

متافیزیک ارسطو و ابن سینا در تقابل با دیدگاه مُثُل

محمد علی تیوای*

چکیده

بنا بر متافیزیک افلاطون، اعتقاد بر این است که برای هر یک از انواع موجود در عالم ماده، فردی نوری مجرد عقلانی مستقل قائم به ذات در عالم مجردات موجود است که مدبّر انواع مادی خود می‌باشد. در واقع، افلاطون با ارائه‌ی این دیدگاه، به دنبال آن بود که بتواند باور به عنصر بقا و پایداری و به تبع آن، شناخت یقینی نسبت به اشیا را موجه نماید. دیدگاه مُثُل در تقابل با متافیزیک ارسطو و ابن سینا، غیرمبرهن و غیرمنطقی شناخته شده است.

نگارنده در صدد آن است که ضمن ترسیم ساختار کلی دیدگاه مثل و بیان براهین ارائه‌شده در نفی و اثبات این دیدگاه، با ارزیابی تقابل دو نظام متافیزیکی (متافیزیک ارسطو - ابن سینا و متافیزیک افلاطونی) نشان دهد که تا چه اندازه متافیزیک افلاطون در تقابل با متافیزیک ارسطو و ابن سینا، قادر به اثبات عالمی مافوق جهان محسوس می‌باشد. در پایان مقاله نیز اشاره‌ای کوتاه به یک فرضیه داریم که می‌تواند با روی‌کردی میان‌رشته‌ای در ایجاد سازگاری و تمرکز میان فلسفه و دیگر علوم، نقش شایان توجه‌ای داشته باشد.

واژه‌های کلیدی: ۱- مُثُل، ۲- متافیزیک ارسطو - ابن سینا، ۳- افلاطون.

۱. مقدمه

افلاطون معتقد است که برای هر یک از انواع موجود در عالم ماده، فردی نوری مجرد عقلانی مستقل (خارج از اشیای مادی) در عالم عقول است که امور انواع مادی خود را سامان می‌دهد. انواع مادی برای اتصال به مثال راستین (مدبّر) خود، دائماً در حرکت‌اند و غایت وجودی و نهایت سیر کمالی آن‌ها رسیدن به موطن و قلمرو اصلی خود (عالم مثل) است.^۱

«نظریه‌ی مثل»^۲ که برای تبیین عنصر بقا و پایداری در موجودات، توجیه خطاناپذیری معرفت حقیقی^۳ و تعلقش به کلیات (مثل) ارائه شده است، در طول تاریخ، بازتاب‌های متفاوتی را در میان موافقان و مخالفان آن به همراه داشته است و اگرچه برای پاسخ‌گویی به پاره‌ای از پرسش‌های فلسفی - متافیزیکی طرح شده بود، ابهاماتی نیز به همراه داشته است، به گونه‌ای که نه تنها خودِ معرکه‌ی آرای مختلف فلسفی گشته، حتی تقابل آرای فیلسوفان را در این موضوع، به روشنی می‌توان مشاهده کرد.

دیدگاه مثل از نگاه ابن سینا به شدت تحقیر شده است^۴، اما شیخ اشراق و صدرالمتألهین حتی در اثبات آن، براهینی نیز اقامه کرده‌اند. البته برای فهم بهتر زیربنای فلسفه و متافیزیک افلاطون (دیدگاه مثل) و داوری درباره‌ی تفسیرهای مختلفی که از آن شده است، مراجعه به بیان خود افلاطون در آثارش ضرورت دارد.

۲. بازخوانی لفظ «مثل» در آثار افلاطون

لفظی که ما آن را «مثل» می‌خوانیم در نوشته‌های افلاطون به «ایده»^۵ معروف است. البته واژه‌ی «معنا»^۶ هم با همین مفهوم در رساله‌ی میهمانی او به کار رفته است (۱۲، ص: ۳۳۸).

از نظر زبان‌شناختی، در خصوص مفهوم «ایده»، می‌توان دو نظر ارائه کرد:

۱. فیثاغوریان نخستین کسانی بودند که کلمه‌ی ایده را به معنی «آخرین حقیقت چیزها» به کار برده‌اند، اما معنایی که افلاطون در نوشته‌های بعدی خود، این لفظ را در آن به کار برده است با این معنای فیثاغورثی هم تفاوت دارد و لازم است که برای فهم منظور وی از این لفظ، به محاورات او مراجعه شود (۱۶، ص: ۳۸۰).

۲. «ایده» در زبان یونانی، به معنای شکل^۷، دیده‌شدنی، منظره و تصویر است و پیش از افلاطون، به‌ویژه در نوشته‌های فیثاغورث و پیروانش، گزنوفانس^۸، آنکساگوراس^۹، امپیدوکلس^{۱۰} و دیگران نیز به همین معنی به کار رفته است. افلاطون هم در نخستین نوشته‌های خود، این لفظ را به همین معنا به کار برده است، ولی در آثار بعدی، لفظ «استوقس»^{۱۱} را معادل آن وضع کرده و از کلمه‌ی «ایده» معنای جدیدی را اراده کرده است^{۱۲}، به گونه‌ای که کارل یاسپرس^{۱۳} در کتاب خود، *افلاطون*، گفته است: «برای این که بدانیم «ایده» چیست و جهان ایده‌ها به چه اندازه است و حدود آن تا کجاست، مراجعه به رساله‌های افلاطون لازم است و چنان که اصطلاحات و اشارات مختلفی را که افلاطون در این باره به کار برده است جمع‌آوری کنیم، تصویر گیج‌کننده‌ای به دست می‌آید». افلاطون برای وصف ایده اصطلاحاتی مانند: ۱. «صورت، اصلی، شکل، نوع، ماهیت و وحدت»، ۲.

«خود آن چیز»، «نمود»، «خود زیبایی، خود اسب»، «به خودی خود» و ۳. «باشنده، باشنده‌ی حقیقی»، گاهی هم مفرد به جای جمع، مانند «اسب در برابر اسب‌ها، و زیبا در برابر چیزهای زیبا و هستی به جای چیزهای باشنده» را به کار می‌برد (۲۷، ص: ۹۲). باید متذکر شد که:

۱. در متون رایج اسلامی، کلمه‌ی «ایده» به «مثل» ترجمه شده است و شاید بتوان گفت که واژه‌ی مثل ترجمه‌ای مناسب برای لفظ ایده (در زبان یونانی) نیست؛ زیرا واژه‌ی «مثل» جمع «مثال» است و مثال به معنای «تصویر و عکس، سایه، شبیه» است و افلاطون لفظ ایده را برای این معنا به کار نبرده است، بلکه وی برای این معنا، لفظ ایکونوس^{۱۴} را به کار برده است.

۲. در هنگام کاربرد این واژه، باید توجه داشت که واژه‌ی مثال در کاربرد عام، مفهومی ذهنی دارد، درحالی‌که افلاطون برای آن، وجود مستقل^{۱۵} عینی (خارجی) قائل بود.

۳. سبب راه‌یابی افلاطون به دیدگاه مثل

با مراجعه به آثار افلاطون، همچون *فایدون*، *فایدروس*، *تئیتوس*، *تیمائوس* و *جمهوری*، می‌توان دو سبب اصلی را که باعث شد وی به این دیدگاه روی آورد استنباط کرد:

۱. به دلیل مواجهه با مقوله‌ی خلود نفس و علیت طبیعی، اندیشه‌ی مثل به ذهن افلاطون راه یافته است و از این رو، در رساله‌ی *فایدون*، قول به مثل و بهره‌مندی از مثل را به‌منزله‌ی فرضیه‌ای برای حل آن دو مسأله به کار می‌برد.

۲. افلاطون برای حل شبهاتی که زنون درباره‌ی کثرت و وحدت مطرح کرده بود (و از ره‌گذر این‌که چگونه ممکن است شیئی هم واحد باشد و هم کثیر)، دیدگاه مثل را ارائه کرد، «بدین ترتیب که واحد و کثیر جدا از خود شیء وجود دارد و شیء در یک حال، هم از مثال واحد و هم از مثال کثیر برخوردار است»^{۱۵} (۱۴، ص: ۱۶۰).

۴. کارکردهای معرفت‌شناختی دیدگاه مثل

۱. نظریه‌ی تذکار: به دلیل آن‌که افلاطون کلیات (مُثُل) را خارج از ذهن انسان و مستقل از آن می‌دانست، در بحث معرفت‌شناسی، به نظریه‌ی تذکار (یادآوری) قائل شد که بر اساس آن، نفس پیش از اتحاد با بدن (در قلمرو متعالی خود)، مجردات معقول و ثابت مُثُل (کلیات) را مشاهده کرده و از این رو، تحصیل معرفت در واقع، همان یادآوری کلیاتی است که نفس در وجود قبلی‌اش آن‌ها را مشاهده کرده است (۲۷، ج: ۱، صص: ۱۷۳ - ۱۷۵ و ۲۰۱ - ۲۰۲). به عبارت دیگر، او معتقد بود که روح و نفس آدمی، فارغ از حس و

محسوسات، به دیدار صور و معانی اشیا نایل گشته، از این رو، می‌تواند بر جزئیات حکم کند. این همان جنبه‌ی پیشین علم است، که تذکار هم نامیده می‌شود و پدیده‌ی علم را سبب می‌گردد. او بر این باور بود که نفس انسان قبل از تعلق به جسم، از حقایق عالم ماده آگاه بوده است. آن‌گاه که تن را آشیانه ساخت و بر آن وارد شد، با انفعال و تأثیری که از طریق حواس، به مثابه‌ی ابزار، برایش پیش می‌آید، دانسته‌های پیشین را به یاد می‌آورد و از این طریق، از موجودات مادی آگاه می‌شود. او در توجیه علت خطا هم می‌گوید که جسم مانع شناخت حقیقت است، ولی روح، فی حدّ ذاته، عقل محض است و با تأمل در حقیقت اشیا و اتصال به حقیقت اشیا، از علم حقیقی برخوردار می‌گردد، اما به اعتبار اتحادی که با جسم دارد، ناگزیر از کسب معرفت از طریق حواس است و چون حواس از درک حقیقت ناتوانند، روح دچار خطا و لغزش می‌گردد.

با این بیان افلاطون، تفاوت ادراک عقلی و ادراک حسی نیز به خوبی آشکار می‌شود. بنا بر باور او، همان‌گونه که چشم اشیا را در معرض نور خورشید (در روشنائی) می‌بیند ولی در تاریکی نمی‌بیند، نفس نیز آن‌گاه که به اشیا برخوردار از نور حقیقت توجه کند (اتصال به حقیقت اشیا) و به واسطه‌ی حواس با آن‌ها مواجه شود، تنها شبه و سایه‌ای از آن‌ها را یافته، حقیقت آن‌ها را نمی‌یابد. پس در واقع، برای راه یافتن به شناخت حقیقی شیء، فقط باید به حقیقت معقول (مثال) آن توسل جست (۱۵، صص: ۴۹۲ - ۴۹۴).

۲. علم خداوند به اشیا: از نگاه افلاطون، ملاک علم تفصیلی خداوند به اشیا، قبل از ایجاد و تحقق عینی و خارجی آن‌ها در عالم ماده، در واقع، همان علم به حقیقت (مثال) آن‌هاست. این مثال می‌بایست حقیقتی باشد که وجود مستقل خارجی داشته باشد و معقول (مجرد تام) باشد. به عبارت دیگر، چون حقیقت هر شیء قبل از این‌که آن شیء وجود مادی خارجی و محسوس پیدا کند، دارای وجود معقول است، خداوند به آن شیء، قبل از وجود مادی اش علم دارد و از این طریق، آن شیء را شناسایی می‌کند.

البته ممکن است این سؤال مطرح شود که در صورت پذیرفتن کارکرد دوم، دچار دو محذور فلسفی می‌شویم:

الف) علم ذاتی پیشین تفصیلی خداوند به اشیا خدشه‌دار می‌شود؛ ب) تسلسل محال لازم می‌آید؛ اما در پاسخ می‌توان گفت که اگر فرض کنیم که صادر شدن اشیا از خداوند منوط به علم تفصیلی پیشین خداوند به آن‌هاست (به شرطی که اشیا را به صورت بالقوه برای خداوند، معلوم بدانیم) و اگر بپذیریم که صادر شدن مثال‌های اشیا از سوی خداوند، نیاز به علم تفصیلی پیشین خداوند به آن‌ها ندارد (به شرطی که مثل را به صورت بالفعل معلوم برای خدا بدانیم)، مشکل تسلسل برطرف می‌شود و همچنین لازم نیست که خداوند

ذاتاً به مثال‌های اشیا، قبل از ایجادشان (علم تفصیلی پیشین) علم تفصیلی داشته باشد، بلکه داشتن علم اجمالی پیشین ذاتی به آن‌ها (علم اجمالی در عین کشف تفصیلی) کافی می‌باشد.

۵. برداشت ابن سینا از چگونگی راه‌یابی افلاطون به دیدگاه مثل

ابن سینا در توجیه سبب ورود افلاطون به بحث مُثُل، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا اساساً مفاهیم ذهنی ما برگرفته از چیزی است یا نه؟ به گمان وی، افلاطون با مجموعه‌ای از تصورات روبه‌رو بوده است که بعضی جزئی و بعضی کلی بودند و اگر تصورات جزئی بدون منشأ و مبدأ نمی‌توانستند باشند، تصورات کلی نیز باید چنین می‌بودند، درحالی‌که ممکن بود بتوانیم همانند ارسطو، فرایند کلی‌سازی را به ذهن نسبت بدهیم، نه این‌که لزوماً برای کلی، هم‌چون جزئی، منشأ خارجی قائل شویم.^{۱۶} در هر حال، به گمان افلاطون، چون ذهن ما غیر از تصویری که به طور نمونه از انسان‌های عینی (خارجی) طبیعت دارد، تصویری نیز از انسان کلی دارد، پس با این فرض، می‌توان گفت که یک انسان کلی، بما هو کلی، هم در خارج وجود دارد و هم در ذهن ما (ذهن ما وقتی که آن انسانی کلی را تصور می‌کند، نقشی به صورت انسان کلی در آن پیدا می‌شود).

۶. جایگاه دیدگاه مثل در نظام افلاطونی

دیدگاه مثل در واقع، ترسیم‌کننده‌ی زیربنای ساختار متافیزیک افلاطون است و هرچند که ردّ پای دیدگاه مثل در بسیاری از آثار وی دیده می‌شود، به‌طور خاص، در دو رساله‌ی *تئتئوس* و *جمهوری*، طرح جدی دیدگاه مثل با دو رویکرد منفی و مثبت از سوی وی مشاهده می‌شود. او در رساله‌ی *تئتئوس*، با ردّ نظریه‌ی معروف پروتاگوراس^{۱۷}، رویکرد منفی خود را در خصوص ادراک حسی به رساله‌ی *جمهوری* پیوند می‌زند که در آن، رویکرد مثبت خود را مطرح می‌کند. اعتقاد به وجود واقعی معرفت و موضوعی حقیقی برای آن، به‌مثابه‌ی دو اصل برگرفته از دو قلمروی اصلی، یعنی «ماهیت خود معرفت» و «ماهیت آنچه که معرفت نسبت به آن واقع می‌شود» آغاز ورود جدی وی به بحث مثل می‌باشد؛ زیرا معرفت بدون موضوع برای وی قبول‌کردنی نبود^{۱۸} و تفسیر عینیت در شناخت به مفاهیم - معنایی که زاییده‌ی فلسفه‌ی کانت می‌باشد - اساساً معنا نداشت، بلکه مراد از عینیت، همان مطابقت ذهن با عالم خارج بود. او برای معرفت حقیقی، دو شرط ضروری در نظر گرفت: یکی خطاناپذیری و دیگری داشتن موضوعی پایدار.^{۱۹} با ملاحظه‌ی این دو شرط از نگاه وی، نه ادراک حسی می‌توانست معرفت حقیقی باشد و نه این عالم محسوس

می‌توانست موضوع معرفت حقیقی باشد، زیرا افلاطون عالم محسوس را عالمی ناپایدار می‌دانست.

از نظر افلاطون، ادراک حسی نه‌تنها تمام معرفت نیست، بلکه حتی در قلمرو خودش نیز معرفت نیست (۲۷، ص: ۲۰۷)؛ زیرا ما حقایقی داریم که این حقایق هرگز نمی‌توانند موضوع ادراک حسی باشند، مفاهیمی چون استدلال‌های ریاضی. به گمان افلاطون، حتی در امور محسوس نیز سر و کار ما پیوسته با امر محسوس (بما هو محسوس) نیست؛ زیرا اولاً ما درباره‌ی امور محسوس حکم می‌کنیم، که بی‌تردید این حکم، خود، دیگر امری محسوس نیست، بلکه فعالیتی ذهنی (معقول) است، ثانیاً یادآوری خطاهای حس به وسیله‌ی عقل هم، خود، در محدوده‌ی امور محسوس، فعالیتی ذهنی است.

از نظر افلاطون، آنچه حس درک می‌کند نمی‌تواند موضوع معرفت حقیقی باشد؛ «زیرا معرفت درباره‌ی چیزی است که هست (یعنی درباره‌ی پایداری)، در صورتی که نمی‌توان گفت چیزهایی را که حس درک می‌کند هستند، بلکه آن‌ها فقط می‌شوند (محسوس بودن یعنی پیوسته شدن، یعنی تغییر). چیزهایی را که حس درک می‌کند البته موضوع ادراک حسی هستند، ولی ذهن نمی‌پذیرد که این‌ها بتوانند موضوع معرفت حقیقی باشند» (۲۷، ص: ۲۰۸). بنابراین به خوبی مشاهده می‌شود که عالم مثل از نگاه افلاطون، باید عالمی باشد که فقط با عنصر «پایداری و بقا» شناخته شود و هیچ‌گونه «شدن و ناپایداری» نباید در آن مطرح باشد. پس ماده و محسوس، چون در حال شدن و تغییر است، موضوعی اعتمادکردنی در فرایند شناخت نیست و باید متوسل به حقیقت پایدار (مثال معقول) آن شد.

۷. تلاقی متافیزیک افلاطون با اخلاق

آیا می‌توان گفت که افلاطون به دنبال یافتن پاسخ برای مسائلی همچون جاودانه بودن نفس، وحدت، کثرت و علیت طبیعی بوده که دیدگاه مثل را مطرح کرده است؟ حقیقت آن است که خود مسأله‌ی «شناخت» برای او مهم‌تر از هر چیز دیگری بوده است؛ زیرا (به ویژه در استفاده از این دیدگاه برای توجیه مطلوب‌های اخلاقی خود) به گمان وی، این شناخت خیر است که مانع رفتار شرارت‌آمیز می‌شود و «داشتن زندگی سعادت‌مندانه در گرو داشتن دانش و شناخت حقیقی می‌باشد» (۲۸، ص: ۱۰).

بنابراین با این فرض که: ۱. اگر آدمی خیر و شر را بشناسد، هرگز خلاف اخلاق رفتار نخواهد کرد و ۲. با این اعتقاد که فقط یک نوع زندگی خوب برای همه‌ی آدمیان وجود دارد، شناخت حقیقی جایگاه خود را در عمل و اندیشه‌ی افلاطونی باز می‌نماید. بنابراین

برای او، شناخت حقیقت هر چیزی (به ویژه وقتی که پای عمل به میان می‌آید) می‌بایست مهم‌تر از هر چیز دیگری باشد؛ زیرا خیر یا مثال خیر، که از اصول اولیه‌ی هستی در تفسیر علیت به کار می‌آید و یا جاودانگی نفس هم که دارای مفهومی کلیدی در نظام افلاطونی است، از ره‌گذر شناخت خیر یا مثال خیر حاصل می‌شود. بنابراین این گفته‌ی یاسپرس که «افلاطون از آغاز کار، در جست‌وجوی آن مرحله‌ی نهایی بوده است که فقط شناختن آن به هر اندیشه و رفتاری معنا می‌بخشد» (۲۹، ص: ۸۲) اثبات‌کننده‌ی این مطلب است که دغدغه‌ی اصلی افلاطون به یک معنا، شناخت حقیقی و به یک معنا، اخلاق بوده است؛ زیرا به گمان وی، میان معرفت، فضیلت و سعادت، رابطه‌ای تنگاتنگ برقرار است و اگر چنین است، بی‌تردید درک ماهیت حقیقی خیر و امکان رسیدن به آن می‌بایست دغدغه‌ای جدی برای او بوده باشد (۲۹، ص: ۸۶). از نظر او، درک خیر مانند رسیدن به خود خورشید است و هرچند ما خود خورشید را نمی‌توانیم (به طور مستقیم) ببینیم، می‌توانیم همه‌چیز را در پرتوی روشنایی آن (غیر مستقیم) ببینیم و شناخت حقیقی و در خور اعتماد در واقع، خویشاوند «خیر» است (۲۹، ص: ۸۷)، که البته این مطلب به روشنی، گویای تلاقی متافیزیک (جهان معنا) با اخلاق در اندیشه‌ی افلاطون می‌باشد.^{۲۰}

از نگاه افلاطون، خیر، نه‌تنها به اشیا، قابلیت شناخته شدن می‌بخشد، بلکه علت ماهیت و هستی آن‌هاست، بی‌آن‌که خود هستی باشد^{۲۱} و آنچه در روشنایی خیر به آن می‌توان اندیشید همان است که «مثل» یا «صور» نامیده می‌شود: صوری که اندیشه‌ی ما در یک شناخت یقینی و حقیقی، ریشه در آن دارد؛ صوری جاودان و فراتر از هر «شدنی» که افلاطون از آن‌ها گاهی با تعبیر «خود برابری و نابرابری، خود عدل، خود زیبایی، خود تخت، خود میز» یاد می‌کند (۲۹، ص: ۸۸) و از آن‌ها جهان ایده‌های نامتغیر، فسادناپذیر و نهان از چشم را اراده می‌کند که فقط با اندیشیدن می‌توان آن‌ها را دریافت (در مقابل جهانی که پیوسته در حرکت، جنبش و شدن است، جهانی که فناپذیر و فاسدشدنی است).

افلاطون در رساله‌ی *فایدروس*، از جهانی نام می‌برد که «ایده‌ها» یا «مثل» هستی راستین خود را دارند. از این جهان به «جهان اندیشه‌ها» یا «ماورای آسمان» تعبیر می‌شود، که در صورت راه‌یابی به آن، «خود حقیقت»، «خود زیبایی» و «خود هر چیز» (مثال و بود حقیقی هر واقعیتی) در برابر چشمان آدمی نمایان می‌گردد و در آن صورت است که می‌توان دریافت که سعادت یا لذتی برتر از ملاقات «خود چیزها» نیست (۱۲، ص: ۱۳۹).

مثل افلاطونی، که با ویژگی‌های کلیت، معقولیت و عینیت شناخته می‌شوند، همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، در عالمی جدا از اشیا محسوس تصور می‌شوند و به این معنا به کلی مفارق‌اند و در «جایگاه آسمانی خود، از یک‌دیگر جدا و در ذهن هر اندیشمندی نیز

به صورت مجزا وجود دارد». اما با این وجود، فراموش نکنیم که یکی دیگر از دلایل افلاطون در طرح دیدگاه مثل، توجیه علیت طبیعی بود. بنابراین افلاطون می‌بایست نسبت این عالم محسوس را با آن عالم توضیح می‌داد. از نگاه او، «اشیای محسوس روگرفت‌های واقعیت‌های کلی (بهره‌مند از واقعیت‌های کلی) هستند» (۲۷، ص: ۲۳۳). البته باید اعتراف نمود که نحوه‌ی بهره‌مندی موجودات فانی (طبیعت) از موجودات باقی (همچون مثل) خود از موضوع‌های پیچیده‌ی متافیزیکی است که لازم است درباره‌ی آن تحقیق‌های گسترده انجام شود.

۸. نقدهای وارد شده به دیدگاه مثل

۸.۱. نقدهای خود افلاطون

افلاطون به مدد واژه‌ی «بهره‌مندی» یا «روگرفت»، که فرآیند تکثیر را تداعی می‌کند، هم علیت طبیعی را توجیه کرده است و هم پیدایش کثرت‌های افراد یک نوع را. او همچنین با طرح دیدگاه مثل، جایی برای توجیه وجود قبلی نفس باز می‌کند. اما این که اساساً تا چه اندازه موفق به رسیدن به چنین اهدافی می‌شود و یا تا چه اندازه با طرح این دیدگاه، انتظارات عقلی و فیلسوفانه‌ی مخاطبینش را پاسخ می‌گوید محل تردید است. شاید نخستین کسی که متوجه کاستی‌های این دیدگاه شده است خود افلاطون باشد، زیرا وی در رساله‌ی معروف پارمنوس، دیدگاه خود را به چالش کشیده، به گوشه‌ای از کاستی‌های آن در توجیه مسائل فلسفی اشاره می‌کند.^{۲۲} برای نمونه، اگر قرار است توجیه پیدایی اشیای محسوس یا به عبارتی، گوهر و اصل اشیای محسوس باشد، باید به ازای هر موجودی، حتی نوع آن، مثالی وجود داشته باشد که این اشیا در فرایند صنع (دمیورژ) بر طبق آن الگوها ساخته شده باشند.^{۲۳} از طرفی، در جمع اشیای این عالم، موجوداتی همچون گل، مو و ...^{۲۴} هم وجود دارند که یا باید برای آن‌ها هم مثل اصیل و جادوانه قائل شد (که تعالی مثل^{۲۵} را مخدوش می‌کنند) و یا باید از اصل، وجود مثل را برای آن‌ها انکار کرد و به وجود امر بی‌مثال اعتراف نمود، که پذیرش عقیده‌ی اخیر هم کارآمدی دیدگاه مثل را در توجیه علیت طبیعی با مشکل روبه‌رو می‌کند، زیرا باید پاسخ‌گوی این مطلب باشد که موجودات فاقد مثال از کجا آمده‌اند یا شناخت یقینی اموری از این قبیل چگونه ممکن است و اگر نفس در وجود قبلی خود، آن‌ها را شهود نکرده است - به دلیل این که اساساً آن‌ها در عالم مثل نبوده‌اند تا شهود شوند - چگونه یادآوری یا علم اساساً ممکن است؟^{۲۶}

۸.۲. انتقادهای کلی ارسطو

بعضی از ادعاهای ارسطو در ردّ مثل عبارت‌اند از:

۱. هیچ مثال مفارقی وجود ندارد و کلیات جوهر به حساب نمی‌آیند (۱۱، فصل: زتا). ارسطو معتقد است که اگر کلی جوهر باشد، یا باید جوهر همه‌ی تک چیزها^{۲۷} باشد یا جوهر هیچ چیز نباشد، زیرا کلی مشترک است. یعنی کلی به چیزی گفته می‌شود که به بسیاری از چیزها تعلق دارد. به علاوه، جوهر بر موضوعی حمل نمی‌شود، اما کلی همواره به‌مثابه‌ی محمول^{۲۸} (مشترک) ظاهر می‌شود که نه بر «این»^{۲۹} (چیز)، بلکه بر «چنین»^{۳۰} (چیزها) نیز حمل می‌شود.

۲. مثل مفارق افلاطون نمی‌توانند علل واقعی جهان محسوس و منشأ آغاز حرکت^{۳۱} در جهان باشند. اما در رساله‌ی *فایدون*^{۳۲}، گفته می‌شود که مثل هم علل وجود^{۳۳} و هم علل به وجود آمدن^{۳۴} اشیانند. با وجود این، حتی اگر هم مثل وجود داشته باشند، باز هیچ چیز پدید نمی‌آید، مگر این‌که چیزی اشیا را به حرکت درآورد و به تبع آن، چیزهای گوناگون دیگر، از قبیل خانه و انگشتر، پدید آیند، که بنابر عقیده‌ی افلاطون، مثالی برای آن‌ها وجود ندارد. بنابراین روشن است که حتی چیزهایی هم که او برای آن‌ها قائل به مثل است ممکن است هم هست باشند^{۳۵} و هم به وجود آیند درست به‌واسطه‌ی همان عللی که برای چیزهایی مثل خانه و انگشتر یافت می‌شود، نه به‌واسطه‌ی مثل (۱۱، فصل: مو^{۳۶}). بنا بر این استدلال، ارسطو نتیجه می‌گیرد که هیچ مثال مفارقی وجود ندارد و کلیات جوهر به حساب نمی‌آیند.

به گمان ارسطو، اگر اولاً این دیدگاه برای پی‌ریزی شناخت حقیقی از اشیا پیشنهاد شده باشد، عملاً این مقصود را برآورده نمی‌سازد و ثانیاً اگر برای توجیه علیت طبیعی طرح شده باشد، آن مقصود را هم برآورده نمی‌سازد. او با اعتقاد به نبود پیشین نفس (که یکی از مواضع اختلافی وی با افلاطون نیز می‌باشد)، ضرورتی هم در وجود جدای آن‌ها از اشیا و مقدم بر اشیا نمی‌دید و اساساً به گمان او، ارجاع کثرت به وحدت هم بدون نیاز به طرح دیدگاه مثل، توجیه‌پذیر است.

به طور کلی، می‌توان گفت از نظر ارسطو، طرح دیدگاه مثل اضافه کردن عالمی بر عوالم هستی بدون هیچ مبنای متافیزیکی است که تنها بر مشکلات و ابهامات فلسفی می‌افزاید و حتی از نظر او، این دیدگاه نه‌تنها بی‌فایده، بلکه محال است. از نگاه ارسطو، با دیدگاه مثل، نه پدیده‌ی حرکت توجیه‌پذیر است و نه مسأله‌ی شناخت؛ زیرا با این دیدگاه، نمی‌توان رابطه‌ی میان اشیای محسوس را با اشیای معقول به صرف الفاظی مانند «بهره‌مندی» توجیه نمود. آنچه برای ارسطو در توجیه رابطه‌ی محسوس با معقول مفارق، به عنوان علت، مهم است سنخیت آن دو است، که به گمان وی، این دیدگاه این مقصود را

تأمین نمی‌کند؛ زیرا اگر مثل حقیقت این اشیاءند، چرا می‌باید جدا و مفارق از آنها باشند؟ (۱۱، ص: ۳۷) و به عبارت دیگر، این دیدگاه بر پایه‌ی گسستگی است؛ گسستگی میان جهان محسوسات متغیر و جهان ابدی ایده‌های ثابت (۲۹، ص: ۹۱).

اما جدا از هر نوع داوری درباره‌ی این دیدگاه، بدون شک، نقش متافیزیک ارسطویی در تضعیف دیدگاه مثل و مورد استناد قرار گرفتن این تقابل از سوی موافقان و مخالفان این دیدگاه را نمی‌توان نادیده گرفت. ارسطو بیش از هر کس دیگری به افلاطون نزدیک بوده (نبود گسستگی زمانی و تاریخی) و فهم دقیقی از هستی‌شناسی افلاطون داشته است.

۸.۳. نقادی ابن سینا

می‌توان گفت که سه نکته‌ی اساسی در فهم ابن سینا از نظریه‌ی مثل دخالت داشته است:

۱. انواع موجود در این عالم، دارای دو دسته افراد هستند: یکی فرد محسوس، که در این عالم مشاهده‌کردنی است و دیگری فرد معقول، که در عالم مثل موجود است.
۲. فرد معقول (مثالی) علت فرد محسوس خود است.
۳. فرد علت فردی است جاودانه، اما فرد محسوس آن از ویژگی جاودانه بودن بی‌بهره است.

وی می‌گوید که باور به فرد محسوس و فرد معقول از هر چیز، ناشی از تصویری است که بعضی آن را از تقسیم فهم می‌کنند، یعنی گمان می‌کنند تقسیم شیء به دو چیز موجب وجود آن دو چیز خواهد بود، مانند دو انسان در معنای انسانیت: انسان محسوس فاسد و انسان معقول مفارق ابدی لایتغیر. از نگاه وی، موجود مثالی (که به ازای هریک از امور طبیعی از سوی افلاطونیان پذیرفته شده است) موجودی است که به دلیل مفارقتش، عقل قادر به درکش است، زیرا این معقولات هستند که فسادناپذیرند (۱، صص: ۳۱۹ - ۳۲۰).

ابن سینا معتقد است که اولاً ممکن نیست در یک طبیعت واحد، بعضی از افرادش مجرد و بی‌نیاز از محل و بعضی دیگر مادی و محتاج به محل و پوشیده شده در عوارض و خصوصیات مادی باشند و ثانیاً افراد طبیعت واحد شایسته نیست برخی مجرد و علت و برخی مادی و معلول و برخی بالذات مقدم بر بعضی دیگر باشند. اگر نفس ذات اقتضای مجرد داشته باشد، باید همه‌ی افراد مجرد باشند و اگر طبیعت اقتضای مادی بودن نماید، باید همه‌ی آن افراد مادی باشند (۲، صص: ۵۵۶ - ۵۵۷). به هر حال، ابن سینا بعد از جرح و تعدیل‌های خود (در آثار مختلفش) که به دیدگاه افلاطون وارد می‌کند، در *الهیات شفاء*، مثل را به کلی منطبق بر اشخاص در خارج یا همان کلی طبیعی حمل می‌کند.

نگارنده معتقد است که در پاسخ به انتقادهای ابن سینا، که ناشی از قائل نشدن به اصالت و تشکیک در وجود، اشتباه میان حکم ماهیت^{۳۷} و وجود، غفلت از تفاوت میان بقای فردی و بقای نوعی، اشتباه میان وصف ماهیت لابه‌شرط و ماهیت به‌شرط لا، اشتباه میان وحدت عددی و وحدت اطلاقی و توجه نکردن به این مسأله که کلی طبیعی در حد ذات خود، به هیچ صفتی از قبیل وحدت و کثرت و ... متصف نمی‌باشد، می‌توان گفت که:

۱. این اشکالات در افراد غیرمشکک از ماهیات جاری بوده، اما در طبیعت و حقیقت مشکک (دارای مراتب) وارد نمی‌باشد و هیچ منعی نیست که مرتبه‌ی بالاتر (مجرد)، علت مرتبه‌ی مادون مادی خود باشد.

۲. ذات و ذاتی^{۳۸} تشکیک‌پذیر است و اشکالی ندارد که یک طبیعت دارای درجات مختلف باشد.^{۳۹}

وی بدون این که مدرک به عقل بودن امر مفارق را انکار کند، می‌گوید: قائلین به این دیدگاه برای مفهومی مانند انسانیت، معنای واحدی را در نظر می‌گیرند که اولاً موجودات و اشخاص در آن معنا مشترک‌اند، ثانیاً آن معنا به وجودی مستقل منسوب می‌شود که با بطلان اشخاص، همچنان باقی و موجود است و علاوه بر آن که موجود است، معقول است و مفارق. علاوه بر مشکل علیت طبیعی مثل برای امور محسوس، مشکل دیگر مسأله‌ی شناخت و امکان کمک آن دیدگاه به شناخت امور محسوس است که مد نظر ابن سینا بوده، آن را از اساس، بی‌حاصل می‌داند، همچنان که ارسطو هم همین اعتقاد را داشت؛ زیرا مثل یا در حد و معنا با امور محسوس مطابقت دارند یا ندارند. اگر در حدود و معنا مطابقت ندارند، از جمله‌ی اموری خواهند بود که مخالف امور متخیل و تعقلات ما می‌باشند (۱، ص: ۳۳۷). بنابراین علاوه بر این که ما برای اثبات آن‌ها محتاج به دلایل تازه‌تری هستیم، برای شناخت ما هم حاصلی نخواهد داشت، همچنان که ارسطو هم به آن تصریح کرده و گفته است که مثل برای شناخت چیزهای دیگر سودمند نیستند؛ زیرا فرض بر این است که آن‌ها حداً موجودات دیگری هستند و هیچ نحوه‌ی حکایتی از موجودات این جهانی ندارند. اگر در حد و معنا با امور محسوس یکی هستند، مشکل پیشین مطرح خواهد شد که چرا ماهیت یک فرد باید معقول و فرد دیگر محسوس، و چرا یکی جاویدان و دیگری فناپذیر و چرا یکی علت و دیگری معلول باشد؟

بنابراین هم اثبات آن‌ها و هم توجیه رابطه‌ی آن‌ها مشکل خواهد بود و دقیقاً به همین دلیل یا دلایلی از این قبیل بود که ارسطو اعتقاد داشت نمی‌توان برای دیدگاه مثل فایده‌ای در نظر گرفت؛ زیرا نه می‌توان با آن حرکت و دگرگونی را توجیه کرد و نه به مسأله‌ی شناخت، کمک چندانی می‌کند (۱۱، ص: ۳۶). در بحث علیت، ابن سینا نیز همچون ارسطو

مثل را در توجیه حرکات این عالم، ناکارآمد می‌داند، زیرا اگر علیت یک فرد (فرد معقول) برای فرد دیگر (فرد محسوس) اقتضای ذات آن نباشد، باید به واسطه‌ی عارض شدن عرض خارج از ذات باشد و بنابراین خود موجودات مفارق (مثل) هم برای علت واقع شدن برای محسوسات، نیازمند عارض شدن عرض خواهند بود و اگر این امر محسوس نیازش به آن امر مفارق در صورت عارض شدن آن عرض بر آن امر مفارق باشد، معنایش این خواهد بود که در صورت نبودن آن عارض، نیاز محسوس به معقول هم منتفی خواهد شد و اساساً نیازی به وجود امر مفارق نخواهد بود و آنچه در واقع، تعیین‌کننده است نه وجود خود امر مفارق، بلکه وجود عارض است.

اگر گفته شود آنچه تعیین‌کننده در وجود امر محسوس است و علیت بدان منتسب است نه وجود عارض بلکه مفارق همراه با عارض علت امر محسوس هستند، در آن صورت این سؤال پیش خواهد آمد که چرا این عارض به همراه محسوس نباشد؟ و چه چیز اقتضا کرده که عارض معیت با مفارق داشته باشد؟ و از آن جهت علت برای محسوس شود؟ (۱)، ص: ۳۲۹) و این در حالی است که عارض شدن اعراض بر ماده شایسته‌تر از عارض شدن آن‌ها بر امر مفارق است.

انتقادی جدی در کلام ارسطو وجود دارد (که البته خود افلاطون هم به آن آگاهی داشته است) که در نقادی ابن سینا به آن اشاره نشده است و آن این‌که فرض شده است یکی از کاربردهای دیدگاه مثل توجیه مسأله‌ی شناخت است. از نظر ارسطو، «طبق دلایل استنباطی از دانش‌ها، برای هر آنچه که دانشی از آن یافت می‌شود باید مثالی وجود داشته باشد» (۱۱، ص: ۳۴). بنابراین می‌باید برای «واحد در برابر کثیر»، امور سلبی و بسیاری از اموری که بعد از تباهی نیز ما به آن‌ها می‌اندیشیم و تمام اضافه‌ها و نسبت‌ها و به تعبیر سقراط، که پیش‌تر به آن اشاره کردیم، برای امور پلید و شری نیز که متعلق شناخت ما واقع می‌شوند، باید قائل به مثل شد، در حالی که در فرض افلاطون، مثل جواهر قائم به ذات هستند و جمع جواهر با اموری این‌چنینی نه کاری آسان، بلکه محال است.

۹. دفع دو شبهه

۱. ابن سینا در برخی از آثار خود، به ویژه *الهیات شفا*، دو مطلب را همراه با یک‌دیگر ذکر کرده (یکی صور مجرد است و دیگری تجرد کمیات است) و ممکن است این توهم را به وجود آورد که این دو یکی هستند، اما در واقع، این دو مطلب جدا بوده، ذکر این مطالب در کنار هم از سوی وی به دلیل شباهت‌هایی است که از برخی جهات، میان این دو وجود دارد

نه به این دلیل که صور مجرد (از قبیل مثل) و مجرد کمیات متصل و منفصل دارای پیوستگی استدلالی و فلسفی بوده و یکی می‌باشند.^{۴۰}

۲. ممکن است با توجه به روی کرد ارسطو و ابن سینا به مثل، این شبهه مطرح شود که در صورت پذیرفتن دیدگاه مثل، می‌بایست بپذیریم که برای اجزا و اعضای جسمانی موجودات مادی نیز (علاوه بر نوع مادی آن‌ها) باید مثالی جدا در نظر گرفت. در پاسخ می‌توان گفت که طبق دیدگاه مثل، ما برای جمیع انواع مادی مستقل در عالم محسوس، یک مثال عقلی مجرداً مستقل در وجود قائل هستیم که نسبتش به تمام انواع مادی تحت تدبیرش مساوی بوده، تمام کمالات و نیروهای متکثر موجود در آن‌ها را یک‌جا به نحو بسیط و کثرت در وحدت، داراست. بنابراین تمام کثرت‌های موجود در میان انواع مادی در فرد و وجود عقلی آن‌ها، موجود به وجود واحد هستند.

۱۰. براهین اثبات دیدگاه مثل

۱۰.۱. تشکیک در وجود

الف) ملاصدرا معتقد است آن‌گاه که افلاطون از فردی واحد، دائم، باقی و... در خارج صحبت می‌کند، منظورش ماهیت لابه‌شرط نیست که به تناقض بینجامد، بلکه ماهیت فرد مجردی است که بنا بر واقع، عاری از قیود مادی و طبیعی است و دارای اطلاق سعه‌ای^{۴۱} (کلیت سعه‌ای) می‌باشد (۲۴، ص: ۴۷). یکی از دلایلی که ابن سینا در رد مفارقات بیان می‌دارد (دلایلی است که عیناً در ابطال صور مفارق یا مُثُل افلاطونی نیز جاری است) (۲۴، ص: ۱۷۵) این است که طبیعتی که دارای فرد مجرد و مادی است، اگر دارای ماهیت واحدی باشد و فرد مجرد و مادی طبیعتاً یکی باشد، در تجرد و تجسم یا مادی و معقول بودن نمی‌توانند مختلف باشند. در واقع، حقیقتی که دارای یک حد و یک ماهیت است چگونه افراد آن در بی‌نیازی و نیازمندی به ماده با هم اختلاف دارند و یکی مجرد معقول و قائم به ذات است، درحالی‌که فرد دیگر مادی محسوس و متغیر. از دید صدرا، این اشکال بوعلی در ماهیت متواطی درست است، ولی معتقد است که در ماهیت مشکک، به تبع وجود، چنین نیست (۲۴، ص: ۷۴). در حقیقت، اقتضای تجرد و عدم آن نسبت به یک حقیقت واحد در مرتبه‌ی واحد، غیر ممکن است، ولی اگر حقیقت واحد مشکک باشد، برخی از مراتب آن می‌تواند اقتضای تجرد و برخی دیگر اقتضای مادیت داشته باشد.

ب) دو گروه نمی‌توانند قائل به مثل شوند: یکی کسانی که ماهیات را اصل در تحقق می‌دانند (اصالت ماهیت)، زیرا ماهیات متباین یک‌دیگرند و هیچ ماهیتی نمی‌تواند آیت دیگری باشد، چراکه وجه اشتراکی بین آن‌ها متحقق نیست، مگر وجود اعتباری آن‌ها.

دیگری کسانی که وجود را امری اصیل می‌دانند، ولی موجودات را حقایقی متباین قلمداد می‌کنند. این‌ها نیز نمی‌توانند موجودی را آیت دیگری بدانند. ابن سینا و مشایبان به طور کلی قائل به این نظر هستند.

بنابراین بهترین قول این است که بگوییم: وجود امری اصیل بوده، موجودات نیز حقیقتی متباین از یک‌دیگر نیستند (تشکیک در حقیقت وجود)؛ یعنی برای یک موجود، مراتب شدت و ضعف قائل باشیم، به این صورت که یک مرتبه‌ی آن مجرد عقلی نوری (مثل) و مرتبه‌ی دیگر آن فرد مادی باشد و فرد مجرد مرتبه‌ی فرد مادی باشد.

۲.۱۰. ممکن اشرف و ممکن اخس

اگر دو موجود ممکن را با هم در نظر بگیریم که یکی از آن‌ها در مقایسه با دیگری از کمالات وجودی بیشتری برخوردار باشد، موجود دارای کمالات بیشتر را موجود اشرف و آن دیگری را موجود اخس نامند. بنابراین موجود عقلی اشرف (مثل) موجودی است که از حیث کمالات، شریف‌تر و برخوردارتر از نوع اخس مادی و محسوس خود است. این مطلب برگرفته از قاعده‌ی امکان اشرف^{۴۲} است.

الف) شیخ اشراق برای اثبات مثل، از این قاعده استفاده کرده است: «یکی از قواعد اشراقی این است که هرگاه ممکن اخس^{۴۳} به وجود آید، مستلزم آن است که ممکن اشرف وجود داشته باشد» (۱۹، ص: ۳۶۷؛ ۲۰، ص: ۱۵۶ و صص: ۱۶۴ - ۱۶۶؛ ۲۱، ص: ۳۹)؛ چون اگر نور الانوار (واجب الوجود بالذات)، به حسب جهت وحدانی خویش، پست (اخص) ظلمانی را اقتضا کند، جهت اقتضای اشرف باقی نمی‌ماند (زیرا او فقط یک جهت دارد) آن‌گاه اگر اشرف موجود فرض شود، نیاز به جهتی دارد که آن را اقتضا کند. این جهت اشرف از آن جهتی خواهد بود که نور الانوار دارد و به حسب آن پست ظلمانی را اقتضا کرده است.

پس با توجه به وجود و صدور موجودات مادی، به وجود و صدور موجودات مجرد پیش از آن‌ها می‌توان پی برد، زیرا موجودات مجرد برتر از موجودات مادی‌اند.

ب) صدور عقول از ناحیه‌ی ذات مبدأ متعال به طور مرتب (الاشرف فالاشرف)، باید تا حدی نزول کند که جهات متکثر موجود در آن حد نازل، به تعدادی باشد که کثرت موجود در نشئه‌ی عالم بعد از عقل (طبیعت) توجیه گردد. این کثرت بر دو وجه متصور است: طولی و عرضی. کثرت عرضی عبارت از این است که عقول طولیه منتهی به عقول عرضیه (مثل افلاطون) می‌شوند. بین این عقول عرضیه، دیگر رابطه‌ی علیت و معلولیت وجود ندارد و به ازای هر نوع مادی، یک عقل (مثال) وجود دارد که مدبر آن است و به سبب این عقول،

انواع مادی در طبیعت موجود شده، انتظام می‌یابند. این عقول را ارباب انواع یا مُثُل افلاطون می‌نامند (۲۴، ج: ۲، ص: ۵۸) ^{۴۴}.

ج) در مباحث علّت و معلول، ثابت شد که ملاک معلولیت ضعف وجودی معلول است. پس هر جا بتوان موجود کامل‌تر و قوی‌تری را فرض کرد به گونه‌ای که موجود ضعیف‌تر پرتوی از وجود آن به حساب آید و نسبت به آن استقلال نداشته باشد، چنین فرضی ضرورت خواهد داشت. ثانیاً رابطه‌ی علّیت بین علّت و معلول، رابطه‌ی ذاتی و تغییرناپذیر است، یعنی وجود معلول وابستگی ذاتی به وجود علّت فاعلی دارد و محال است که علّت و معلول جابه‌جا شوند (وجود علّت وابسته به وجود معلول گردد)، همان‌طور که محال است معلول از چیزی صادر شود که در وجود خود، وابستگی به آن نداشته باشد. رابطه‌ی علّیت یک رابطه‌ی ضروری است و محال است که وابستگی وجودی معلول به علّت از بین برود، به گونه‌ای که بتواند بدون آن تحقق یابد. پس امکان معلولیت مساوی با ضرورت آن است و به دیگر سخن، نمی‌توان رابطه‌ی علّیت بین دو موجود را به صورت امکان خاص (سلب ضرورت از طرفین) در نظر گرفت، به طوری که هم معلول بودن یکی از آن‌ها برای دیگری و هم معلول نبودنش ممکن باشد و هیچ‌کدام ضرورتی نداشته باشد. پس اگر معلول بودن چیزی برای چیز دیگر، محال نباشد، ضروری خواهد بود و بدون آن، به وجود نخواهد آمد. با توجه به مقدمات فوق، می‌توان گفت: اگر تعدادی از موجودات را فرض کنیم که هر کدام از آن‌ها که قوی‌تر از دیگری باشد بتواند علّت برای وجود ضعیف‌تر بشود (تشکیک خاص)، هر موجود قوی‌تری در مرتبه‌ی مقدم بر موجود ضعیف‌تر قرار خواهد گرفت و ضرورتاً نسبت به آن، علّت خواهد بود، تا برسد به موجودی که فرض کامل‌تر از آن محال باشد (خداوند متعال) و امکان معلولیت برای هیچ موجودی را نداشته باشد.

بنا بر قاعده‌ی امکان اشرف، وجود جوهری عقلانی که کامل‌تر از دیگر جواهر است و می‌تواند علّت برای وجود آن‌ها باشد ثابت می‌شود و واسطه‌ای بین عالی‌ترین مرتبه‌ی وجود (خدای متعال) و مراتب پایین وجود خواهد بود. بر این اساس، می‌توان وجود عقول عرضیه (مثل افلاطون) را نیز اثبات کرد، یعنی می‌توان تعدادی از جواهر عقلی را فرض کرد که هیچ‌کدام علّیتی نسبت به دیگری نداشته باشد، اما هرکدام از آن‌ها علّت برای یک نوع از موجودات نازل‌تر باشد و فقط کمالات همان نوع را به صورت کامل‌تر و بسیط‌تر دارا باشد. ممکن است که در استفاده از این قاعده برای اثبات مثل، این اشکال مطرح شود که چون یکی از شرایط اجرای این قاعده این است که می‌بایست ممکن اشرف با ممکن اخس دارای ماهیت واحدی باشند، پس اجرای این قاعده برای اثبات مثل با تشکیک در ماهیت سازگار است و نه با تشکیک در وجود. اما در پاسخ می‌گوییم که تشکیک در ماهیت به تبع

تشکیک در وجود است و چون ماهیت در خارج با وجود متحد است، این توهم پیش می‌آید که مراتب یک شیء به ماهیت و چیستی آن برمی‌گردد، درحالی که چنین نیست.

۱۰.۳. محال بودن طفره

با توجه به تشکیک در وجود و قاعده‌ی امکان اشرف، می‌توان گفت فیض وجود می‌بایست از حق متعال نازل شود و تا زمانی که از فرد عقلی و مثالی عبور نکند، به فرد محسوس مادی نمی‌رسد، وگرنه طفره پیش می‌آید که در عالم وجود، محال است. به عبارت دیگر، طفره مطلقاً (چه در امور محسوس و چه در امور معقول، چه در قوس صعود و چه در قوس نزول) باطل است. یعنی همان‌طوری که طفره در مسافت حسی^{۴۵} محال است، طفره در مسیر تکاملی عقلی نیز محال می‌باشد. بنابراین هیولای اولی در سیر طبیعی‌اش تا صورت جسمیه نگرفته است صورت نوعیه نمی‌گیرد و عقل هیولانی تا به مقام عقل بالملکه نرسیده باشد، عقل بالفعل نمی‌شود.

۱۰.۴. حرکت

(۱) تمامی اشیا در مسیر کمال‌یابی خود، دارای حرکت و جنب و جوش‌اند و اصولاً همین طلب کمال (در قالب حرکت) برای رسیدن به غایت و مطلوب نهایی خود از سوی آن‌ها نشانه‌ی نقص آن‌هاست. بنابراین شیء متحرک (ناقص) نیاز به مبدأ حرکتی دارد تا بتواند با تحریک از سوی او، حرکت خود را برای رسیدن به کمال خود آغاز کند و اگر مبدأ حرکت‌آفرینی برای او فرض نشود، لازم می‌آید که متحرک حرکت را از سوی خود دریافت کرده باشد که این پذیرفته نیست، چراکه در این صورت، دچار اجتماع نقیضین می‌شویم، به این معنا که یک شیء هم فاقد کمال است و هم واجد آن، درحالی که «مُعْطَى الشَّيْءِ لَيْسَ فَاقِدَهُ؛ اعطاکنده‌ی یک شیء خودش فاقد آن نیست»؛ یعنی افاضه‌ی کمال می‌بایست از سوی مبدأ دارای کمال (محرک) باشد، نه خود وجود نیازمند کمال (متحرک). اگر اولین مبدأ حرکت‌آفرین را مثال عقلی همان نوع مادی در نظر بگیریم که از طریق واسطه قرار دادن صورت طبیعی جسم (به‌مثابه‌ی مبدأ دوم در حرکت شیء) در نوع مادی خود، منشأ تأثیرات می‌شود، مطلوب ثابت می‌شود.

(۲) آیا در پدیده‌ی حرکت، ما متحرک را می‌بینیم یا حرکت را؟ آنچه بدیهی است این است که مفهوم حرکت برای ما ضمن توجه به متحرک مشخص می‌شود، یعنی خود پدیده‌ی حرکت اصالتاً مربوط به حقیقت نهفته در متحرک و خاصیتی است که متحرک را واجد این کمال می‌کند. اما برای این‌که کمال مورد بحث (حرکت) بتواند تضمین‌کننده‌ی کمال حقیقی شیء در رسیدن به غایت اصیل خود باشد، باید سنخیت میان اجزای حرکت (به‌منزله‌ی واسطه‌های کمال‌بخش به موجودات) محفوظ باشد و سنخیت زمانی محفوظ

است که حرکت، متحرک و مبدأ و مقصد حرکت از قالبی ویژه الگو بگیرند که ضامن تشخیص مواد و مانع دور شدن آنها از الگوی راستین خود باشد. علاوه بر این، در فرایند حرکت، متحرک نیاز به یک موضوع ثابت دارد تا از طریق اتکا بر آن، هویت و شاکله‌ی اصیل خود را حفظ کند، چراکه ذات طبیعت مدام در حال شدن، تغییر و تبدیل است، پس وجود یک ضامن حفظ‌کننده‌ی این شاکله و هویت شیء ضرورت دارد. روشن است که این موضوع ثابت و الگوی راستین باید مفارق و عقلی باشد تا نسبتش به همه‌ی افراد مادی مادون خود، مساوی باشد و نیز از طریق ثبات و بقای خود، از فساد نوع مادی در رسیدن به کمال خود جلوگیری کرده، آن را از تباهی و انحراف از هویت مربوط به مبدأ و مقصد شیء، در امان نگاه دارد. این الگوی راستین را مثال عقلی و غایت و هدف آن شیء در مسیر کمال‌یابی خود می‌دانیم.

۳) بنا بر حرکت جوهری، ذات طبیعت دارای حرکت و جنب و جوش است و چون این حرکت ذاتی اوست، برای این جنب و جوش، نیاز به علت ندارد (الذاتی لا یعلل). اما طبیعت در نحوه‌ی وجود خود، نیاز به علت دارد و این علت لزوماً نباید خودش سیال و جسمانی باشد، بلکه باید یک موجود معقول مفارق باشد که نسبتش به همه‌ی افراد جسمانی مادون خود، مساوی بوده، حقیقتی نامتغیر باشد. ما این نوع علیت را به فاعل و حقیقت مثالی و معقول شیء نسبت می‌دهیم.

۱۰.۵. فاعل مفارق عقلی

از آن‌جا که اشیا در خصوصیات (عوارض) و حتی در ذات خود، دارای حرکت‌اند، باید یک حقیقت (یک حافظ و ضامن برای وحدت جسم) وجود داشته باشد. در غیر این صورت، اولاً ویژگی‌های مختلف موجود در انواع طبیعی (همچون رنگ، سردی و گرمی، حرکات ارادی در حیوانات و...) بروز پیدا نمی‌کند؛ ثانیاً اشیا در خلال حرکت ذاتی خود، از جهت حفظ وحدت شخصیت خود، دچار تضاد شده و متلاشی می‌شوند، چراکه قالب تضمین‌کننده‌ای برای حفظ وحدت شخصیت خود ندارند. بنابراین مرتبه‌ای در مافوق صورت طبیعی اجسام وجود دارد و از طریق تأثیر در مرتبه‌ی مادون و نازل خود (صورت طبیعی انواع مادی)، باعث ایجاد ویژگی‌های مختلف در آنها می‌شود.

بر این اساس، انواع مادی در حکم قابل‌هایی هستند که نیاز به فاعل عقلی (به‌منزله‌ی علت فاعلی) دارند و این فاعل عقلی در واقع، عقل مفارقی است که با واسطه قرار دادن همان صورت طبیعی جسم، ایجاد خصوصیات مختلف را در آن جسم، باعث می‌شود. پس هر صورت طبیعی برای ایجاد یک ویژگی، نیاز به فاعل عقلی مافوق خود دارد که با لحاظ مرتبه‌ی بین فاعل عقلی و قابل طبیعی (فاعل عقلی تقدم وجودی بر قابل مادی خود دارد)

می‌توان گفت که بروز ویژگی‌های مختلف در اشیا ابتدا به فاعل عقلی اسناد داده می‌شود و سپس مستند به صورت طبیعی است. البته این فاعل مفارق عقلی واسطه‌ای از واسطه‌های حق تعالی است که مجرای دریافت فیض از حضرت حق (مسببُ الاسباب) جهت شکل‌بخشی به اجسام می‌باشد.^{۴۶}

۱۰.۶. هم‌سنخ بودن علت و معلول

یکی از اصول فلسفی «سنخیت میان علت و معلول» است. در رابطه‌ی تخلف‌ناپذیری که میان علت و معلول برقرار است، پذیرفته‌ایم که هر معلول از علت خاص خود صدور می‌یابد. سنخیت میان علت و معلول به قدری واضح است که علت را می‌توان حدّ تام معلول خود و معلول را می‌توان حدّ ناقص و اثر علت خود در نظر گرفت (تمامی کمالات معلول در نزد علت حاضر است). علت اصل معلول است. معلول از روی اصل خود شناخته می‌شود. اگر معلول از روی علت خود صدور نیابد و هم‌سنخ نباشند، باید انتظار داشت که هر چیزی از هر چیز دیگر (بیگانه با خود) صدور یابد که این پذیرفتنی نیست^{۴۷} و نیز با توجه به وجود سنخیت در عالم وجود، می‌توان گفت ممکن اخس (معلول) امتداد سایه‌ی ممکن اشرف (علت) است (هر مرتبه‌ی مادون در طول مرتبه‌ی مافوق خود است).

شایان یادآوری است که سنخیت میان مثل (به‌مثابه‌ی علت) و عالم ماده (به‌مثابه‌ی معلول) از نوع سنخیت میان اصل و فرع (حقیقه و رقیقه) است، چراکه بنابر قاعده‌ی امکان اشرف و تشکیک در حقیقت وجود، ما قائل به اتحاد میان مثل و محسوسات در حقیقت وجودشان هستیم. بنابراین به تبیینی میان اصل (مثل) و فرع (محسوسات) در حقیقت وجود اعتقاد نداریم و محسوسات را از مراتب وجود مثل می‌دانیم. بنابراین طبق این دیدگاه، چون مثل از مراتب معقول و نزدیک‌تر به مبدأ هستی هستند، ویژگی بقا و فسادناپذیری را می‌توان برای آن‌ها لحاظ کرد.

۱۱. فرضیه‌ی ۰ و ۱ (صفر و یک) هستی

بنا بر دیدگاه مثل، می‌بایست به وجود مثالی فوق تمام مثال‌ها باور داشت (که همین مثال اعلی رمز وحدت‌آفرینی در میان مخلوقات می‌باشد) و نیز با توجه به این که نسبت معقول مفارق (مثال عقلی اشیا) با موجودات مادونش برابر است، می‌توان گفت از آن‌جا که در رایانه، تمامی پردازش‌هایی که انجام می‌شود صرفاً در دامنه‌ی محدودی از اعداد صفر و یک انجام می‌گیرد (خروجی‌های مختلف یک رایانه بعد از دریافت داده‌های مختلف، از هر دانشی که باشد، در دامنه‌ی همین دو عدد معین، رمز می‌شود^{۴۸}) و در واقع، رایانه خروجی‌های محاسباتی، هنری، تخیلی، تصویرگری و... را صرفاً با استفاده از الگوی

رمزآفرینی با محوریت اعداد صفر و یک (البته با چینش‌های مختلف) انجام می‌دهد. بنابراین با توجه به این گستره‌ی نامحدود از پردازش‌های متنوع در رایانه، که فقط از تعامل میان دو عدد (بدون در نظر گرفتن نقش زوجیت و زیرمجموعه‌های آن دو، همچون مفاهیم کوانتوم در ریاضیات و... در ایجاد محصولات توسط آن‌ها) حاصل می‌شود، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که این قابلیت وجود دارد که گستردگی موجودات در عالم را نیز محدود به رمزهایی معین کنیم که در صورت دستیابی به آن‌ها، الگو و اساس خلقت و چینش آن‌ها نیز مکشوف خواهد شد. اثبات این فرضیه با توجه به دیدگاه مثل و قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشیا»، دور از ذهن نبوده، حتی می‌تواند با ایجاد فصل جدیدی در میان علوم مختلف با ماهیت میان‌رشته‌ای (پلی میان فلسفه و دیگر علوم)، در جهت سازگاری بیشتر میان علوم انسانی با دیگر علوم، به‌ویژه ریاضیات، فیزیک و زیست‌شناسی، به ما کمک شایانی کند.

۱۲. نتیجه‌گیری

(۱) ارسطو قبول ندارد که مثل وجود مستقل قائم به ذات خارج از اشخاص دارند، درحالی‌که افلاطون معتقد است مثل دارای وجود مستقل قائم به ذات و خارج از اشخاص مادی‌اند (خودشان وجود عینی دارند). افلاطون بر این نکته اصرار دارد که اگر شما یک انسان را در نظر بگیرید که مرده است، این پرتو محسوس اوست که از چشم شما پنهان شده است، اما حقیقت آن که به مدد عقل درک می‌شود (وجود مستقل معقول آن) موجود بوده و فناپذیر نیست. پس با این تلقی افلاطون، مشکل بقا و جاودانگی انسان را نیز می‌توان حل کرد.

(۲) نظر به این‌که ابن سینا در نقد خود بر دیدگاه مثل، هم مسأله‌ی علیت آن و هم شناخت‌زا و الگو واقع شدن آن برای صانع (دمیورژ) را نقد کرده است، نباید این توهم پیش آید که وی منکر وجود مفارق، علیت آن‌ها برای موجودات مادون و یا امکان شناختن موجودات عالم از طریق عللشان (که می‌توانند داری جنبه‌ی متافیزیکی باشند) بوده است. وی به صراحت می‌گوید که دو نوع وجود داریم: وجود عقلی و وجود حسی^{۴۹} (۵، ص: ۲۳۱)، که البته این تفکیک بیان‌گر این مطلب است که او نیز به وجود عقلی و وجود حسی آگاهی داشته است و حتی برای آن، برهان ذکر نموده است (۷، ص: ۶۵۹). او به علیت موجودات مفارق برای موجودات محسوس نیز باور داشته و به این مطلب در اکثر آثار خود، بلکه در تمام آثارش، اشاره کرده و بر آن استدلال نموده است (۷، ص: ۶۶۱؛ ۸، ج: ۳، ص: ۲۲؛ ۳، ص: ۲۲ و ۷۵؛ ۵، ص: ۶۸ و ۹۶ و ۹۸ و ۱۴۴ و ۱۹۶؛ ۶، ص: ۵۶؛ ۴، ص: ۱۱۶ - ۱۱۷).

وی در *الاهیات شفا*، به طور مشخص در کیفیت صدور افعال از مبادی عالییه و ترتیب وجود عقول و نفوس بحث می‌کند (۱، ص: ۴۲۳) و در کتاب *المبدأ و المعاد*، هم متعرض این بحث شده است که حاصل آن به طور کلی، قبول سلسله‌مراتبی از موجودات است که همگی در طول یک‌دیگر، در نهایت به مبدأ کل (خدا) می‌رسند و به صراحت، بیان می‌دارد که معلول اول خداوند موجودی مجرد به نام عقل است و از این عقل، سلسله‌ی طولی عقول کثیره ایجاد می‌شوند که گرچه کثیره العدد هستند، در صدورشان از مبدأ اول، معیت ندارند (۳، ص: ۷۵ به بعد) و تحت هر عقلی فلکی است که جرم آن ماده و صورت آن نفس است. این سلسله از عقول وقتی به عقل دهم یا عقل فعال می‌رسند، متکفل پیدایی عالم طبیعت و تدبیر آن می‌گردند. با این تحلیل، می‌توان ادعا کرد که موجود مفارق برای موجود مادی علیت دارد. اما آنچه را انکار می‌کند، نه صرف علیت، بلکه علیت دو فرد یک ماهیت نوعی برای دیگری است.

این سینا در فصل سیزدهم از نمط سوم کتاب *اشارات*، حتی به این مطلب اشاره می‌کند که بهترین نوع شناخت چیزی شناخت آن از طریق مبادی و اصول آن است و اساساً فرضیه‌ی اتصال به عقل فعال که با ممارست در درک امور جزئی (و تهذیب نفس) حاصل می‌شود، به منظور تحکیم نوع شناخت و حصول یقین صورت گرفته است، اما آنچه در دیدگاه شناخت افلاطون از ره‌گذر مثل، مورد انکار است شناخت یقینی دو فرد از یک ماهیت نوعی به وسیله‌ی دیگری است. بنابراین ابن سینا نمی‌پذیرد که امور جسمانی را از وضع و سایر لواحق جدا سازیم و آن‌ها را به صورت معقول کلی تصور کنیم و سپس گمان کنیم که این معقولات موجود در اعیان هستند.^{۵۰}

بنا بر نظام فلسفی مد نظر ابن سینا، حتی پیدایش عالم را می‌توان به صورتی ارجاع داد که لازمه‌ی تعقل ذات خداوندی باشد و از این جهت، می‌توانند شباهتی به صور افلاطونی داشته باشند که الگوهای صانع در خلقت موجودات‌اند، اما آنچه را که وی انکار می‌کند وجود مستقل این صور و جدایی آن‌ها حتی از ذات است (۳، ص: ۸۴ و ۱، ص: ۴۳۳). او به قیام صدور این صور معتقد است و به همین دلیل، مقایسه‌ی آن‌ها را با صور افلاطونی نمی‌پذیرد و از همین ره‌گذر، دیدگاه افلاطون را مردود قلمداد می‌کند.^{۵۱}

۳) ادله‌ی ابن سینا و پیروان او بر نفی مثل تمام نیست، زیرا وی با انکار وحدت حقیقت وجود و ابطال تشکیک در وجود (عدم قائل شدن به تشکیک در وجود و نبود آن در ماهیت)، نفی حرکت جوهری، انکار تشکیک ذاتی، اشتباه کردن میان وصف ماهیت لابه‌شرط و ماهیت به شرط لا، آمیختن معانی وحدت عددی و وحدت اطلاقی (معنوی)، توجه نکردن به این امر که کلی طبیعی در حد ذات خود به هیچ صفتی از قبیل وحدت و

کثرت و ... متصف نیست، غفلت از فرق بین بقا فردی و بقا نوعی و یکسان‌نگری میان حکم ماهیت و حکم وجود، قول به مثل را باطل شناخت.

۴) باتوجه به شرط اجرای قاعده‌ی امکان اشرف، که محسوسات و مثل آن‌ها باید اتحاد در ماهیت داشته باشند، لازم نیست گفته شود که دیدگاه مثل با تشکیک در ماهیت سازگار است نه تشکیک در وجود، زیرا اگر مرتبه‌ای برای ماهیت قائل می‌شویم، به خاطر این است که ماهیت چون ذوب در وجود است، به تبع آن، دارای مراتب و تشکیک می‌شود و در اصل، این تشکیک متعلق به خود او نیست و احکام ماهیت با وجود نباید اشتباه شود.

۵) با استمداد از براهینی همچون امکان اشرف، محال بودن طفره در نظام خلقت، وجود فاعل مفارق عقلی و سنخیت میان علت و معلول و حرکت، اثبات کردیم که نه تنها دیدگاه مثل خالی از پشتوانه‌ی برهانی نیست، بلکه کارآمدی دیدگاه افلاطون، در تقابل با متافیزیک ارسطو و ابن سینا، بسیار موجه‌تر از ناکارآمدی آن در توجیه نظام پیدایی، سلسله‌مراتب و عوالم هستی می‌باشد.

یادداشت‌ها

۱. البته تمامی حکما معتقدند که اتصال به عالم غیب شرط اصلی کمال یافتن اشیای مادی بوده، تفاوت نظرشان در تعیین مصداق است (که اتصال نهایی به این مصداق تضمین‌کننده‌ی کمال یافتن اشیا است). در این زمینه، دو دیدگاه وجود دارد: الف- آن‌هایی که قائل به ارباب انواع نیستند (همچون ابن سینا و سایر مشائیان). ایشان نهایت کمال یافتن اشیای مادی را اتصال به عقل فعال می‌دانند. ب- قائلان به ارباب انواع معتقدند برای هر نوع مادی یک فرد مجرد عقلانی وجود دارد که مدبر فرد مادی خود است و شرط کمال یافتن انواع مادی اتصال به فرد مجرد مثالی عقلی خود است.

2. Theory of forms

۳. از آنجایی که افلاطون کلیات را خارج از ذهن انسان و مستقل از آن می‌دانست، در بحث معرفت‌شناسی به نظریه‌ی تذکار قائل شد (۲۷، صص: ۱۷۳ - ۱۷۵ و ۲۰۱ - ۲۰۲).

۴. عبارت ابن سینا چنین است: «فی اقتناص مذهب الحکما الاقدمین فی المثل و مبادی التعلیمات السبب الداعی الی ذلک و بیان اصل الجهل الذی وقع لهم...».

5. Idea (انگلیسی) = Idee (فرانسوی)

6. meaning

7. Eidos (یونانی) = form (انگلیسی)

8. Xenophanse

9. Anaxagoras

10. Empedocles

11. Stoy Xeyon

۱۲. ر. ک. به: (۱۸، ج: ۱، ص: ۲۳۱).

13. Karl Jaspers

14. Eikonos

۱۵. با اطمینان می‌توان گفت که آنچه مد نظر افلاطون بوده، کار آمد بودن نظریه‌ی مثل در حل بسیاری از مسائل فلسفی بوده است، در حالی که پیش از آن، پارمنیدس او را متوجه تحقیق بیشتر در حقیقت مثل می‌کند و نه اثبات آن به دلیل کارایی‌اش در حل مسائل فلسفی.

۱۶. برای مطالعه‌ی بیشتر ر. ک. به *الاهیات شفا* ذیل بحث مثل

17. Protagords

۱۸. نمونه‌ای از آن در رساله‌ی *میهمانی افلاطون* ذکر شده است.

۱۹. البته پیش از افلاطون، پارمنیدس به مفهوم پایداری به منزله‌ی شرط معرفت اشاره کرده بود.

۲۰. آنچه که از جمهوری و دیگر آثار افلاطون دریافت می‌شود این است که اگر انسان‌ها خیر (به منزله‌ی یک عنصر متافیزیکی) را بشناسند (متافیزیک + معرفت آن)، شیفته‌ی آن می‌شوند و آنگاه به آن عمل خواهند کرد (مبادرت به فعل اخلاقی). روشن است که این مطلب گویای تقدم متافیزیک و معرفت آن بر اخلاق از نگاه افلاطون می‌باشد. پس با این نگرش، حتی می‌توان ادعا کرد که پایه‌ی سلامت و حقیقت زندگی انسان‌ها ریشه در جهانی ماورای طبیعت محسوس دارد (جهان معنا) که هم ورود به عرصه‌ی متافیزیک را اجتناب‌ناپذیر می‌کند و هم می‌تواند افق‌های نوینی را برای فلسفه‌های مدرن و متافیزیک‌گرایز به ارمغان داشته باشد، چرا که در این تلقی، متافیزیک سرچشمه‌ی خوبی‌ها و نظم جهان قلمداد می‌شود.

۲۱. افلاطون، همان‌طور که افلوپین نیز متذکر شده است، خیر را برتر از هستی و در ماورای آن می‌داند.

۲۲. افلاطون در *تیمائوس*، به روشنی این ایده را مطرح می‌سازد که صانع (دمیورژ) اشیای این عالم را بر طبق الگوی صور می‌سازد (۲۷، ص: ۲۳۴).

۲۳. افلاطون در رساله‌ی *سوفیست* نیز، به جرح و تعدیل دیدگاه مثل پرداخته است.

۲۴. این مثال‌ها را خود سقراط در رساله‌ی *پارمنیدس* مطرح می‌کند. قطب‌الدین شیرازی نیز اشاره‌ای به این گونه مثال‌ها کرده است (ر. ک. به ۲۳ ذیل بحث مثل).

۲۵. با توجه به رویکرد افلاطون به مثل، می‌توان گفت که حتی مثل برای وی دلالت ارزشی داشته است.

متافیزیک ارسطو و ابن سینا در تقابل با دیدگاه مثل ۱۰۱

۲۶. البته اشکالات دیگری هم از نگاه خود افلاطون مطرح شده است که در رساله‌هایی همچون پارمنیدس و میهمانی موجود می‌باشد.

27. Individuals

28. Predicate

29. This

30. Such

31. motion

32. phaedon

33. being

34. Coming into being

35. to be

۳۶. هر یک از فصل‌های رساله‌ی *ما بعد الطبیعه* به یکی از حروف الفبای یونانی نام‌گذاری شده است و از این رو، به آن کتاب‌الحروف نیز می‌گویند (ارسطو در حدود هفت اعتراض علیه نظریه‌ی مثل در کتاب (فصل) مو از رساله‌ی *ما بعد الطبیعه* مطرح می‌کند).

۳۷. تشکیک در ماهیت جایز نیست، زیرا ماهیت به تنهایی خالی از جمیع تقدم و تأخر و شدت و ضعف است، اما ماهیت به لحاظ فنای در وجود و محاذی بودن با خارج، جمیع انواع تشکیک در آن جاری است، اما این تشکیک در اصل، متعلق به وجود می‌باشد.

۳۸. ماهیت و چیستی شیء را «ذات» آن شیء گویند. توضیح این‌که وقتی سؤال شود: «آیا در این باغ میوه هست؟» سؤال از هستی شده است، اما اگر بپرسد: «میوه‌ی این باغ چیست؟» سؤال از چیستی شده است. مثلاً اگر در جواب گفته شود: سیب یا زردآلو...، چیستی میوه‌ی باغ بیان شده است که نام دیگر این چیستی، ذات می‌باشد. «ذاتی» عبارت است از حقیقی که داخل در چیستی افراد و مصادیق خود است، به این معنی که قوام و تشکیل‌دهنده‌ی ماهیت افرادش باشد. برای نمونه ماهیت انسان تشکیل یافته از حیوان و ناطق است. بنابر این این‌دو ذاتی برای انسان محسوب می‌شوند. گاهی ذاتی به مفهومی اطلاق می‌شود که خارج از ذات و چیستی افرادش نباشد و طبق این اصطلاح، به خود ذات نیز ذاتی گفته می‌شود، زیرا ذات شیء، همانند اجزایش، خارج از خودش نیست، اما ذاتی، بنابر اصطلاح اول، فقط شامل اجزای ذات (جنس و فصل) می‌شود (۱۸، ص: ۱۳۱). کلمه‌ی ذاتی اغلب به دو معنی اطلاق می‌شود که یکی را ذاتی باب ایساغوجی و دیگری را ذاتی باب برهان می‌نامند.

۳۹. می‌توان گفت تشکیک مراتب در ذات و ذاتی تصورپذیر است، یعنی بگوییم یک طبیعت دارای درجات مختلف است. یعنی یک طبیعت نامحسوس می‌تواند تنزل یابد (دارای مراتب شود) تا این‌که برسد به درجات پایین محسوس خود. در حدیثی از پیامبر اسلام (ص) نقل شده است که: «ان هذه النار من نار الجهنم غسلت بسبعین ماء ثم انزلت»، همانا این آتش موجود (آتش محسوس)، آتش

جهنم (آتش نامحسوس) است که با هفتاد آب (هفتاد مرتبه با آب) شسته شده است و سپس نازل شده است. در حدیثی دیگر از ایشان نقل شده است که: «ان لله سبعین لف حجاب من نور و ظلمه لو كشفها لا حرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره».

۴۰. یکی از مسائلی که ابن سینا، همچون ارسطو، ضمن نقد دیدگاه مثل به آن پرداخته است جنبه‌ی ریاضی مثل می‌باشد. وی می‌گوید که از نظر افلاطون، تعلیمات که پیتاگوریان آن را مفارق در وجود و شأنی همچون مُثُل افلاطونی برایش قائل بودند، جایگاهی بین صور مجرد و محسوسات دارند. همچنین علاوه بر اشاره به مقوله‌ی عقول عرضی (مُثُل افلاطونی)، به اختلاف نظر پیتاگوریان در این‌که مبادی موجودات (اصول موجودات) عددند و این‌که بیشتر آنان عدد را مبدأ (اصل و باعث وحدت) برای موجودات می‌دانند نیز اشاراتی دارد (۱، صص: ۳۲۱ - ۳۲۳). برای نمونه، وی در فصل دوم از مقاله هفتم *الهیات شفا* با عنوان «اقتصاص مذاهب الحکما الاقدمین فی المثل و مبادی التعلیمات و السبب الداعی الی ذلک» توأمان هم بحث مُثُل را مطرح کرده و هم به دیدگاه فیثاغوریان و سبب طرح این دیدگاه از سوی آن‌ها اشاره کرده است (۱، ص: ۳۱۸).

۴۱. بحث جزئی و کلیّ در فلسفه‌ی اسلامی، با توجه به محوری در باب کلی، نزد فیلسوفان مسلمان غالباً از دو منظر و معنا مطرح بوده است: اولاً کلی و جزئی به منزله‌ی مدلول‌های اسم عام و خاص که در آن گفته می‌شود یک مفهوم یا قابل صدق بر کثیر می‌باشد (کلی) و یا نمی‌باشد (جزئی). ثانیاً کلی (به معنای وجود سعی و احاطی) و جزئی (به معنای مقابل و مرتبه‌ی وجودی مادون آن). در عرفان اسلامی به کلی سعی وجودی، اعیان ثابت و در کلام اسلامی در مباحث صفات الهی به آن معنی، حال و ثابتات ازلی نیز می‌گویند (۳۰، صص: ۱۶۸ - ۱۷۴). اطلاق سعه‌ای در واقع کلی سعه‌ای است که مراد از کلی در این‌جا (به ضمیمه‌ی مفهوم سعه) همان شمول و احاطه می‌باشد. ماهیت یا همان کلی طبیعی در واقع همان نفس طبیعت و مفهوم است که عارض بر کلیت در ذهن و عارض بر جزئیّت در خارج می‌شود و اگر بخواهد واجد اوصافی همچون وحدت و کثرت شود، باید به امری خارج از ذات خود ضمیمه شود، زیرا ذاتاً فاقد تشخیص است. در کلیّ ملاک کلیت، سعه‌ی وجودی آن است یعنی نسبت مثل با محسوسات از نوع کلیت سعه‌ای (شمول) می‌باشد. به عبارت دیگر، فرد عقلی که اصل ثابت موجودات محسوس است تمام کثرت‌ها و تعینات موجودات محسوس را به نحو بسیط و وحدت در کثرت دارا می‌باشد.

۴۲. ملاصدرا مبتکر قاعده‌ی مذکور را ارسطو می‌داند آنجا که می‌گوید: «فی قاعده امکان اشرف من فیلسوف الاول مما یتشعب عن اصل امتناع صدور الکثره عن الواحد الحق». وی معتقد است که ابن سینا در بسیاری از آثار خود از این قاعده جهت اثبات مسائل مهم فلسفی بهره برده است (۲۵، ج: ۷، ص: ۲۴۴). از جمله مواردی که نشان می‌دهد ابن سینا با قاعده‌ی مذکور آشنا بوده است این عبارت او است: «الطبیعه ما لم یوف علی النوع الا تم شرایط النوع الانقص بکماله لم تدخل فی النوع الثانی» (۹، ص: ۲۴). اما جای شگفتی است که ارسطو و ابن سینا به جای تحقیر نظریه‌ی مُثُل، نتوانستند در اثبات آن از این قاعده بهره ببرند!

متافیزیک ارسطو و ابن سینا در تقابل با دیدگاه مثل ۱۰۳

اما در اجرای این قاعده برای اثبات مثل دو نکته را باید در نظر داشت: اول این که هیچ کدام از عقول عرضیه (مثل) با نوع مادی مادون خود ماهیت واحدی را نخواهند داشت، زیرا انتزاع ماهیت نوعیه‌ی واحد از مراتب مختلف وجود محال است و حتی دو جوهر عقلانی که در طول یکدیگر قرار دارند و یکی علت برای دیگری می‌باشد ماهیت واحدی نخواهند داشت. دوم این که عقول عرضیه معلول یک یا چند عقل کامل‌تر از خودشان خواهند بود، زیرا می‌توان عقلی را فرض کرد که واجد کمالات همه‌ی آن‌ها باشد و در سلسله‌ی علل آن‌ها قرار گیرد و گفته شد که امکان علیت مساوی با ضرورت آن است. بنابر این با توجه به نکته‌ی اخیر، اجرای این قاعده فقط در میان موجودات عالم مجردات (موجودات غیرمادی) امکان‌پذیر است. طبق این قاعده، چون موجود اشرف دارا تر از موجود اخس، از حیث وجودی و کمالات، و در مرتبه‌ی بالاتر از آن قرار گرفته است، می‌توان گفت که: اولاً حرکت موجودات مادی به سمت کمالات بیشتر (کمالات معنا) توجیه‌پذیر است ثانیاً این حرکت رو به مراتب بالای وجود و در جهت صعود است، ثالثاً اشیای مادی و فقیر به دنبال کمال و غنا و اصالت خود در جهان متافیزیک (جهان معنا) می‌باشند که این نیز مؤیدی دیگر برای اثبات اجتناب‌ناپذیر بودن متافیزیک و معنویت برای جهان می‌باشد.

۴۳. مراد از امکان در اینجا، امکان عام می‌باشد. یکی از انواع ضرورت ضرورت طرف مخالف است که با سلب این نوع از ضرورت، معنایی از امکان پدید می‌آید که به جهت کاربرد آن در زبان عرفی و عام، به آن «امکان عام» گفته می‌شود (۲۲، ص: ۲۵۶).

مفهوم امکان عام یک شیء از سلب ضرورت چیزی ساخته می‌شود که مخالف با آن شیء (ممکن به امکان عام) است و لذا امکان عام وجود یک شیء به معنی سلب ضرورت از عدم آن و ممتنع نبودن آن شیء است. امکان به معنی سلب ضرورت وجود و عدم در مقابل امکان عام، که اعم از آن است، امکان خاص (امکان ماهوی) نامیده می‌شود. در واقع، فلاسفه لفظ امکان را از همین معنای عرفی (امکان عام) اخذ کرده، به معنای «سلب ضرورت وجود و عدم» انتقال داده‌اند و «امکان خاص» نامیده‌اند که اصطلاح خاص فلسفی محسوب می‌شود (۲۶، ص: ۶۱). بنابراین باید توجه داشت که امکان خاص مفهومی جز همان «سلب ضرورت وجود و عدم» ندارد که به دلیل اخص بودن آن از امکان عام، امکان خاص نامیده شده است.

۴۴. برای مطالعه‌ی بیشتر ر. ک. به (۲۵، ج: ۲، صص: ۴۳ - ۷۸).

۴۵. برای نمونه، تطبیق مفهوم طفره بر پدیده‌ی حرکت این‌گونه است که متحرک بی آن که قطعه‌ای از قطعات حرکت را ببیماید، قطعه‌ی سابق وی را به قطعه‌ی لاحق ببیوندد. مثلاً حرکتی که مرکب از ده قطعه است، قطعه‌ی اول را به قطعه‌ی دهم پیوند دهد، بی آن که هشت قطعه‌ی وسطی را پیموده باشد. اما طفره محال است، زیرا در مثال نام‌برده قطعه‌ی دهم دارای فعلیتی است که امکان وی بنابر فرض در قطعه‌ی نهم می‌باشد و تحقق قطعه‌ی دهم بی قطعه‌ی نهم مستلزم تحقق فعلیتی است که پیش از خود امکان نداشته باشد و امکانی هم که در قطعه‌ی یکم موجود است امکان قطعه‌ی دوم است، نه دهم.

۴۶. بنا بر قاعده‌ی فلسفی «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، از حق متعال صدور واحد انتظار می‌رود و کثرت‌ها و تنوع‌ها مربوط به واسطه‌ها است که مجرای صورت یافتن و تحقق یافتن اشیا می‌باشند و اگر بخواهیم صدور کثیر از واحد را مستقیماً به حق متعال نسبت دهیم، ناگزیر باید پذیرفت که قائل به کثرت در ذات او شده‌ایم که باطل است.

۴۷. در بحث علت و معلول، ثابت شده است که اولاً هر معلول بی‌تردید بر وجود داشتن یک علت دلالت می‌کند، ثانیاً هر معلول فقط از روی علت خودش ساخته می‌شود و صدور می‌یابد. هم‌سنخ بودن علت و معلول در واقع، ضامن وحدت شخصیت موجودات بوده، حتی جنبه‌ی «تناسب و زیبایی‌شناختی» را در عالم خلقت تضمین می‌کند.

۴۸. در علم ریاضیات نیز، ما تمامی اعداد را چینش‌های مختلف از عدد یک می‌دانیم. یعنی برگشت تمام اعداد به عدد یک است. مثلاً عدد ۱۰۰۰ را هزار تک واحد «۱» می‌دانیم. افلاطون نیز در جهت ارائه‌ی مرکزی وحدت‌آفرین و نظم‌بخش به هستی قائل به مثالی فوق تمام مثال‌ها بود.

۴۹. الوجود وجودان: عقلی و حسی و العقلیات نفس معقولیتها وجودها و الحسیات نفس محسوسیتها وجودها

۵۰. وی می‌گوید: «قد نجرد الأمور الجسمانیة عن الوضع و سائر اللواحق کالکم و الکیف و غیرهما - حتی تصیر معقولات کلیه، فهذه المعقولات إما ان تكون موجوده فی الاعیان من خارج علی مذهب افلاطن، فتكون صوراً افلاطونیه - و ذلك محال» (۴، ص: ۳۷۰).

۵۱. تعبیر او چنین است: «و یشبه ان یکون افلاطون یعنی بالصور هذه الصور، و لکن ظاهر کلامه منتقض و فاسد، قد فرغ الفیلسوف من کلامه (بیانه) فی عده کتب» (۳، ص: ۱۵).

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن علی، (۱۳۷۶)، *الاهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه.
۲. ابن سینا، (۱۳۰۵ ق)، *شفاء الاهیات*، تهران: چاپ سنگی.
۳. ابن سینا، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل.
۴. ابن سینا، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدار، قم: انتشارات بیدار.
۵. ابن سینا، (۱۳۷۹)، *التعلیقات*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه.
۶. ابن سینا، (۱۳۸۳)، *رساله نفس*، با تصحیح دکتر موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

متافیزیک ارسطو و ابن سینا در تقابل با دیدگاه مثل ۱۰۵

۷. ابن سینا، (۱۳۶۴)، *النجاه من العرق فی بحر الضلالت*، با ویرایش و دیباچه‌ی محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. ابن سینا، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، با شرح نصیر الدین الطوسی، قم: نشر البلاغه.
۹. ابن سینا، (بی‌تا)، *رسایل*، قم: نشر بیدار.
۱۰. ارسطو، (۱۳۶۷)، *مابعدالطبیعه*، ترجمه‌ی دکتر شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
۱۱. ارسطو، (۱۰۸۰ م)، *متافیزیک*.
۱۲. افلاطون، (۱۳۶۲)، *پنج رساله*، ترجمه‌ی محمود صناعی، تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگی.
۱۳. افلاطون، (۱۳۵۵)، *جمهور*، ترجمه‌ی فؤاد روحانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۴. افلاطون، (۱۳۶۲)، *چهار رساله*، ترجمه‌ی محمود صناعی، تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگی.
۱۵. افلاطون، (۱۳۶۶)، *دوره آثار*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی تبریزی، ج: ۱، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۶. بریه، امیل، (۱۳۵۲)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی علی مراد داوودی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. پاکین، ریچارد و استرول، آروم، (۱۴۰۲ق)، *کلیات فلسفه*، ترجمه‌ی سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۸. رازی، محمدبن محمد، (۱۳۸۴)، *شرح رساله شمسیه*، تصحیح محسن بیدار فر، چاپ سوم، قم: انتشارات بیدار.
۱۹. سهروردی، یحیی، (۱۳۱۵ ق)، *حکمه الاشراق*، تهران: چاپ سنگی.
۲۰. _____، (۱۳۵۶)، *الالواح العمادیه*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران.
۲۱. _____، (۱۳۵۶)، *اللمحات*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران.
۲۲. سبزواری، ملاحادی، (۱۳۶۹)، *شرح المنظومه*، ج: ۲، تهران: نشر ناب.
۲۳. شیرازی، قطب‌الدین، (بی‌تا)، *شرح حکمت اشراق*، چاپ الحجری.
۲۴. صدرالدین شیرازی، (۱۳۷۶ق)، *حکمت المتعالیه فی الاسفار عقلیه الاربعه*، ج: ۱، ۲ و ۵ و ۹، با حاشیه ملاحادی سبزواری، قم: مکتبه المصطفوی.
۲۵. صدرالدین شیرازی، (۱۳۸۰)، *الاسفار الاربعه*، ج: ۲ و ۷، تحقیق و تصحیح مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۲۰ ق)، *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۲۷. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتبی‌وی، ج: ۱، تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگی.

۲۸. هومن، محمود، (۱۳۴۸)، *تاریخ فلسفه (از آغاز تا نخستین آکادمی)*، چاپ دوم، تهران: کتابخانه طهوری.

۲۹. یاسپرس، کارل، (۱۳۵۷)، *افلاطون*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی تبریزی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

30. Wolf son, Harry Austryn, (1958), *The Philosophy of the Kalam*, Boston.