با ارباب انواع دیگر نمی‌گردد (۵، ج: ۲، ص: ۷۷).

۴. برآمدن مثل افلاطونی از صقع و نبودشان از جمله‌ی ماسوی الله

یکی از مباحثی که میان فلاسفه و متکلمین محل نزاع بوده، این است که عالم، حادث زمانی یا قدیم زمانی است. متکلمین اصرار به حدوث زمانی عالم به‌طور کلی، اعم از مجردات و مادیات دارند. به این بیان که زمانی خداوند ایجاد و خلقت نکرده و سپس شروع به ایجاد کرده و در آینده‌ی زمانی و قیامت نیز باز چنین خواهد شد (۱۲، ج: ۲، ص: ۴۷۷).

در مقابل، حکمای الهی قرار دارند که بحث حدوث زمانی را مربوط به عالم ماده می‌دانند و مجردات را به طور کلی، مستند به حدوث یا قدیم زمانی نمی‌دانند. حکما عالم ماده را نیز مسبوق به ایجاد واجب‌الوجود می‌دانند و زمان را در ایجاد آن دخیل نمی‌دانند. از دیدگاه آنان اعتقاد به حدوث زمانی موجب تعطیل و عدم افاضه‌ی دائم واجب‌الوجود می‌شود (۵، ج: ۳، ص: ۱۶۶). صدرالمتألهین بین این دو دیدگاه، با توجه به نظریه‌ی مثل جمع می‌کند. به این بیان که با اثبات حرکت جوهری، تک‌تک جواهر عالم ماده، حرکت جوهری ذاتی دارند. حرکت همراه با زمان است و هر حدی از حدودی را که متحرک طی کند، مسبوق به قبل و بعد زمانی است؛ یعنی حد قبل و بعد آن زمانی است. بنابراین کل عالم ماده مسبوق به حدوث زمانی است.

در باب عالم مجردات و مثل افلاطونی، صدرالمتألهین معتقد است که از صقع ربوبی‌اند و از حکم عالم خارج. به بیان دیگر می‌خواهد ارواح مهیم را (۱۰، ص: ۳۳۵) با عقول جبروتی و مثل افلاطونی تطبیق دهد. پس می‌گوید که این‌ها از صقع ربوبی و از حکم عالم خارج‌اند. از این رو حکم حدوث یا عدم حدوث برای آن‌ها جاری نمی‌شود. از این رو تصریح می‌کند که مثل افلاطونی از صقع ربوبی و از حکم عالم خارج‌اند و جزء ماسوی الله نیستند (۵، ج: ۲، ص: ۳۱۶).

عرفا ارواح مهیم را از ظهورات وجود منبسط و هم عرض عقل اول می‌دانند (۱۰، ص: ۳۳۵). بنابراین ارواح مهیم جزو عقول طولی نیستند؛ بلکه ارواح (طبق اصطلاح عرفا) و عقولی (طبق اصطلاح حکما) هستند که نحوه‌ی ظهورشان و اسمائی که بر آن‌ها حکومت دارند، به گونه‌ای است که تعینی به جز استغراق در جمال و جلال الهی و تهییب (شدت عشق) به او ندارند، اما فهم صدرایی که این معنی را به عقول طولی و مثل افلاطونی منسوب و آن‌ها را از عالم خارج و جزء صقع ربوبی می‌داند، با مبانی فلسفی خود ملاصدرا سازگاری ندارد؛ زیرا که عقول، علت مادون خودند و ارباب انواع و علت عالم ماده و علت مفیض وجود، علم به معلول دارد. در نتیجه تطبیق ارواح مهیم به عقولی طولی بی‌معناست، اما اینکه صدرا عقول طولی را این گونه تفسیر می‌کند، شاید بتوان احتمال داد که عقول و کل عالم، بر طبق حکمت متعالیه وجودات رابط نسبت به مستقل‌اند. از آن رو که حجابی در مجردات نیست، این معنی را حضوراً ادراک می‌کنند. پس هیچ نحوه استقلال برای خویش قائل نیستند؛ به خلاف ماده و مادیات که عالم شرور و تکویناً از این معنی غافل‌اند.

۵. اتحاد عاقل و معقول در مثل افلاطونی و اتحاد نفس ناطقه‌ی

انسانی با رب النوع

از دیدگاه ابن‌سینا، گروهی از فیلسوفان گذشته گمان می‌کردند که اگر جوهر عاقل یک صورت عقلی را تعقل کند، عاقل همان معقول خواهد شد. فرض شود که جوهر عاقل «الف» را تعقل کند. آیا جوهر عاقل بعد از تعقل الف تغییری کرده است یا نه؟ اگر تغییری نکرده، تعقل یا عدم تعقل آن تأثیری نداشته و در نتیجه اتحادی صورت پذیرفته است. اگر تغییری کرده یا حالی از احوال جوهر عاقل باطل شده باشد، در این صورت ذات باقی است و حالی از احوال آن تغییر کرده است. از این رو طبق این فرض، اتحاد عاقل و معقول مانند دیگر حرکات کیفی است و اتحادی صورت پذیرفته است، ولی اگر ذات عاقل از بین رفته و به جای آن ذات معقول به وجود آمده باشد، اتحادی نبوده و کون و فساد روی داده است. کون و فساد نیازمند هیولی و ماده‌ی مشترک بین این صور است و این تغییرات بر آن جاری می‌شود. در حالی که استعداد و ماده‌ای در عقول مجرد نیست (۲، ص: ۲۹۲).

صدرالمتألهین برای ابطال دیدگاه شیخ‌الرئیس، مقدمات چندی را ذکر می‌کند:

۱. وجود اصیل و ماهیت اعتباری است (۵، ج: ۳، ص: ۳۲۴). ۲. اتحاد به سه وجه تصور می‌شود: ۱. موجودی، موجود دیگر شود؛ این فرض همان است که ابن‌سینا بررسی و ابطال کرد و شکی در بطلان آن نیست. ۲. مفهوم یا ماهیتی، مفهوم یا ماهیت دیگر به نحو حمل اولی ذاتی شود؛ این فرض هم باطل است؛ زیرا که مفاهیم، متغایر است و هیچ مفهومی مفهوم دیگر نیست (۵، ج: ۳، ص: ۳۲۴). ۳. موجودی با حرکت جوهری استکمال وجودی پیدا کرده است؛ به گونه‌ای که تمام مفاهیم مادون به نحو شدت و بساطت به آن صدق کند و نقایص و محدودیت‌های مادون را نداشته باشد یا این که موجودی آن قدر اشتداد وجودی داشته باشد که تمام کمالات مادون خویش را داشته و مفاهیم آن‌ها از آن انتزاع شده باشد و به نحو وحدت و بساطت بر آن صدق کند (۵، ج: ۳، ص: ۳۲۴). شقوقی که ابن‌سینا به ابطال آن پرداخته، همگی در صورت این فرض است که موجودی موجود دیگر شود، ولی اتحادی که به نحو قاعده بسیط‌الحقیقه بوده و وجود عالی واجد کمالات موجودات سافل باشد، براهین شیخ‌الرئیس شامل آن‌ها نمی‌شود.

ارباب انواع و مثل افلاطونی علت انواع مادی‌اند. علت واجد کمالات معلول می‌باشد؛ زیرا که معطی شیء فاقد آن نیست. بنابراین رب‌النوع هر نوعی واجد تمام کمالات افراد انواع مادی بوده و مفاهیمی کمالی که از افراد مادی انتزاع می‌شود، به نحو وحدت و بساطت بر آن‌ها صدق می‌کند (۵، ج: ۳، ص: ۳۲۹).

شیخ‌الرئیس اتحاد نفس با عقل فعال را نیز منکر است و آن را مانند اتحاد عاقل و معقول باطل می‌داند (۲، ص: ۲۹۴)؛ به این بیان که عقل فعال یا بسیط است یا دارای اجزا. اگر بسیط باشد، لازمه‌اش این است که نفس، تمام معقولاتی را بداند که عقل فعال به آن‌ها علم دارد. اگر نفس دیگری هم با عقل فعال اتحاد پیدا کند، باید تمام معقولات عقل فعال و نفوس دیگری را که با عقل فعال متحد شده‌اند، بداند؛ در حالی که این مطلب صحیح نیست. اگر عقل فعال دارای اجزا باشد، لازمه‌اش مادی بودن و داشتن اجزای مادی است؛ در حالی که عقل فعال مجرد است (۲، ص: ۲۹۴).

از دیدگاه صدرالمتألهین اتحادی که شیخ‌الرئیس به ابطال آن پرداخته، تبدیل شدن نفس به عقل فعال و همچنین به نفوس دیگر است، اما اتحاد به معنای اینکه رب‌النوع انسانی واجد تمام کمالات نفوس افراد مادی خویش باشد را ابطال نمی‌کند. به بیان دیگر اتحاد نفس با رب‌النوع به این معنی است که نفس انسانی وجهی از وجوه و وجود رابط در برابر رب‌النوع انسانی است و رب‌النوع وجود مستقل از اوست. با کنار هم قرار دادن این مطلب و مبنای دیگر حکمت متعالیه به اینکه مرتبه‌ی اعلا‌ی معقولات، شهود رب‌النوع است، این نتیجه حاصل می‌شود که در اتحاد نفس با رب‌النوع و مثل افلاطونی، نفسی که به مقام عقل بالفعل رسیده، شهود می‌کند که وجود رابط و ظهوری از ظهورات رب‌النوع انسانی است و رب‌النوع واجد تمام کمالات افراد مادی نوع انسان است. با توجه به این نکته، اشکالات ابن‌سینا وارد نخواهد بود (۵، ج: ۳، ص: ۳۲۶).

۶. کلیات و مثل افلاطونی

مفهوم کلی به معنای اشتراک بین افراد کثیر است و عارض ماهیات می‌شود. مقصود از کلی گاهی خود معنای کلیت است و گاهی معروض آن (مانند ماهیت انسان که معروض کلیت است) و گاهی، مقصود مجموع عارض و معروض. معنای چهارم کلیت به معنای احاطه‌ی وجودی و نسبت تساوی رب‌النوع با همه‌ی افراد مادی‌اش است. حکما متفق‌اند که سه معنای اول کلی موجودند. در معنای چهارم که همان وجود مثل افلاطونی باشد، اختلاف بسیاری بین حکما وجود دارد، ولی صدرا به اثبات وجود آن و استحکام مبانی‌اش پرداخته است. کلیت در مثل، کلیت وجودی یا سعی است. این معنای کلیت با کلیت در باب اعتبارات ماهیت فرق می‌کند؛ زیرا که کلیت در باب اعتبارات ماهیت، مفهومی و بنابر تحلیل و تعمل ذهنی است؛ به خلاف کلیت سعی. مثل افلاطونی و ارباب انواع کلی هستند؛ به این معنا که به افراد خود نسبت علیت و احاطه‌ی وجودی تام و تمامی بر آن‌ها دارند و مخرج آن‌ها از قوه به فعل‌اند (۵، ج: ۴، ص: ۲۱۴).

۷. صورت نوعیه و مثل افلاطونی

در اثبات صورت نوعیه اختلاف مبنایی بین مشایین و اشراقیین وجود دارد. مشایین (۱۱، ص: ۱۰۶) به اثبات صور نوعیه و اشراقیین (۴، ج: ۱، ص: ۴۵۴) به ابطال آن می‌پردازند. از این رو پاره‌ای از براهین شیخ اشراق در اثبات ارباب انواع، مبتنی بر انکار صورت نوعیه است (۴، ج: ۱، ص: ۴۵۴). صدرالمتألهین این بحث را به نحو تفصیلی بررسی و ارتباط آن را با نظریه‌ی مثل و ارباب انواع بیان می‌کند (۵، ج: ۵، ص: ۱۵۷). به این بیان که مشایین معتقدند هر کدام از اجسام طبیعی معنای دیگری غیر از امتداد و قبول ابعاد دارند که به واسطه‌ی همان، اجسام انواع مختلف می‌شوند. به همین سبب آن را صورت نوعیه می‌نامند؛ زیرا که نوعیت هر نوعی به سبب آن است. اگر مبدأ این آثار جسمیت مطلق باشد، همه‌ی اجسام در آثارشان مساوی خواهند بود؛ در حالی که این طور نیست. هیولی هم نمی‌تواند مبدأ این آثار مختلف باشد؛ زیرا که هیولی ماده و قوه محض است. مبدأ این آثار عقل مفارق هم نیست؛ زیرا که عقل، نسبت تساوی به همه‌ی اجسام دارد. بنابراین مبدأ این آثار مختلف، امری در ذات جسم طبیعی است که صورت نوعیه نامیده می‌شود (۵، ج: ۵، ص: ۱۵۷).

قائلین به مثل افلاطونی معتقدند ارباب انواع دارای جهات مختلفی است. در نتیجه نسبت‌های مختلفی به اجسام دارد و به هر جسمی از اجسام آثار مخصوصی را افزوده می‌کند که با آثار اجسام دیگر فرق دارد. مثلاً آثاری که در نوع انسانی ظاهر می‌شود، مستند به رب‌النوع انسانی و آثاری که در نوع اسب ظاهر می‌شود، مستند به رب‌النوع آن است. آثاری که در قوای نامیه و مؤلده و غاذیه ظاهر می‌شود، مستند به ارباب انواع است؛ زیرا که این قوا فاقد علم و شعورند و صدور این آثار مختلف، مستند به قوای فاقد علم و ادراک نمی‌شود. پس مستند به ارباب انواع و مثل افلاطونی‌اند. آثاری که در اجسام و هیئات آنها ظاهر می‌شود، مستند به ارباب انواع و اشراقات عقلی آنهاست. مثلاً خوش‌بویی مشک، سایه‌ای از هیئتی نوری است که در رب‌النوع آن وجود دارد. قائلین به مثل افلاطونی تأکید می‌کنند که مثلاً جذب روغنی که در چراغ می‌سوزد، به واسطه‌ی رب‌النوع آن است. مستند ایشان در اثبات ارباب انواع، مشاهدات مکرری است که از آنها داشته‌اند؛ هرچند نتوانند آن را اثبات برهانی کنند. وقتی که رصد شخصی در نجوم معتبر است، چگونه شهودات مکرر اولیای الهی معتبر نباشد (۵، ج: ۵، ص: ۱۶۳)!

این مطالب از مستندات شیخ اشراق در بحث اثبات مثل افلاطونی و یکی از ادله‌ی سه‌گانه‌ی سهروردی مبتنی بر همین مقدمات است (۴، ج: ۱، ص: ۴۵۴). صدرالمتألهین با اشراقیین در اثبات مثل افلاطونی و دفاع از آن هم عقیده است. از دیدگاه صدرا هر نوعی از

انواع مادی فردی در عالم اله دارد که این فرد نسبت علیّت و تدبیر به افراد مادی دارد. آثاری که از هر جسمی صادر می‌شود، مبدأ بی‌واسطه‌ی آن، خودِ جسم و مبدأ باواسطه‌ی آن رب‌النوع است. از طرف دیگر، خود شیخ اشراق برهان اقامه کرده که مجرد محض فاعل بی‌واسطه‌ی حرکات جسمانی نیست؛ بلکه فاعلیت باواسطه دارد. از این رو صورت نوعیه، علت مباشر و بی‌واسطه‌ی حرکات و افعال امور جسمانی می‌باشد و علت بعید و باواسطه‌شان رب‌النوع است.

خلاصه این که از دیدگاه ملاصدرا به خلاف آنچه اشراقیین پنداشته‌اند، اثبات ارباب انواع منافاتی با اثبات صورت نوعیه ندارد؛ زیرا که علیت بین ارباب انواع و صور نوعیه در نظام طولی است و در عرض هم نیستند تا منافاتی باشد (۵، ج: ۵، ص: ۱۶۵).

۸. مثل، غایت افراد مادی

واجب‌الوجود غایت اشیای کونی و خیری محضی است که شری در او راه ندارد و وجود صرفی است که عدم در او راه ندارد. واجب‌الوجود علت اشیای و خیر محض است. از طرف دیگر هر شیء طالب علت خویش و کمال محض است. از این رو واجب‌الوجود غایت همه‌ی اشیاست و این معنی در تمام اجزای عالم موجود است. اگر این عشق و شوق غایت و هدفی نداشته باشد، عبث و باطل خواهد بود؛ درحالی که عبث و باطل در نظام وجود معنی ندارد. عشق و شوق یا به نحو امکان ذاتی است یا استعدادی. شوق به نحو امکان ذاتی در مجردات است؛ زیرا که به صرف امکان ذاتی موجود شده و در رسیدن به کمالات خویش نیازمند حرکت نیستند. به بیان دیگر مجردات در مقام ذات و نحوه‌ی وجودشان، واجد تمام کمالات و غایات خویش‌اند، اما قسمی که شوق در آن به نحو امکان استعدادی است، مادیات‌اند که با حرکت جوهری، رو به سوی کمال و غایات خویش دارند (۵، ج: ۵، ص: ۲۰۲).

صدرالمتألهین می‌افزاید: هر شیء مادی، فرد مجرد در عالم اله دارد که مثل الهی، صور مفارقه، مثل افلاطونی و... نامیده می‌شود. نسبت این صور به افراد مادی نسبت اصل به فرع است. افراد مادی فانی‌اند، ولی فرد عقلانی آن‌ها ثابت و ازلی است. غایت اشیای مادی، رب‌النوع و مثل افلاطونی هر نوعی است؛ زیرا که مثل، علت آن‌ها و واجد همه‌ی کمالات افراد مادی خویش است. غایت مثل هم در نظام طولی، به واجب‌الوجود برمی‌گردد. پس غایت افراد مادی نیز واجب‌الوجود به واسطه‌ی ارباب انواع است (۵، ج: ۵، ص: ۲۲۰) این بحث نتایجی در حشر جمیع موجودات به سوی واحد حقیقی در قیامت کبرا دارد که در ادامه خواهد آمد.

۹. مثل افلاطونی و حدوث عالم

اشاره شد که حکما قائل به عدم حدوث زمانی عالم‌اند، ولی متکلمین حدوث عالم را زمانی می‌دانند و قائل‌اند که عالم بعد از زمانی که فقط خداوند بوده، خلق شده است. با توجه به این مطلب و مثل افلاطونی، صدرالمتألهین در جمع‌بندی کلمات منسوب به افلاطون در زمینه‌ی حدوث عالم سعی کرده است (۵، ج: ۵، ص: ۲۱۶) و می‌گوید: در باب دیدگاه افلاطون در حدوث زمانی عالم اختلاف است؛ زیرا که او در جایی گفته عالم ابدی، غیر مکنون و دائم البقا است و در جای دیگر گفته است که عالم مکنون بوده، خداوند آن را از لایزال به نظام آورده و جواهر عالم همگی مرکب از ماده و صورت است و هر مرکبی در معرض فناست. هنگامی که می‌گوید عالم حادث نیست و قدیم است، مقصودش از عالم، مثل افلاطونی است؛ زیرا که مثل مجردند و مشمول حکم زمان نیستند و هنگامی که می‌گوید که عالم حادث زمانی است، مقصودش حدوث زمانی افراد مادی هر نوعی است (۵، ج: ۵، ص: ۲۱۶).

۱۰. مثل افلاطونی، علم الاهی

در کتب فلسفی، اقوال مختلفی در باب نحوه‌ی تعلق علم خداوند به ذات خویش و به معلولاتش ذکر شده است. صدرالمتألهین در *سفار* (۵، ج: ۶، ص: ۱۸۰) به بیان این اقوال پرداخته و به وجوه قوت و ضعف هر یک نیز اشاره کرده و در توجیه بعضی از آن‌ها سعی نموده است.

در پژوهش حاضر، صرفاً به بیان دیدگاه منسوب به افلاطون و سپس دیدگاه صدرالمتألهین در باب آن پرداخته شده است. به افلاطون نسبت داده‌اند که ملاک علم تفصیلی خداوند ارباب انواع و مثل افلاطونی است. اثبات این مطلب از دیدگاه صدرالمتألهین نیازمند مقدماتی است:

۱. علم خداوند به قبل از ایجاد و بعد از آن تقسیم می‌شود. علم قبل از ایجاد به این معنی است که خداوند قبل از ایجاد اشیا (قبل رتبی، نه زمانی)، به معلولات خود علم دارد و علم بعد از ایجاد به این معنی است که خداوند بعد از ایجاد اشیا هم، در مرتبه‌ی خودشان، علم تفصیلی به آن‌ها دارد (۵، ج: ۶، ص: ۱۴۵).

۲. علم به تقسیم دیگر، به ذاتی و فعلی تقسیم می‌شود. علم ذاتی به این معنی است که خداوند در مقام ذات خود در عین کشف تفصیلی علم اجمالی به اشیا دارد و علم فعلی به این معناست که تمام اشیا علم فعلی خداوند در مقام فعل‌اند. البته علم فعلی، مشترک

لفظی بین علم فعلی در مقابل ذاتی و علم فعلی در مقابل انفعالی است (۵، ج: ۶، ص: ۱۴۵).

۳. دیدگاه صدرالمتألهین در باب علم خداوند این است که خداوند وجود بسیطی است که جامع تمام کمالات مادون بوده و از نواقص آنها مبرا است. پس در مقام ذات، در عین کشف تفصیلی، علم اجمالی به همه‌ی معلولات دارد. اجمال به این معنی است که در این علم کثرت و ترکیب راه ندارد. کشف تفصیلی یعنی این که به تمام اجزا و مراتب نظام وجود علم دارد (۵، ج: ۶، ص: ۱۷۴).

با توجه به این مقدمات، خداوند قبل از ایجاد اشیا، به تمام اجزا و مراتب نظام علم تفصیلی داشته است و تمام مراتب نظام وجود از جمله مثل افلاطونی و ارباب انواع، علم تفصیلی خداوند در مقام فعل‌اند. از این رو صدرالمتألهین می‌گوید: مقصود افلاطون از علم بودن مثل، علم فعلی در مقابل علم ذاتی است و مقصود او علم قبل از ایجاد و علم ذاتی نیست (۵، ج: ۶، ص: ۱۸۳).

۱۱. مثل، اسمای الاهی

اسما دو اصطلاح دارد: اسمایی که در مقام تجلیات علمی ظهور دارند و اسمایی که در مقام کون‌اند. کون در اصطلاح عرفانی، مطابق اصطلاح فعل در فلسفه و به معنای تمام نظام وجود و ظهور فعلی خداوند است. ذات خداوند مقام عنقای مغرب، هویت مغربی و... نامیده شده و مقامی است که در دسترس کسی نبوده و قابل تعلق علم نیست، ولی تجلیات علمی دارد که اجمال آن احدیت و تفصیل آن واحدیت نامیده می‌شود. وجود منبسط ظهور کونی احدیت و واحدیت است که از آن به نَفَسِ رحمانی تعبیر می‌شود (۱۰، صص: ۷ و ۳۸). نفس رحمانی به اسمای گوناگون تجلی می‌کند و مراتب ارواح و مثال و طبیعت را اظهار می‌نماید؛ زیرا که نَفَسِ رحمانی مظهر اسم الله بوده و اسم الله جامع تمامی اسماست. از این رو اسمای ظاهر در مقام احدیت و واحدیت، اسما و تجلیات علمی، ولی اسما در مقام کون عین مقام کون است؛ یعنی هر مرتبه‌ای اسمی از اسمای الاهی است. از طرف دیگر ارباب انواع علت هر نوعی از انواع مادی است و احاطه‌ی وجودی بر آنها دارد. اسما نیز حاکم بر مظاهر است و مرتبه‌ی کون همان مظاهر اسمائی است. با توجه به این مبانی صدرالمتألهین نتیجه می‌گیرد که مثل اسمای الاهی‌اند (۷، ص: ۳۲۱).

۱۲. خیرات و مثل افلاطونی

خیر و شر به وجوه مختلفی گفته می‌شود (۵، ج: ۷، ص: ۵۸): خیر و شری که به امور

طبیعی نسبت داده می‌شود، مانند کون و فساد؛ آنچه به مزاج‌های حیوانی ملحق می‌شود، مانند دردها؛ آنچه به طبایع عنصری نسبت داده می‌شود، مانند دوستی و محبت و خصومت؛ آنچه مشمول قوانین الهی مانند امر و نهی تشریحی و سعادت و شقاوت است. ملاصدرا می‌افزاید: خیراتی که به سعود فلک نسبت داده می‌شود، به عنایت و اراده‌ی واجب‌الوجود است، اما شروری که به نحوست فلک نسبت داده می‌شود، عارضی است و مقصود بالذات نیست. مانند نور خورشید که به زمین و میوه‌ها می‌تابد و باعث رسیدگی آن‌ها می‌شود، اما حرارت یا برودت بیش از حد که گاهی اوقات حاصل می‌شود، مقصود بالذات نیست و بالعرض حاصل می‌شود. خیراتی که به امور طبیعی نسبت داده می‌شود (مانند تکون حیوان و نبات و رشد بلوغ آن‌ها به کمال شایسته‌ی خویش) همگی به اراده و عنایت بالذات واجب‌الوجود است، اما شروری که در عالم ماده و طبیعت حاصل می‌شود (مانند فساد و بلایی که بعد از کون حاصل می‌شود، مقصود بالذات نیست؛ بلکه حصول این امور بالعرض و بالتبع است. از آنجایی که اشخاص عالم ماده و طبیعت در معرض انحلال و فساد و شرورند، حکمت الهی و عنایت ربانی بقای این افراد را به واسطه‌ی رب‌النوع و مثل افلاطونی آن‌ها اقتضا می‌کند (۵، ج: ۷، صص: ۵۹ - ۶۰).

حاصل سخن صدرالمتألهین این است که شر در عالم ماده و طبیعت وجود دارد و در عوالم بالاتر و تجردی، وجود ندارد. شرور در عالم ماده اقلی الوجودند؛ زیرا که هنگام مقایسه‌ی بعضی از این امور با بعضی دیگر، در اوقات کمی حاصل می‌شود. از این رو هر نوعی از انواع طبیعی رب‌النوع و مثال افلاطونی دارد که حافظ و مَبْقَى آن نوع است و مانع از استیلا‌ی شرور به آن نوع می‌شود. افاضه‌ی خیرات و غلبه نکردن شرور در هر نوعی از انواع، به واسطه‌ی رب‌النوع آن است.

۱۳. نحوه‌ی حصول رب‌النوع انسانی در نفوس ناطقه‌ی انسانی

بحث در باب عقل فعال گاهی از حیث وجود فی نفسه آن است و گاهی از حیث وجود لغیره و حصولی که برای نفوس انسانی دارد (۵، ج: ۹، ص: ۱۴۰). اثبات وجود فی نفسه آن مختص الاهیات است که صدرالمتألهین براهین پنج‌گانه‌ای در اثبات ارباب انواع اقامه می‌کند، اما بحث از حیث وجودی که رب‌النوع انسانی برای نفوس انسانی دارد، مختص بحث معاد است که رجوع نفس انسانی از دنیا به آخرت (قوه به فعل) به افاضه‌ی اوست (۶، ص: ۳۲۹). نفس انسانی در ابتدا، بالقوه است و می‌تواند به فعلیت خارج شود. خروج از قوه به فعل نیازمند فاعل است. فاعل این حرکت جسم یا جسمانی نیست؛ زیرا که لازمه‌اش علّیت اخس (جسم مادی) برای اشرف (مجرد) است. نتیجه این‌که خارج‌کننده‌ی نفس

ناطقه‌ی انسانی از حالت قوه به فعلیت رب‌النوع انسانی است که بالفعل، واجد همه‌ی معقولات است.

دیگر این‌که گاهی معلومات انسانی در نزد او حاضر نیست، ولی می‌تواند آن‌ها را به یاد آورد. از این رو نفس انسانی دارای دو قوه‌ی حفظ و ادراک صورت‌های علمی است. لازمه‌ی ادراک، قوه و استعداد و حفظ با فعلیت همراه است. پس این دو، دو جهت متفاوت‌اند. حافظ صور معقول جسم یا جسمانی نیست؛ زیرا که از دیدگاه صدرالمتألهین جسم مادی، نه عالم و نه معلوم است. خداوند هم گرچه قیاض مطلق است، در هر نوعی از انواع واسطه‌ای از صور مجرد و جواهر عقلی است که مثل افلاطونی و ارباب انواع نامیده می‌شود؛ زیرا که مثل علم تفصیلی خداوند در مقام فعل است که ایجادکننده‌ی افراد مادی هر نوع و خارج‌کننده‌ی آن‌ها از قوه به فعلیت است. بنابراین ارباب انواع، ملائکه‌ی موکل در هر نوعی از انواع‌اند. رب‌النوع انسانی تکمیل‌کننده‌ی نفوس ناطقه‌ی انسانی است که در لسان شریعت جبرئیل و روح‌القدس نامیده شده است. از دیدگاه صدرالمتألهین الهام وحی به واسطه‌ی رب‌النوع انسانی است. از این رو ملاصدرا جبرئیل را به رب‌النوع انسانی تطبیق می‌دهد (۶، ص: ۳۳۰).

۱۴. عنقا، همان رب‌النوع انسانی

از دیدگاه عرفا (۳، ص: ۳۹) وجود عنقا قطعی است و شکی در آن نیست. همان‌طور که اینان در وجود بیضا که پرنده‌ای قدسی و مکانش کوه قاف است، تردیدی ندارند. ندای عنقا و بیضا تا انتهای درجات عالم ماده و ظلمت رسیده و به خواب‌رفتگان را بیدار می‌کند. از این رو انسان‌هایی را که در عالم ماده زندگی می‌کنند، با افاضه‌ی معقولات، از محسوس به معقول خارج می‌کنند. صدرالمتألهین عنقای مغرب، هویت مغربیه، غیب الغیوب و... را که در لسان عرفا آمده، با رب‌النوع انسانی تطبیق می‌دهد (۵، ج: ۹، صص: ۱۴۲ - ۱۴۳). البته باید توجه کرد که عنقا در اصطلاح عرفا احدیت ذاتیه است که در خفا مطلق است و علمی به آن تعلق نمی‌گیرد، اما از آن رو که رب‌النوع انسانی در قیاس با اکثریت افراد در نهایت خفا و بطون است و فقط افراد بسیار کمی به درک آن نائل می‌شوند، صدرالمتألهین آن را با عنقا تطبیق دهد. پس مقصود از خفا و بطون، خفا و بطون رب‌النوع انسانی است.

۱۵. مراتب ادراک در بحث معاد و نظریه‌ی مثل

کسانی که به حشر نفوس و اجساد آن گونه که در شریعت آمده، اعتقاد دارند، مقامات متفاوتی دارند (۵، ج: ۹، ص: ۱۷۱):

۱. مرتبه‌ی عوام اهل اسلام؛ به اعتقاد اینان، تمامی امور آخرت از جمله عذاب قبر، نکیر و منکر، مارها و عقارب و... امور محسوس و مادی‌اند که با چشم ظاهری دیده می‌شوند، ولی تا وقتی که انسان در دنیاست، خداوند اجازه‌ی رؤیت این امور را به سبب مصلحت و حکمتی که در نظر داشته، به انسان نداده است (۵، ج: ۹، ص: ۱۷۱).

۲. اموری که در آخرت واقع خواهد شد، مانند اموری است که انسان در خواب می‌بیند. همان گونه که اموری که انسان در خواب می‌بیند، صورت‌هایی خیالی‌اند که در خارج وجود ندارند. اموری که در آخرت واقع خواهد شد نیز، چنین است. مثلاً هنگامی که انسان در خواب می‌بیند که ماری او را نیش می‌زند، درد بسیار شدیدتری از نیش زدن مار در خارج احساس می‌کند. امور مؤلم و ملذّی که در آخرت واقع خواهد شد نیز، درد و لذت بسیار بیش‌تری از امور مادی دارد. صدرالمُتألّهین می‌گوید این قول مختار مشایین به ویژه ابن‌سیناست که از اثبات مجرد مرتبه‌ی خیال عاجزند (۵، ج: ۹، ص: ۱۷۲).

۳. صوری که در شریعت در باب معاد و قیامت ذکر شده، اشاره به صور عقلی و مفارقی است که در عالم عقول موجودند. افلاطون و اتباع او قائل‌اند که هر نوعی از انواع محسوس، مثل عقلی و صورت مفارقی در عالم عقلی دارد. بنابراین قول تمام اموری که در قیامت واقع خواهد شد، ناظر به مرتبه‌ی مثل افلاطونی است و بیانات شریعت کنایه‌ای از لذات و آلام عقلی است؛ نه این که لذت و الم جسمانی محسوس در آخرت وجود داشته باشد (۵، ج: ۹، ص: ۱۷۲).

صدرالمُتألّهین درباره‌ی این قول می‌گوید (۵، ج: ۹، ص: ۱۷۲): مشاهده‌ی ارباب انواع مختص به کَمَل و اهل الله است و مرتبه‌ی عوام اهل اسلام نیست که ادراکاتشان منحصر در ادراکات حسی است و علماً و عملاً راهی به سوی عالم عقول پیدا نکرده‌اند. پس طبق این قول، مرتبه‌ی اخروی اکثریت اهل آخرت مشخص نشده است.

شایان ذکر است که حشر نفوس و اجساد با توجه به ارباب انواعشان ناظر به وجود «لغیره» ارباب انواع برای نفوس انسانی است، اما بحث در باب وجود فی نفسه ارباب انواع، ناظر به براهین اثبات آن‌هاست. به بیان دیگر بحث از وجود فی نفسه ارباب انواع، ناظر به سفر سوم حکمت متعالیه و نحوه‌ی صدور کثرات از واحد حقیقی است؛ در حالی که بحث از وجودی که ارباب انواع به حشر نفوس و اجساد دارند، ناظر به سفر چهارم حکمت متعالیه و نحوه‌ی حشر تمام خلائق به سوی مبدأ حقیقی و واحد قَهّار است.

۴. اثبات حشر نفوس و اجساد. این قول مختار صدرالمتهین است که معاد روحانی و جسمانی است. از این رو تمام اموری که در شریعت به آن وعده یا از آن وعید داده شده، حقیقی اند (۵، ج: ۹، ص: ۱۷۴).

۱- ۳- ۱۵- مثل افلاطونی بودن، مآل افراد دارای ملکه‌ی علوم عقلی در عالم

از دیدگاه ملاصدرا عوالم وجودی منحصر در سه عالم است (۵، ج: ۹، ص: ۲۳۱):

۱. عالم طبیعت و ماده که مشمول تغییر و حرکت است؛
۲. عالم مثال که عالم صور مقداری و محسوس به حواس باطنی است؛ این عالم واسطه‌ی بین عالم ماده و عالم آخرت (عالم عقول صرفه) است.
۳. عالم عقل و صور مفارقه‌ی افلاطونی.

عالم ماده دائماً در حال تغییر و تبدل است؛ به خلاف دو عالم دیگر به خصوص عالم عقل که مرجع کاملین و معاد مقربین است. انسان حقیقی است که جامع تمام این عوالم سه‌گانه است و قوای ادراکی‌اش، هر یک، روزه‌ای به سوی عالمی از عوالم می‌باشد. مشاعر حسی او به عالم ماده، قوه‌ی خیالش به عالم مثال و نفس ناطقه‌ی او محاذی عالم عقول صرفه و مثل افلاطونی است. در ابتدا، نفس انسانی به تمامی این عوالم حالت بالقوه دارد و به تدریج، از قوه به فعل خارج می‌شود. حصول همه‌ی این مراتب در نفس انسانی به نحو تعاقبی است. هر کسی یکی از کمالات سه‌گانه‌ی حسی و خیالی و عقلی در او غلبه پیدا کرده باشد، بازگشت او در قیامت به سوی همان عالم خواهد بود. از این رو کسی که لذات حسی بر او غلبه کرده باشد، گرفتار عذاب الیم و غصه‌ی شدید خواهد شد؛ زیرا که بین ملکات وجودی او و عالم آخرت تناسبی نیست. کسانی که ملکات مثالی در آن‌ها غلبه کرده، بازگشت او به عالم مثال و جنت جسمانی خواهد بود. امور محسوسی که در آیات و روایات به آن‌ها اشاره شده، مربوط به همین مرتبه و مقام است و کسانی که علوم عقلی و ملکات حقیقی در نفوسشان رسوخ پیدا کرده، مآلشان به عالم صور مفارقه و مثل افلاطونی است. قبلاً آمد که علت فاعلی افراد هر نوع مادی، رب‌النوع آن است. پس واسطه در فیض به افراد مادی نیز رب‌النوع خواهد بود. از این رو مآل و معاد کاملین در علوم عقلی و راسخین در حکمت الهی، بنابر علت آن‌ها یعنی ارباب انواع و مثل افلاطونی است که از مجرای ارباب انواع به عالم عقول راه می‌یابند (۵، ج: ۹، ص: ۲۳۲).

۱۶. حشر حیوانات به سوی رب النوع

نفوس ناطقه یا به کمال عقلی رسیده‌اند یا این که در آن ناقص‌اند. نفوسی که به مقام عقل رسیده و از قوه به فعلیت خارج شده‌اند، با رب النوع انسانی اتحاد پیدا کرده و به سوی آن محشور خواهند شد. نفوس ناقص، یا مشتاق به کمال عقلی‌اند یا نه. نفوسی که مشتاق به کمال عقلی نبوده‌اند، در عالم برزخ و مثال محشور خواهند شد (۵، ج: ۹، ص: ۲۴۸). نفوس حیوانی هم اگر به حد خیال بالفعل رسیده و از مرتبه‌ی حس بالاتر رفته باشند، هنگام فساد، ابدانشان از بین نمی‌رود و با توجه به هیئات نفسانی و ملکاتشان، در عالم برزخ و مثال باقی خواهند بود. به بیان دیگر با توجه به این که رب النوع و مثل افلاطونی بر این نفوس احاطه دارد، به واسطه‌ی او، به سوی واحد حقیقی محشور خواهند شد؛ زیرا که هر نوعی از انواع حیوانات رب النوعی در آخرین مرتبه‌ی سلسله عقول طولی دارد که مبدأ و غایت آن‌هاست. پس هر نوع طبیعی به مبدأ غائی و فاعلی خویش متصل خواهد بود. شایان ذکر است که بعد از عقول عرضی عقل دیگری وجود ندارد و بعضی اشرف از بعضی دیگرند. شرافت بعضی انواع مادی از بعضی دیگر نیز از همین رو است. بین بعضی از این عقول و معلول طبیعی‌شان، به سبب غایت نزولی که دارند، نفسی واسطه نیست. بنابراین حکم این ارباب انواع، حکم نفوس مباشر اجسام خواهد بود، اما این عقول نسبت ابداع و ایجاد به اجسام طبیعی دارند؛ به خلاف نفوس که نسبت تدبیر و تصرف دارند. بین برخی ارباب انواع و معلول‌های طبیعی‌شان نیز نفس دیگری واسطه است. رب النوع انسانی در نهایت شرافت است و در مرتبه‌ی بعد ارباب انواع حیوانات با اختلاف مراتبی که دارند و در آخر ارباب انواع نفوس نباتی است که شرافت وجودی کمتری از حیوانی و انسانی دارند.

حاصل مطلب این که نفوس حیوانی که به حد خیال بالفعل رسیده‌اند، با همین هویت شخصی به سمت رب النوع‌شان محشور خواهند شد، اما نفوس حیوانی که فقط حساس‌اند و دارای قوه‌ی خیال و حفظ نباشند، به سوی رب النوع خویش محشور می‌شوند. فرق این است که بعد از فساد ابدانشان، به سبب نبود نفس خیالی بالفعل مشمول کون و فساد می‌شوند و از بین می‌روند. با وجود این، رب النوع‌شان به نحو وحدت و بساطت، جامع جمیع کمالات آن‌ها و محشور حقیقی است و مانند قوای حسی ظاهری بدن انسان از بین خواهند رفت. با وجود این همه‌ی قوا به نحو وحدت و بساطت، در مقام نفس انسانی وجود دارد. از این رو در مقام ذات نفس، حس بینایی، بویایی، لامسه و... به نحو وحدت و بساطت (و نه به نحو کثرت و تفصیل) وجود دارد (۵، ج: ۹، ص: ۲۴۹).

صدرالمتألهین در این بحث به چند نکته‌ی مهم و اساسی در باب ارباب انواع اشاره

می‌کند:

۱. هر نوعی از انواع، خواه حیوانی یا نباتی، دارای رب‌النوع و مثال افلاطونی است. از این رو به این سؤال پاسخ داده می‌شود که چه چیزهایی دارای مثال هستند. اگر سؤال شود که اشیای پست چگونه در عالم مجرد موجودند، جواب این است که این اشیا نه به نحو خساست و کثرت، بلکه به نحو وحدت و بساطت در عالم عقل موجودند. به بیان دیگر رب‌النوع هر نوعی از انواع، نورانی است نه ظلمانی.

۲. شرافت و خست افراد طبیعی حاکی از شرافت و خست ارباب انواع آن‌هاست. مثلاً از آن رو که نوع انسانی بر تمامی انواع شرافت وجودی دارد، رب‌النوع انسانی نیز اشرف از سایر ارباب انواع است. از آن رو که رب‌النوع انسانی بر سایر ارباب انواع شرافت دارد، نوع انسانی نیز چنین حالتی به سایر انواع طبیعی دارد. مقصود از شرافت و خست در این بحث، علیت نیست؛ زیرا گاهی مقصود از شدت و ضعف علیت است. مثلاً عقل اول از عقل دوم شدت وجودی دارد؛ یعنی علت آن است، ولی شدت و ضعف بین ارباب انواع به معنای علیت نیست؛ زیرا که هیچ یک نسبت علیت به دیگری ندارد و همگی معلول عقول بالاترند.

۳. رجوع هر نوعی از انواع طبیعی به سوی رب‌النوع خود خواهد بود؛ چه در اجسام طبیعی، چه در حیواناتی که به مقام خیال بالفعل رسیده یا حیواناتی که فقط در مقام حس مانده‌اند. همچنین نفوس ناطقه‌ی انسانی محشور به سمت رب‌النوع انسانی خواهند بود؛ زیرا که رب‌النوع علت و واسطه‌ی فیض به افراد طبیعی هر نوع از انواع است.

۱۷. نتیجه‌گیری

مباحث حکمت متعالیه در باب نظریه‌ی مثل به سه بخش تقسیم می‌شود: ۱. پاسخ‌گویی به تأویلات و اشکالات فیلسوفان دیگر؛ ۲. اقامه‌ی براهین پنج‌گانه در اثبات ارباب انواع؛ ۳. جایگاه نظریه‌ی مثل در حکمت متعالیه. در پژوهش حاضر سعی در تبیین و بررسی این قسمت شده است. در بحث وجود ذهنی، ملاصدرا علوم حسی و خیالی را به تجلی نفس ناطقه و صورت‌های عقلی را، به اضافه‌ی اشراقی رب‌النوع نسبت به نفس انسانی می‌داند. هر کمال و جمالی که در جهان طبیعت موجود است، ظل و تمثیلی از ارباب انواع است. مثل افلاطونی از صقع ربوبی است و از جمله ماسوی الله نیست؛ زیرا که مستغرق در جمال و کمال الهی‌اند. ابن سینا اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال را منکر است، اما صدرالمتألهین معتقد است وجود بسیط و رب‌النوع جامع تمام کمالات مادون خویش است و نفس هنگام اتحاد با رب‌النوع انسانی وجود رابط نسبت به اوست. مثل افلاطونی کلی هستند، اما نه کلی مفهومی؛ بلکه کلی وجودی و احاطه‌ی علت بر معلول. شیخ اشراق در اثبات ارباب انواع منکر صورت نوعیه است، ولی از دیدگاه ملاصدرا اثبات

ارباب انواع منافاتی با اثبات صورت نوعیه ندارد. مثل افلاطونی غایت افراد مادی خویش است، حادث زمانی نیست و علم فعلی خداوند است. ارباب انواع اسمای کونی الاهی و خیراتی هستند که شروری در آنها نیست. صدرالمتألهین عنقا را همان رب النوع و حشر نفوس ناطقه را به سوی آنها می‌داند. از سوی دیگر موجوداتی که دارای حشر مستقل نیستند، به واسطه‌ی رب النوع محشورند.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۵)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، حسن حسن‌زاده‌ی آملی، قم: بوستان کتاب.
۲. ———، *الاشارات و التنبیهات*، (۱۳۷۹)، الخاتمی، جلد سوم، تهران: الکتب؛ حیدری.
۳. جامی، عبدالرحمان، (۱۳۸۱)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، ویلیام چیتیک، چاپ دوم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار شیخ اشراق*، هانری کربن، جلد اول و دوم، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۸۳)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ابراهیم امینی و فتح‌الله امید، جلد اول تا هفتم و نهم، چاپ دوم، تهران: حیدری.
۶. ———، (۱۳۸۲)، *شواهد الربوبیه*، سیدجلال‌الدین آشتیانی، جلد اول، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
۷. ———، (۱۳۶۴)، *تفسیر القرآن*، محسن بیدارفر، جلد دوم، قم: بیدار.
۸. ———، (۱۴۱۹)، *مفاتیح الغیب*، محمد خواجوی، جلد اول، بیروت: تاریخ العرب.
۹. سبزواری، ملاهادی، (۱۴۲۲)، *شرح المنظومه*، حسن‌زاده‌ی آملی، جلد پنجم، قم: ناب.
۱۰. صائن‌الدین، علی بن محمد الترمذی، (۱۳۷۸)، *شرح فصوص الحکم*، محسن بیدارفر، جلد اول، قم: بیدار.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۲۳)، *نهایه الحکمه*، عباس‌علی زارعی سبزواری، قم: النشر الاسلامی رازی، عمر، (۱۴۲۹)، *المباحث المشرقیه*، محمد المعتمد بالله بغدادی، جلد اول و دوم، چاپ دوم، بیروت: ذوی القربی.
۱۳. فارابی، ابونصر، بی‌تا، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، الدكتور البیر نصری، بیروت: دارالمشرق.

۱۴. الدوانی، ملا جلال الدین، (۱۴۱۱)، *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*، سیداحمد توپسرکانی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۵. میرداماد، (۱۳۶۷)، *القبسات*، مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.