

«مُثَل» در نگاه شیخ اشراق و تطبیق اجمالی آن با اندیشه افلاطون

مرتضی رضایی*

سید یدالله یزدان پناه**

چکیده

طرح «نظریه مُثَل» و حضور تأثیرگذار آن در مباحث گوناگون فلسفی، مستند به افلاطون است و به دلیل آنکه دایره هستی را گسترده تر ترسیم می‌کند و از وجود موجوداتی با صفاتی ویژه سخن می‌گوید، در دوره‌های گوناگون فلسفی و تاریخی موضوع گفت‌وگو بوده است.

یکی از طرفداران این نظریه شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی است که جایگاهی تعیین‌کننده به مُثَل در نظام هستی‌شناختی خود می‌دهد و می‌کوشد از سویی با ارائه ادله‌ای مستقن وجود این عالم را اثبات کند و از سوی دیگر، با تبیین روشن نسبت این عالم با مراتب وجودی مافوق و مادون آن، چهره‌ای معقول‌تر و پذیرفتنی‌تر در قیاس با تبیین افلاطون به آن ببخشد.

مقاله حاضر کاوشی است در چیستی مُثَل از نگاه افلاطون و شیخ اشراق؛ ادله‌ای که شیخ اشراق برای اثبات عالم مُثَل ارائه کرده است، و نیز جایگاهی که مُثَل در نظام هستی‌شناختی این دو متفکر دارد. از آنجا که مقصود اصلی نگارنده، بررسی نگاه سهروردی به مُثَل بوده است، دیدگاه افلاطون نیز به اجمال کانون توجه قرار گرفته است تا اشتراکات و تفاوت‌ها بهتر خود را نمایان کند.

کلیدواژه‌ها: مُثَل، نظریه مُثَل، افلاطون، شیخ اشراق، سهروردی، نظام هستی‌شناختی.

* دانشجوی دکتری فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله. mortaza.rezaei.h@gmail.com

** استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام. دریافت: ۸۸/۲/۲۰ - پذیرش: ۸۸/۹/۲۵

مقدمه

نظریهٔ مُثل، یکی از علل اصلی شهرت افلاطون، به دلیل محتوا و مدعایش از همان زمان طرح کانون توجه دانشوران بوده است؛ هم مخالفانی جدی داشته و هم موافقانی سرسخت. در میان اندیشمندان اسلامی نیز از هر دو گروه موافق و مخالف، نمایندگان بسیاری می‌توان دید. شیخ شهاب‌الدین سهروردی یکی از طرف‌داران جدی این نظریه است که به رغم نقاط اشتراک بسیار با افلاطون، در مواردی نیز با وی اختلاف دارد؛ در نتیجه، عالم مُثلی که او به تصویر می‌کشد متفاوت با تصویر افلاطونی این عالم است.

برای مقایسهٔ این دو نگاه، نخست باید دید اساساً «مُثل» چیست و حقیقت آن نزد دو اندیشمند مزبور کدام است؛ آن‌گاه، از ادامهٔ وجود این عالم، و نسبت آن با سایر موجودات هستی سراغ گرفت و سرانجام اشتراکات و تفاوت‌های این عالم در نگاه افلاطون و شیخ اشراق را مرور کرد.

تعریف

الف) مُثل در لغت

واژهٔ مُثل، جمع «مثال» و برگرفته از کلمهٔ ایده (Idea) است. ایده به معنای تصور، مفهوم ذهنی، اندیشه، خیال، عقیده، نظر، گمان، نیت، مقصود، معنا، آگاهی، نقشهٔ کار، طرح، طرز فکر و نمونهٔ واقعی به کار رفته است.^(۱) ایده یا ایدوس (eidōs) یک واژهٔ قدیمی یونانی است که در عربی به «مثال» ترجمه شده،^(۲) و در کاربرد عمومی به معنای «مفهوم ذهنی» است؛ چنان‌که گاهی می‌گوییم: «این فقط یک تصور است، نه [لزوماً] چیز واقعی.»^(۳)

ب) مُثل در اصطلاح

هنگامی که افلاطون از مُثل یا صور سخن می‌گوید، اشاره‌اش به محتوا و مرجع عینی مفاهیم کلی ماست. ما در مفاهیم کلی خود، ذوات عینی را درک می‌کنیم، و افلاطون دربارهٔ این ذوات، اصطلاح «مُثل» را به کار می‌برد؛ گرچه در برخی محاورات، برای نمونه در مهمانی، واژهٔ مثال به

«مُثَل» در نگاه شیخ اشراق و تطبیق اجمالی آن با اندیشه افلاطون □ ۱۳۳

کار نمی‌رود و به جای آن از واژه «معنا» استفاده می‌شود.^(۴) در جمهوری، افلاطون فرض کرده است که هرگاه شمار بسیاری از افراد نام مشترکی داشته باشند، دارای مثال یا صورتی مطابق نیز خواهند بود.^(۵) کلی، طبیعت مشترک یا کیفیتی است که در مفهوم کلی، مثلاً زیبایی، دریافته می‌شود. مفاهیم کلی، تنها مفاهیم ذهنی نیستند؛ بلکه در آنها ذاتی عینی را درک می‌کنیم.^(۶) به نظر برخی دانشوران^(۷) نخستین کسی که در اصطلاحات فلسفی، واژه «مثال» را به کار برده، افلاطون است. اینان معتقدند او مُثَل را به اعتبار یکی از معانی لغوی اش (نمونه) درباره سلسله حقایق غیرمادی که خود قایل بوده، و امروز در میان ما به نام «مثال افلاطونی» معروف شده، به کار برده است.

چیستی (حقیقت) مُثَل

چیستی مُثَل از دو منظر قابل بررسی است: یکی در نگاه افلاطون، و دیگری از دیدگاه شیخ اشراق.

الف) حقیقت مُثَل در نگاه افلاطون

بنابر آنچه از لابه‌لای آثار و گفته‌های افلاطون فراچنگ می‌آید،^(۸) آنچه ما در جهان محسوسات می‌بینیم در واقع، مظاهر و سایه‌هایی از یک سلسله حقایق ماورایی‌اند که در جهان ماده و طبیعت و زمان و مکان نیستند؛ بلکه در عالمی مجرّد از زمان و مکان قرار دارند و زوال‌ناپذیر و جاویدند. این در حالی است که اشیای محسوس دستخوش دگرگونی دائمی‌اند؛ همواره در حال شدن (صیوروت) هستند و سرانجام آنها فساد و نابودی است.

به تعبیری، جهان واقع و عینیت‌ها (آنچه خارج از ذهن آدمی است) به دو بخش جهان صور یا مثل، و جهان سایه‌های مثل تقسیم می‌شود. رابطه آنچه در عالم ماده و سایه‌ها قرار دارد با آنچه در عالم مثل جای گرفته، چنان است که گویی موجودات عالم محسوس، روگرفتی از موجودات عالم معقول و مجرّدند و بدون آنها نه موجود می‌شوند و نه می‌توانند به بودن خود ادامه دهند.^(۹) هر یک از مثل که در عالم ماورای مادی خود زندگی می‌کند، جدا از دیگر مثال‌ها و

جدا از ذهن و اندیشه هر متفکری وجود دارد.^(۱۰) به دلیل آنکه هر مثالی، فرد کامل نوع مادی و ویژه خود است، بالفعل دارای همه کمالات ممکن آن نوع، و عهده‌دار تدبیر و تحریک افراد مادی ناکامل نوع مزبور از قوه به فعلیت و از نقص به کمال - در دو قالب حرکت جوهری و حرکات عرضی - است.^(۱۱)

افلاطون چگونگی ارتباط اشیای عالم محسوس با موجودات عالم مثل را در کتاب هفتم جمهوری با استفاده از تمثیل مشهور غار به تصویر می‌کشد.^(۱۲)

ب) حقیقت مثل در نگاه شیخ اشراق

اندیشه‌وران اسلامی تفاسیر فراوانی را درباره نظریه مثل افلاطون ارائه کرده‌اند. آنان بسته به مشرب فکری و ذوقی خود، برداشت و نگرشی ویژه نسبت به عالم مثل عرضه می‌کنند، و بالطبع، هریک، نگرش خود را تفسیر صحیح نظریه مثل، و نگرش‌های دیگر را نادرست می‌داند. با توجه به عنوان و موضوع این مقاله، ما در اینجا دیدگاه شیخ اشراق را مطرح می‌کنیم؛ هرچند دیدگاه‌های دیگری نیز در این باره مطرح شده است.^(۱۳)

سهروردی به پیروی از برخی بزرگان حکمت همچون انبازقلس، هرمس و فیثاغورس معتقد است هریک از انواع مادی و جسمانی مثالی در عالم عقل دارد و این مثال، نوری می‌چرد از ماده، قائم به ذات و تدبیرکننده نوع و حافظ آن است که در زمان و مکان جای ندارد. این صورت (مثال) بسیط، همانند روح برای صورت نوعیه جسمانی است و صورت جسمانی، حکم سایه و پرتو را برای آن نور پرفروغ دارد.

هر مثالی، «کلی» نوع مربوط به خود است؛ البته نه کلی به معنای منطقی، بل یا به این معنا که نسبت این مثال - که همانا رب نوع است - به همه افراد و اشخاص نوع مادی خود علی‌السویه است و عنایت و دوام فیضش به همه افراد به گونه یکسان تعلق می‌گیرد؛ یا به این معنا که هر رب‌النوعی اصل و سرمنشأ نوع مربوط به خود است؛ و یا به این معنا که رب‌النوع دارای مقدار، بُعد و جهت نیست؛ چنان‌که درباره عقول و نفوس هر گاه تعبیر «کلی» به کار می‌رود همین معنا

اراده می‌شود. کلی دربارهٔ رب النوع (مثال) به معنای تصویری که فرض صدق آن بر کثیرین امتناع نداشته باشد نیست. هر مثالی (رب النوع) دارای وجود و ذاتی مشخص است که بر هیچ چیز دیگری غیر از خودش صدق نمی‌کند. به این ترتیب، هرگز بر رب النوع که موجودی جزئی و مجرد است نمی‌توان حکم به کلی یا مادی بودن کرد.

دیگر آنکه با توجه به شدت و درجهٔ وجودی بالاتر مثال و اینکه هرگز موجود سافل برای موجود عالی غرض نمی‌شود، وجود رب النوع به دلیل وجود موجودات سافل مورد تدبیر آن مثال نیست. همچنین ارباب انواع همگی بسیط‌اند، هرچند صور و افراد تحت نوع آنها مرکب باشند؛ زیرا شرط مماثلت، مشابهت از همهٔ جهات نیست و در صورت مماثلت از همهٔ وجوه، اساساً مثال و ممثّل یکی و عین هم خواهند شد و تعدّد و دوگانگی در کار نخواهد بود. به همین روی، لازم است ممثّل از جهتی مخالف و از جهتی دیگر مطابق مثال باشد تا هم تعدّد و هم جهت مماثلت پدید آید.

نتیجهٔ دیگر آنکه از نیازمندی صورت نوعیهٔ مادی به ماده‌ای که در آن حلول، و به آن قیام کند، نیازمندی مثال آن نوع به آن ماده لازم نمی‌آید؛ زیرا مثال نوری به دلیل کمال ذاتی‌اش بی‌نیاز از قیام به محل است؛ در حالی که صورت جسمانی ناقص، و فاقد کمال ذاتی مثال خود است.

نکته‌ای مهم: چنان نیست که در عالم مُثَل، خود حیوانیت یک مثال، و برای نمونه دو پا داشتن آن حیوان یا هر ویژگی دیگر آن هر کدام مثالی داشته باشند؛ بلکه هر آنچه از کمالات و ویژگی‌ها که در یک نوع یافت می‌شود، همگی به وجود واحد و بسیط موجود عقلی موجودند. برای نمونه چنین نیست که مُشک خودش وجودی داشته باشد و بویش وجودی دیگر. ظل و رشحهٔ هر موجود نوری عقلی نیز که در عالم ماده موجود می‌شود، با همهٔ آن ویژگی‌ها وجود می‌یابد و مُشک همراه با بوی خود، و شکر همراه با شیرینی‌اش موجود می‌شود.

آنچه از گفته‌های دو پهلو که در کلام پیشینیان است نیز بایستی بر آنچه گفته شد حمل شود؛ زیرا پیشینیان انکار نمی‌کنند که کلیات، اموری ذهنی‌اند و به دلیل تشخیص وجود خارجی نمی‌توانند در عالم عین موجود شوند. به همین روی، معنای سخن ایشان که «در عالم عقول

انسان، کلی وجود دارد» تحقق کلی منطقی به معنای «المحمول علی کثیرین» نیست؛ بلکه - چنان‌که پیش‌تر هم گذشت - به معنای داشتن نسبت مساوی رب‌النوع با افراد مورد تدبیر آن است. در واقع، آن مثال اصل و منشأ آن افراد، مستلزم همه احوالات آنها، و گویی کل آن افراد است. با همه عنایتی که رب‌النوع به نوع (و افراد آن) دارد، ارتباط آن با افراد نوع، ارتباط تعلق و حلول در آنها نیست، به گونه‌ای که از ترکیب آن با بدن فردی از نوع، شخص یا نوع واحد حاصل آید؛ بلکه خود رب‌النوع به تنهایی (و با وجود بسیطش) نوع است.^(۱۴)

سرانجام اگر کسی چون هرمس می‌گوید: «ذاتی روحانی، معارف را به من القا کرد؛ از او پرسیدم: کیستی؟ گفت: من حقیقت کامل و تامّ تو هستم»، این گفته را نباید حمل بر این کرد که رب‌النوع ما چیزی همانند ماست.^(۱۵)

برخی نام‌های دیگر مُثل

در تعابیر افلاطون، علاوه بر واژه صورت و مثال (idea) که ظاهراً نخستین بار در کتاب فایدون آمده است، کلماتی مانند معنا در کتاب مهمانی، و هنادس (وحدت‌ها) یا مونداس (یگانه) در کتاب فیلبوس دیده می‌شود که همگی اشاره به همان حقیقتی دارند که پیش‌تر توضیح آن گذشت. در میان کلمات شیخ اشراق و نیز دیگر اندیشه‌وران اسلامی، واژگان گوناگونی برای بیان مُثل افلاطونی به کار رفته است، که برخی از آنها عبارت‌اند از: مُثل، مُثل افلاطونیه، مثل نوریه، عقول عرضیه، مثل الهیه، صور الهیه، مثل عقلیه، اسمای الهیه، ملائکه مدبره، و رب‌النوع.

ادله وجود مثل

پس از آشنایی با حقیقت و چیستی مثل، پرسش بعدی این است: آیا چنین حقایقی، وجود خارجی هم دارند؟ به دیگر سخن، آیا ادله‌ای هست که تحقق خارجی مُثل را اثبات کند؟ در این باره معتقدان به نظریه مُثل از سه روش برای اثبات نظر خود بهره‌جسته‌اند: برخی با ادله عقلی، شماری با مددجویی از علم حضوری و کشف، و گروهی با استناد به برخی متون دینی

«مُثَل» در نگاه شیخ اشراق و تطبیق اجمالی آن با اندیشه افلاطون □ ۱۳۷

درصد اثبات مُثَل برآمده‌اند. در این بخش ما هم به دلیل رعایت اختصار و هم به تناسب موضوع مقاله تنها به ادله شیخ اشراق خواهیم پرداخت.

ادله شیخ اشراق بر وجود مُثَل

ادله شیخ اشراق بر وجود مُثَل را می‌توان به سه دسته ادله عقلی، دلیل شهودی، و اشارات و تأییدات نقلی و وحیانی تقسیم کرد.

۱. ادله عقلی

دلیل نخست: شیخ اشراق این دلیل را با مددگیری از قاعده امکان اشرف اقامه می‌کند. (۱۶) وی نخست قاعده مزبور را چنین تعریف می‌کند: از قواعد اشراقی، یکی این است که هرگاه ممکنِ اخس (در مقایسه با ممکن اشرف از آن) موجود باشد، بایستی ممکن اشرف از آن در مرتبه‌ای پیش از آن موجود شده باشد و نقش واسطه و علت را در صدور موجود اخس از نورالانوار و علت‌العلل داشته باشد؛ وگرنه محال لازم می‌آید.

وی سپس برهانی بر اثبات قاعده پیش‌گفته - که از فروع قاعده الواحد است - می‌آورد و چنین نتیجه می‌گیرد که از وجود ممکن اخس، می‌توان وجود ممکن اشرف را کشف کرد. بنا توجه به اینها، تقریر دلیل بدین شرح است:

مقدمه اول: ممکنات عالم اجسام و نیز نفوس متعلق به ماده که مجرد ناقص و مدبر ابدانند، وجود دارند.

مقدمه دوم: ممکنات مجرد که از هر حیث مجرد بوده، تعلقی هم به ابدان نداشته باشند، ممکناتی کامل‌تر و شریف‌تر از جسمانیات و نفوس مدبره‌اند؛ به گونه‌ای که می‌توان موجودات عالم جسمانی را سایه‌ای از ممکنات عالم مجرد به شمار آورد.

مقدمه سوم: نظم و ترتیب بین موجودات عالم جسمانی، بسیار شگرف و اعجاب‌انگیز است؛ اما این نظم و ترتیب در عالم ممکنات عقلی، بسی شگرف‌تر و اعجاب‌آورتر خواهد بود؛

چراکه عالم اجسام، سایه عالم انوار و عقول است.

مقدمه چهارم: بنا بر قاعده امکان اشرف، در صورت موجود بودن ممکن اخس، ضرورتاً وجود ممکن اشرف و علیت آن نسبت به ممکن اخس کشف می‌شود.

نتیجه: با توجه به وجود جواهر جسمانی، وجود جواهر عقلانی، اعم از عقول طولیه و عقول عرضیه (مثل افلاطونی) کشف و اثبات می‌شود؛ عقول که خارج از مکان، ثابت و ابدی‌اند.

دلیل دوم: شیخ اشراق این دلیل را به نقل از برخی حکما می‌آورد،^(۱۷) ولی با توجه به اینکه نقدی بر آن وارد نساخته است، به نظر می‌رسد خود نیز با آن موافق باشد. تقریر این دلیل چنین است:

مقدمه اول: در اجسام نباتی افعال بسیاری دیده می‌شود که نمی‌تواند ناشی از قوای فاقد شعور و ادراک نبات باشد؛ کارهایی مانند تصرف در غذا، نشو و نما و تولید که در هر یک از اینها، حکمت و کیفیتی عجیب نهفته است. برای نمونه اینکه کدام دسته از مواد غذایی جذب، و کدام بخش دفع شود تا برای گیاه سودمند باشد کاری نیست که بدون گونه‌ای ادراک عملی باشد؛ در حالی که هیچ‌یک از قوای گیاه دارای ادراک لازم برای چنین کاری نیست. همچنین در فرایند رشد و نمو، آنچه به وسیله قوه نامیه وارد گیاه می‌شود، نیازمند جایی در گیاه است تا در آن قرار گیرد و ایجاد آن فضا خود نیازمند تحریک قوه نامیه از سویی، و حرکت اجزای گیاه در جهات مختلف از سوی دیگر است. علاوه بر این، آنچه وارد گیاه شده است نیز بسته به اعضای گوناگون گیاه، در جهاتی مختلف حرکت می‌کند، نه فقط در یک جهت. این حرکات مختلف ممکن نیست که از قوه‌ای واحد، که تنها مقتضی حرکاتی مشابه است، صادر شده باشد.

مقدمه دوم: به این ترتیب، باید افعال مزبور را به موجودی نسبت داد که از قوه ادراک برخوردار باشد.

مقدمه سوم: هر موجودی که از قوه ادراک برخوردار باشد، یا حال در جسم نبات، و یا مجرد تام است؛ یعنی در جسم نبات حلول نمی‌کند.

مقدمه چهارم: ولی این موجود نمی‌تواند حال در جسم نباتی باشد؛ زیرا اجسام نباتی همیشه در حال تحلیل و تغییرند و این تحلیل و تغییر داریم، دامنگیر موجود حال در نبات هم

می‌شود و چنانچه این تغییر و تحلیل در آن موجود و قوه که فاعل در اجسام نباتی است راه یابد، صدور کارهایی که برشمردیم بر روندی پایدار و یکنواخت ناممکن خواهد بود؛ زیرا نظام و مزاج گیاه، همواره ثابت است و امر ثابت را نمی‌توان به موجودی که مستمراً در حال تحلیل و تغییر است، مستند کرد.

مقدمه پنجم: بنابراین حفظ نظام و بقای مزاج گیاه را باید به قوه و موجودی نسبت داد که مجرد باشد، نه حال در نبات و نه جزئی از نبات. این موجود مجرد صاحب ادراک، همان «رب النوع» است و هر نوعی از نبات، قوه‌ای مجرد، مدرک و قائم به ذات دارد که پرورنده آن نوع است.

مقدمه ششم: در حیوانات نیز افعال عجیب بسیاری دیده می‌شود که شگفت‌انگیزتر از افعال نبات است و به همان‌گونه که درباره نبات گذشت، این افعال را نمی‌توان به اجزا و قوای درونی حیوان، یا به قوه و موجودی که حال در حیوان باشد (نفس حیوانی) مستند کرد.

مقدمه هفتم: در انسان نیز همان افعال غریب و حکمت‌های شگرف، به اضافه افعالی بیشتر دیده می‌شود؛ ولی نمی‌توان این افعال و عجایب را به هیچ‌یک از اجزا و قوای بدنی انسان و یا نفس ناطقه او نسبت داد؛ زیرا علاوه بر محالاتی که پیش‌تر گفتیم، اضافه می‌کنیم که افعال غریب را چگونه می‌توان به نفس ناطقه منتسب کرد، در حالی که نفس از این تدبیرها و تغییراتی که روی می‌دهد بی‌خبر است؟

مقدمه هشتم: با توجه به مقدمه ششم و هفتم، بایستی افعال و تدبیرات حیوان و انسان را نیز به موجوداتی مجرد و مستقل از ابدان و اجرام حیوانی و انسانی منتسب دانست؛ زیرا پرورنده انواع حیوانی و انسان، از آنجا که مجرد است، یا نفس آنهاست و یا عقل (مجرد تام).

مقدمه نهم: ولی این پرورنده‌ها (اریاب انواع) نمی‌توانند نفس باشند؛ زیرا نفس از رنج بدن رنجور می‌شود؛ در حالی که رب النوع از تألم نوع، متألم نمی‌شود. دیگر آنکه نفس، تنها به یک بدن تعلق می‌گیرد؛ در حالی که پرورنده نوع با همه اشخاص نوع ارتباط و تعلق دارد.

نتیجه: هر یک از انواع نباتی، حیوانی و انسان دارای پرورنده و رب النوع ویژه خود است که تدبیر امور آن نوع را بر عهده دارد و هرچه نوع شریف‌تر و دارای مزاج و نظامی کامل‌تر باشد، رب النوع آن نیز شریف‌تر و قوی‌تر خواهد بود.

سهروردی می‌افزاید:

این گروه می‌گویند: جذب شدن روغن چراغ به آتش در چراغ‌ها، نه از جهت ضرورت امتناع خلأ و نه از جهت آن است که آتش خاصیت جذب روغن دارد؛ بلکه به علت تدبیر رب‌النوع آتش است که حافظ آتش می‌باشد و فارسی‌زبانان آن را «ارد بی‌هشت» می‌نامند؛ و نیز ایشان (پارسیان) در تعظیم ارباب انواع بسیار مبالغه می‌کنند و در همه احوال از آنها یاری می‌جویند. محققان این طایفه معتقدند پرونده نوع موجود نشده تا مثال و قالب برای اشخاص نوع باشد [و به عبارتی، وجود اشخاص نوع، غرض برای وجود رب‌النوع نیست]؛ زیرا انواع جسمانی سایه‌ها و روگرفت‌هایی از ارباب انواع هستند و نسبتی در شرف وجودی میان این دو نیست؛ بلکه عقول اشرف از محسوسات اند [و سافل نمی‌تواند غرض وجود اعلا باشد]؛ و همچنین می‌گویند: چگونه واجب‌الوجود و مبدع حق، در ایجاد اشیا محتاج به مثل باشد تا مثل دستور و نمونه او در صنع و آفرینش باشند؟ چه در این صورت، در موجود گردانیدن مثل، باز محتاج به مثالی دیگر باشد و همچنین در موجود گردانیدن آن مثال، حاجتمند مثالی دیگر، و تسلسل لازم می‌آید. (۱۸)

شاید این بیان اخیر اشاره به تعبیری باشد که افلاطون در کتاب تیمائوس آورده است. وی در این کتاب می‌گوید خدا یا صانع (دمیورژ) اشیای این عالم را بنابر الگوی صور (مثل) می‌سازد. اگر چنین باشد شاید بتوان گفت این اشکال بر افلاطون وارد نیست؛ زیرا اولاً چنان‌که در ادامه این نوشته - در بخش «نگاه افلاطون به مثل در نظام هستی» - خواهیم دید، اساساً دمیورژ همان واحد (یا خدا) که آفریننده مثل باشد، نیست؛ ثانیاً ساختن و ایجاد اشیا بنابر الگوی مثل، لزوماً به معنای نیازمندی صانع به مثل در آفرینش نیست؛ زیرا پس از ایجاد مثل که به گونه ابداعی بوده است، مشابه آفریدن موجودات مادی با مثل، گزندی به توانایی و قدرت واحد وارد نمی‌کند و او را نیازمند مثل نمی‌سازد و نیز تسلسل ادعا شده نیز پیش نمی‌آید.

۲. دلیل شهودی

دلیل دیگر شیخ اشراق بر وجود مُثَلِّ، ادعای شهود این موجودات توسط بسیاری از افراد، آن هم به دفعات فراوان است.^(۱۹) به گفته شیخ اشراق، اساساً دلیل گرایش به وجود مُثَلِّ همان شهود آنهاست و اگر کسانی در پی ارائه ادلّه عقلی و مؤیدات نقلی برآمده‌اند، از آن‌روست که خواسته‌اند اشخاص فاقد روح مجرد و شهود عرفانی را قانع کنند، و برای ایشان حجت بیاورند؛ وگرنه هیچ صاحب کشف و شهودی نیست، مگر آنکه این عوالم را دیده و به وجود آنها معترف باشد. بیشترین اشارات انبیای الهی علیهم‌السلام و بزرگان حکمت به همین عوالم است. افلاطون، و پیش از او سقراط و پیشینیان ایشان همانند هرمس و آغاثانزیمون و انبازقلس نیز همگی چنین می‌اندیشیده‌اند. بیشتر ایشان تصریح کرده‌اند که این امور (از جمله مُثَلِّ) را در عالم نور دیده‌اند. افلاطون گفته، زمانی که تعلّقات بدنی و جسمانی خود را قطع می‌کرده، این موجودات را می‌دیده است. حکمای پارسی و هندی بدون استثنا دارای همین رأی‌اند و فضیلائی بابلی و یونانی نیز همگی ادعای شهود این امور را کرده‌اند. در این صورت، چگونه می‌توان گفتار بزرگان نبوت و حکمت را درباره چیزهایی که خود در خلوات و ریاضاتشان شهود کرده‌اند نپذیرفت و معتبر ندانست؟

سهروردی می‌افزاید:

من خود در آغاز حکمت، مانند مشائیان شدیداً منکر وجود مثل بودم و متعصبانه بر رأی مشائیان پای می‌فشردم؛ ولی به سبب توفیق و برهان الهی [لولا أن رأی برهان ربّه] در اثر دوام خلوات و کثرت مجاهدات، توانستم به مشاهده انوار مجرد و احاطه علمی به اینکه آنچه در عالم اجسام، از صور و اشکال و هیئات، هست همگی سایه‌هایی از صور و مُثَلِّ نوری مجرد ساکن در عالم عقل است، موفق گردم؛ و چنانچه کسانی باشند که دلایل عقلی ایشان را معتقد به وجود این موجودات نمی‌کند و عقل و اندیشه، ایشان را قانع نمی‌گرداند، بر آنان باد به انجام ریاضات و حضور در خدمت اصحاب شهود، به این امید که برای ایشان توفیق و زمینه‌ای

برای مشاهده انوار مجرد و ذوات ملکوتیه که امثال هرمس و افلاطون مشاهده می‌کرده‌اند فراهم آید و به شهود پرتوهای روحانی که زردشت در کتاب «زند» از آنها خبر داده و آنها را سرچشمه‌های «خُرّه» - یعنی نوری که از خدای تبارک و تعالی ساطع می‌گردد و کسانی که از آن بهره‌مند می‌شوند، توان ریاست بر دیگران می‌یابند و افراد به واسطه آن، یارای انجام هر عمل و صنعتی را پیدا می‌کنند - دانسته، نایل می‌آید؛ و شاهنشاه کیخسرو نیز در اثر ریاضت نفس و عبادت، خود را به این عوالم عروج داد و از انوار و حکمت الهی بهره‌مند گردید و در اثر بهره‌مندی از «کیان خُرّه» - یعنی سهمی از خُرّه که نصیب پادشاهان می‌شود - قدرت پادشاهی و اقبال و خضوع رعیت نسبت به خود را فراچنگ آورد؛ و چنان‌که گذشت، حکیمان پارس همگی بر این عقیده‌اند که هر نوعی از افلاک و کواکب و بسایط و مرکبات عنصری و مادی، دارای «رب» و پرورنده‌ای در عالم نور هستند که کار تدبیر آن نوع را بر عهده دارد؛ و از همین جاست که پیامبر ختمی مرتبت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: «هر چیزی را مَلْکِی است» و حتی فرموده: «به همراه هر قطره‌ای از باران، ملکی فرود می‌آید».

حکیمان پارسی نیز به دلیل همین عقیده جزمی‌شان معتقدند حتی آب دارای «رب النوع» در عالم ملکوت است و آن را «خرداد» نامیده‌اند و رب النوع درختان را «مرداد»، و رب النوع آتش را «اردیبهشت» نام نهاده‌اند؛ و این انوار و ارباب انواع، همان‌ها هستند که انبیاذقلس، هرمس، فیثاغورس و افلاطون و امثال ایشان به آن اشاره کرده‌اند، و هر یک از ارباب انواع را نوری مجرد از ماده، قائم به ذات، معتنی به نوع و مدبر و حافظ آن دانسته‌اند. و دلیلی که ارباب انواع را مُثَل نامیده‌اند آن است که هر یک از نوع مادی و رب النوع آن، به جهتی مثال برای دیگری است؛ زیرا همان‌گونه که نوع مادی، مثال و نمونه نوع عقلی و نوری در عالم محسوسات است، نوع عقلی نیز مثال [و نمونه کامل] نوع مادی در عالم عقول است. (۲۰)

«مُثَلَّ» در نگاه شیخ اشراق و تطبیق اجمالی آن با اندیشه افلاطون □ ۱۴۳

۳. اشارات و تأییدات نقلی و وحیانی

ادله دیگری که سهروردی برای اثبات عالم مُثَلَّ می آورد، عبارت از برخی تأییدات نقلی است.^(۲۱) وی نخست حدیثی را از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل می کند:

ایشان فرموده اند: برای خدای متعال هفتاد و هفت حجاب از نور هست [و در روایتی هفتصد حجاب، و در روایتی دیگر هفتاد هزار حجاب نورانی، و در روایت سومی، تعبیر حجاب نوری و ظلمانی وارد شده است] که اگر این حجاب ها را کنار بزنند، انوار ساطعه از ذات کبریایی اش دیدگان و عقول را به حیرت درخواهد آورد و اهل دنیا، و کسانی که غرق در شهوات و انس با محسوسات اند و علایق جسمانی و بدنی آنها را به خود مشغول داشته است، هرگز توان مشاهده آن ذات نوری، و اتصال به او را نخواهند داشت [و این حجاب های نوری، همان عقول و نفوس اند که شمارشان بسیار، بلکه نامتناهی است]؛ چنان که در آیه ۳۵ سوره مبارکه «نور» می فرماید: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، به این معنا که خدای سبحان، محض نور، و انوار دیگر اشعه ها و پرتوهایی از آن نور بحت اند؛ و یا آنکه فرمود: «انَّ العرش من نوری»؛ اما عرش عقلی که همان عقل اول است، و عرش نفسی که نفس فلک اول باشد، روشن است که پرتو نور الهی اند و عرش جسمانی یا همان فلک اعظم نیز از نور خداست؛ زیرا از انواری است که به ذات و نور الهی منتهی می شود و به این ترتیب، همه هستی در حقیقت از انوار او - جَلَّ و علا - می باشد.

در برخی دعاها و وارد از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز آمده: «یا نور النور! احتجبت دون خلقک، فلا یدرک نورک نوراً [أی: لا یحیط بنورک شیء من الأنوار العقلیه] یا نور النور، قد استنار بنورک اهل السماوات واستضاء بنورک اهل الأرض، یا نور کل نور، خامد بنورک کل نور [من الأنوار المجرده العقلیه]؛ و باز از دعاها رسیده یکی این است که: «اسئلک بنور وجهک الذی ملأ ارکان عرشک» و نور وجه عبارت از حقیقت ذات الهی است که عرش و آنچه از عوالم نورانی و ظلمانی در آن است، یعنی ارکان عرش، همگی صادر از همان ذات مقدس اند.^(۲۲)

شیخ اشراق سپس می‌افزاید:

من این شواهد را نیاوردم برای آنکه حجتی اقامه کرده باشم بر وجود واجب‌تعالی و عقول یا بر تجرّد و نامحسوس بودن آنها؛ بلکه شواهد مذکور صرفاً بیاناتی تنبیهی‌اند و چنین شواهدی بر وجود عقول، در صحف نازل شده بر پیامبران و کلام حکمای پیشین فراوان و بی‌شمارند، و ما صرفاً پاره‌ای از آنها را بیان، و از ذکر باقی شواهد صرف‌نظر کردیم. (۲۳)

در پایان این بحث بد نیست یادآوری کنیم که بسیاری از اندیشمندان اسلامی دربارهٔ مُثُل افلاطونی سخن گفته، و ادله‌ای از عقل و نقل و شهود برای اثبات آن اقامه کرده‌اند، که به دلیل محدودیت موضوع مقاله از پرداختن به آنها معذوریم و علاقه‌مندان را به پی‌گیری بیانات و ادلهٔ این گروه از اندیشمندان دعوت می‌کنیم. (۲۴)

جایگاه مُثُل در نظام هستی

برای آشنایی با جایگاه مُثُل در نظام هستی، بایسته است به این مسائل توجه شود:

۱. چینش و ترتیب کل هستی: ۲. ارتباط مُثُل با خدای متعال و مراتب عالی‌تر وجود (در صورتی که مراتب عالی‌تر از مُثُل در کار باشد)؛ ۳. ارتباط مُثُل با یکدیگر؛ ۴. ارتباط مُثُل با مراتب پایین‌تر وجود، به ویژه جزئیات و افراد مادی خود. به طور طبیعی، با توجه به مباحث مزبور، می‌توان انتظار داشت پس از بررسی‌های لازم، تصویری روشن از جایگاه مُثُل در نظام هستی به دست آید. از آنجا که بناست محور اصلی در مقاله حاضر، دیدگاه‌های شیخ اشراق باشد، تنها نگرش وی را مرور خواهیم کرد.

نگاه شیخ اشراق به مُثُل در نظام هستی

۱. چینش و ترتیب کل هستی

بنابر آنچه از گفته‌های شیخ اشراق برمی‌آید، همهٔ موجودات عالم یا باواسطه یا بی‌واسطه از

«مُثَلَّ» در نگاه شیخ اشراق و تطبیق اجمالی آن با اندیشه افلاطون □ ۱۴۵

«نورالأنوار» صادر می‌شوند:

فنورالأنوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطه.... والقائم على كل فيض فهو الخلق
المطلق مع الواسطه وبدون الواسطه، ليس شأن ليس فيه شأنه على أنه قد يتسامح في
نسبة الفعل الى غيره. (۲۵)

آنچه از نورالأنوار بی واسطه صادر می‌شود معلول نوری مجردی بیش نیست که همان «نور اقرب» باشد. از نورالأنوار، نه معلول نوری دیگر و نه هیچ معلول ظلمانی و مادی صادر نمی‌شود. (۲۶) در واقع، کثرات از نور اقرب و انوار بعدی صادر می‌شوند. از نور اقرب، هم نوری مجرد و هم برزخ (جسم) ظلمانی صادر می‌گردد. نور اقرب به سبب فقر ذاتی و غنایی که به واسطه نورالأنوار دارد، منشأ این کثرت می‌شود. در واقع، نور اقرب به سبب مشاهده نورالأنوار و به اعتبار غنا و جویش از ناحیه نورالأنوار، نور مجرد دیگری را پدید می‌آورد و با تعقل، و ظهور فقر ذاتی اش برای او و نیز مشاهده ظلمت و کاستی اش در برابر جلالت و عظمت نورالأنوار منشأ صدور برزخ اعلا، که برزخی بزرگ‌تر از آن نیست، یعنی برزخ محیط می‌شود. (۲۷)

به این ترتیب، برزخ محیط، سایه او و نور قاهر مجرد، ضوء اوست، و سایه اش به دلیل ظلمت فقر اوست و مراد از ظلمت در اینجا چیزی نیست مگر «آنچه ذاتاً نور نیست». (۲۸) در مرتبه پس از نور اقرب، انوار قاهره طولی قرار دارند که به ترتیبی ویژه موجود می‌شوند. طولی بودن آنها به این معناست که میانشان رابطه تشکیکی و علی وجود دارد و هر عقل قاهری، منشأ صدور عقل پایین‌تر از خود است. برخلاف تلقی برخی، شمار این عقول طولی منحصر در ده، بیست، صد و یا دویست نیست. (۲۹)

از انوار قاهره طولی، انوار قاهره عرضی (مُثَلَّ افلاطونی) و فلک ثوابت صادر می‌شود. (۳۰) از انوار قاهره عرضی (ارباب اصنام) نیز همه مراحل و مراتب پایین‌تر، یعنی عالم مثال منفصل (عالم اشباح مجرد)، نفوس متعلق به ماده، و موجودات مادی شامل عالم عناصر، مرکبات عنصریه و هر آنچه تحت فلک ثوابت است، صادر می‌شود. (۳۱)

۲. ارتباط مُثل با خدای متعال

برای داشتن درکی درست از ارتباط مُثل با خداوند یا همان نورالانوار در نگرش سهروردی، می‌بایست به چند نکته توجه کرد:

۱. مُثل افلاطونی همان انوار قاهره عرضی‌اند که با انوار قاهره طولی، نور اقرب، و نورالانوار همگی در حقیقت نوری مشترک‌اند، و در عین حال، همگی بسیط‌اند. به این ترتیب، اشتراک در حقیقت و بساطت از یک‌سو، و اختلاف مرتبه‌ای که میان این انوار هست از سوی دیگر، شیخ اشراق را به طرح نظریه تشکیک در میان انوار کشانده است. (۳۲)

۲. نور عالی که در مرتبه‌ای بالا قرار دارد، نسبت به نور دانی که در مرتبه پایین‌تر است قهر دارد و نور دانی به نور عالی عشق می‌ورزد. بالطبع، نورالانوار چون بالاترین مرتبه نوری است، نسبت به همگان قهر دارد، ولی به چیزی عشق نمی‌ورزد. (۳۳)

۳. نورالانوار، بلکه هر نور عالی، انوار پایین‌تر را به نفس اشراق و اضافه اشراقیه ایجاد می‌کند و چنان نیست که در جریان اشراق، چیزی از نورالانوار جدا شود و به نور پایین‌تر بپیوندد. (۳۴)

۴. با توجه به اینکه از نورالانوار تنها یک معلول نوری مجرّد صادر می‌شود و میان صادر اول (نور اقرب) و انوار قاهره عرضی (مُثل) انوار طولی واسطه‌اند، ارتباط نورالانوار (خدای متعال) با مُثل با واسطه است و این واسطه‌ها همگی نوری‌اند. (۳۵)

اکنون می‌توان به طور خلاصه رابطه هر یک از مُثل را با خدای متعال چنین تصویر کرد: حقیقت هر یک از مُثل با حقیقت الهی (جل شأنه) و دیگر مبادی عالیّه از یک سنخ، و نوری است؛ هر چند میان ایشان اختلاف به قوت و ضعف (تشکیک) وجود دارد. مُثل به اضافه اشراقیه خداوندی موجودند، و شعاع و پرتوی از حضرت نورالانوارند؛ مقهور خدای متعال‌اند و به حضرت حق (جلّت عظمته) عشق می‌ورزند؛ چنان‌که به مبادی عالیّه که وسایط فیض الهی و عوامل تحقق آنهایند محبت دارند.

۳. ارتباط مُثَل با مبادی عالیة وجود

چنان‌که پیش‌تر دیدیم، رابطه مُثَل با دیگر حقایق نوری، رابطه تشکیکی، و کمال و نقص است. مُثَل، مقهور مراتب نوری بالاتر از خود - یعنی انوار قاهره طولی - هستند که به اضافه اشراقیه توسط آنها به وجود آمده‌اند و در عین حال، به آن مراتب عالی عشق می‌ورزند.

آنچه در این بخش می‌افزاییم نحوه صدور مُثَل از قواهر عالییه است. همان‌گونه که گذشت، از نورالانوار، تنها یک معلول نوری بی‌واسطه، یعنی نور اقرب صادر می‌شود و در واقع، صدور کثرت، از نور اقرب با صدور برزخ محیط و نور مجرّد بعدی آغاز می‌شود. (۳۶) از آنجا که مُثَل فراوان‌اند، بایستی میان انوار عرضی (مُثَل) و نور اقرب وسایطی پرشمار که در عین حال دارای جهاتی متعدّدند، قرار داشته باشد تا منشأ صدور کثرات مُثَل شود. (۳۷) به همین روی، شیخ اشراق در انوار قاهره طولی سه جهت را تصویر می‌کند:

۱. جهت غنا و وجوب، که به لحاظ مشاهده نورالانوار و جلالت و عظمتش حاصل می‌شود. به این جهت و نیز به لحاظ اشراقات کاملی که از مراتب عالیة انوار می‌تابد، انوار قاهره بعدی صادر می‌شوند. (۳۸)

۲. جهت مجموع انوار قاهره و مشارکت‌های شعاع‌ها و اشراقات قوی به لحاظ استغنائی آنها. همین جهت است که منشأ صدور انوار قاهره عرضی (مُثَل) با کثرتی که دارند می‌شود. (۳۹)

۳. جهت مجموع انوار قاهره، شعاع‌ها و اشراقات ضعیف به لحاظ فقر آنها، که منشأ صدور کثراتی دیگر در عالم می‌شوند. (۴۰)

۴. ارتباط مُثَل با یکدیگر

ارتباط مُثَل با یکدیگر را از سه زاویه می‌توان بررسی کرد: ۱. علم و آگاهی مُثَل درباره یکدیگر؛ ۲. علیت داشتن یا نداشتن مُثَل نسبت به یکدیگر؛ ۳. وجود تشکیک و مراتب مختلف در میان آنها. درباره علم و آگاهی، از آنجا که همه مُثَل، موجوداتی نوری و مجرّد (غیرمادی) هستند نسبت به هم علم حضوری و شهودی دارند؛ زیرا حجاب و مانع مشاهده حضوری در جایی است

که ماده، جسمانیت و بُعد در کار باشد؛ ولی در مجردات از این امور خبری نیست. (۴۱)

درباره علیت نیز باید گفت مثل یا عقول (انوار) متکافئه، هیچ کدام علیتی نسبت به دیگری ندارد و واسطه ایجاد دیگری نیست. به همین روی، به آنها نام انوار متکافئه را داده‌اند؛ در برابر انوار قاهره طولی که به دلیل وجودبخشی برخی به برخی دیگر، نام انوار قاهره طولی را برایشان برگزیده‌اند. با این همه، نوعی تشکیک و اختلاف مرتبه در میان مثل حاکم است که حاکی از شدت و ضعف وجودی آنهاست؛ شدت و ضعفی که به گونه علی و معلولی نیست.

شاید بجا باشد با توجه به این تفاوت تشکیکی و نیز آشنایی با اقسام مثل، بحث را ذیل زیرعنوانی جدا، پیگیری کنیم.

۴-۱. عقول عرضیه، اقسام آن و تشکیک در آن: ارباب انواع که هر کدام کار تدبیر افراد نوع خود را برعهده دارند، در شرف و قوت اختلاف، و برخی بر برخی دیگر در مرتبه فزونی دارند. شماری به دلیل همین قوت بیشتر، برای ارتباط با افراد نوع خود نیازمند واسطه‌اند؛ برای نمونه رب النوع انسان با وساطت نور مدبر، یعنی همان روح و نفس انسانی با افراد خود ارتباط برقرار می‌کند. برخی ارباب انواع دیگر که ضعیف‌ترند بدون هیچ واسطه‌ای با افراد نوع خود مرتبط‌اند.

سهروردی در این باره می‌گوید عقول نازله و دارای مرتبه پایین‌تر و وجودی، برخی مرتبه‌ای نزدیک به نفوس - که از حیث وجودی پایین‌تر از مثل‌اند - دارند؛ زیرا انوار عقلی هر اندازه که از مراتب عالی‌تر تنزل کنند و از نورالانوار دور افتند، ضعیف‌تر می‌شوند و به عکس هر چه قدر صعود کنند شدت وجودی فزون‌تری می‌یابند. برخی حتی از فرط نزول در افق عالم نفس قرار گرفته، گویی نفس ناطقه می‌شوند. این تنزل و در نتیجه، نقصان نور تا آنجا ادامه می‌یابد که حقیقت نوری به حقیقتی غیرقائم به نفس، همانند انوار عارضی، می‌انجامد؛ چنان‌که از میان نفوس، برخی در تعلقشان به بدن و تصرف در آن به واسطه‌گری روح نفسانی، مانند نفوس حیوانات، نیازمندند؛ ولی بعضی دیگر، همانند نفوس نباتی، به دلیل شدت نقصانشان، حاجتمند چنین واسطه‌ای نیستند.

از جمله معدنیات نیز برخی، مانند مرجان، نزدیک به گیاهان‌اند و از جمله گیاهان شماری،

«مُثَل» در نگاه شیخ اشراق و تطبیق اجمالی آن با اندیشه افلاطون □ ۱۴۹

همانند نخل، نزدیک به حیوانات، و از حیوانات گروهی، همچون میمون، در کمال قوه باطنی [تفهیم و تفهیم] و قوایی دیگر مانند قوه سخن‌گویی نزدیک به انسان‌اند. به این ترتیب، مراتب پایین‌تر هر طبقه‌ای نزدیک [و متصل] به طبقه پایینی، و به‌عکس، مراتب بالای همه موجودات در هر طبقه‌ای که هستند، نزدیک به طبقه بالاتر است. (۴۲)

۵. ارتباط مُثَل با مراتب پایین‌تر وجود

مراتب پایین‌تر وجود نسبت به انوار قاهره عرضیه (مُثَل) عبارت‌اند از: ۱. عالم مثال و اشباح مجرد؛ ۲. نفوس (مانند نور اسفهدی)؛ و ۳. عالم ماده و جزئیات و افراد هر یک از انواع مادی. از این‌رو، لازم است ارتباط مُثَل با هر یک از مراتب مادون به شکل جداگانه کانون توجه قرار گیرد. ۵-۱. ارتباط مُثَل با عالم مثال: عالم مثال که گاه از آن با تعبیری چون «صور معلّقه»، «اشباح مجرد»، «صور شبحیه» و «مُثَل خیالیه» یاد می‌شود متفاوت با مُثَل افلاطونی است و این دو، یک حقیقت نیستند. (۴۳) شاید پیش‌تر به تفاوت‌های این دو عالم بپردازیم، ولی آنچه اینجا بررسی می‌کنیم تنها ارتباط میان موجودات این دو عالم (عالم مُثَل و عالم مثال) است. بنابر آنچه از گفته‌های شیخ اشراق برمی‌آید عالم مُثَل دارای مرتبه و جودی بالاتری نسبت به عالم مثال است؛ از این‌رو بنابر قاعده امکان اشرف می‌بایست مُثَل، علت عالم مثال باشند. با این حال، در سخنان سهروردی مطلبی در این باره به دست نیامد. تنها در میان سخنان شارحان حکمت اشراق، یعنی شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، عبارتی هست که به صراحت علیت عالم مُثَل را نسبت به عالم مثال بیان می‌کند. (۴۴)

۵-۲. ارتباط مُثَل با نفوس: درباره نسبت میان مُثَل و نفوس، دست‌کم دو نکته قابل طرح است: یکی اینکه مُثَل غیر از نفوس‌اند؛ نکته دیگر که متفرع بر نکته اول است، اینکه آیا اساساً رابطه‌ای میان این دو موجود برقرار است؟ اگر هست، این رابطه از چه گونه‌ای است؟ درباره نکته نخست باید گفت نفس، نور مدبر، و نور مدبر غیر از نور قاهر است؛ زیرا میان این دو، چندین تفاوت را می‌توان برشمرد:

۱. نفوس با ابدان خود در تأثیر و تأثر متقابل‌اند؛ به همین دلیل، نفس از زیان و تآلم بدن زیانمند و متآلم می‌شود؛ ولی رب‌النوع از رنج نوع خود، تآلم نمی‌پذیرد. (۴۵)
 ۲. نفس، تنها به یک بدن تعلق، و تدبیر همان بدن را بر عهده دارد؛ ولی رب‌النوع به همه ابدان نوع خودش عنایت داشته، تدبیر همه آنها را بر عهده می‌گیرد. (۴۶)
 ۳. رب‌النوع با آنکه به نوع خود عنایت دارد، عنایتش به گونه تعلق نیست، آنچنانکه از مجموع رب‌النوع و بدن، شخص یا نوعی واحد پدید آید؛ بلکه به تنهایی و بدون تعلق به بدن، خود نوع واحد است. (۴۷)
 ۴. مثل، انوار مجرد‌های هستند که هیچ‌گونه ربط و تعلق به مادیات ندارند؛ نه در آنها منطبع می‌شوند و نه در آنها تصرفی می‌کنند؛ ولی نفوس، انواری مجردند که در اجسام و ابدان تصرف می‌کنند، هرچند در آنها منطبع نشوند. (۴۸)
- اکنون پس از روشن شدن دوگانگی نفوس و مثل، نکته دوم را بررسی می‌کنیم که آیا اساساً رابطه‌ای میان این دو موجود برقرار هست، و اگر هست، چگونه رابطه‌ای است. سهروردی پاسخ می‌دهد نفوس، موجوداتی مجردند که ارباب انواع یا همان مثل آنها را به وجود می‌آورند. در واقع، نفوس متعلق به ابدان، به همراه ابدانشان از رب‌النوع صادر می‌شوند. نفس به اعتبار جهت عالیة نوری رب‌النوع، و بدن از جهت فقری رب‌النوع پدید می‌آید. البته صدور و افاضة نفوس از جانب ارباب انواع، بدین شرط است که ابدان قابلیت دریافت نفس را داشته باشند، وگرنه نفس به هر جسمی - اعم از آنکه قابلیت یادشده را داشته یا نداشته باشد - افاضه نمی‌شود. (۴۹)
- به این ترتیب، روشن شد نفوس معلول مثل‌اند و ابدان دارای نفوس، که مادی‌اند، نیز از مثل پدید می‌آیند.

۵-۳. ارتباط مثل با عالم ماده: عالم ماده دربردارنده برزخ محیط، فلک (برزخ) ثوابت، افلاک هفت‌گانه، عالم عناصر و موالید ثلاث (انواع مرکب از عناصر) است. برزخ محیط، که بزرگ‌ترین موجود مادی است، از نور اقرب صادر می‌شود. در واقع، نور اقرب به لحاظ فقر، برزخ محیط را پدید می‌آورد. (۵۰) فلک ثوابت نیز به همراه افلاکی که در آن است از انوار قاهرة طولی، به لحاظ

فقرشان صادر می‌شود؛^(۵۱) ولی دیگر افلاک، یعنی افلاک هفت‌گانه، عالم عناصر و مرکبات عنصریه (موالید ثلاث) همگی از عقول عرضیه (مُثَل) صادر می‌شوند.^(۵۲)

درباره رابطه مُثَل با اشیای مادی نکاتی هست که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. رب النوع به رغم آنکه با همه افراد و اشخاص نوع خود، نسبتی برابر دارد، به دلیل اینکه خود موجودی عینی و مشخص است، نسبتش با اشخاص مادی از قبیل نسبت مفهوم کلی با افراد آن نیست، و چنان نیست که همانند کلی طبیعی در افراد خود حضور داشته باشد تا لازم آید نخست موجود واحد، یعنی رب النوع، در عین واحد و مشخص بودن کثیر هم باشد؛ دوم در عین مجرد بودن، مادی نیز باشد.^(۵۳)

۲. با آنکه گفته شده «هر ممکن الوجودی می‌بایست قالب برای موجودی دیگر باشد؛ زیرا محال است صورت بدون معنا تحقق یابد»، رب النوع انسان - برای نمونه - به هدف معنا بودن برای قالب انسان مادی تحقق نیافته است؛ زیرا دست‌کم دو تالی فاسد در پی دارد: ۱. موجود مجرد دارای مرتبه عالی‌تر وجود، به سبب موجود پست‌تر مادی آفریده شده باشد؛ ۲. خود موجود مجرد مثالی نیز به دلیل ممکن بودن، می‌بایست قالب برای موجود دیگر باشد و آن موجود دیگر نیز قالب برای موجودی دیگر، تا بی‌نهایت.^(۵۴)

۳. ارباب انواع، بسیط و نامرکب‌اند و برای آنها جا و مکانی نیز تصور نمی‌شود؛ زیرا آنها موجوداتی نوری و مجردند؛ هرچند مادیات مورد تدبیر آنها مرکب هستند، و این با مثال بودن ارباب انواع نسبت به اشخاص مادی خود منافاتی ندارد؛ چراکه لازمه مثال، مماثلت و همگون بودن مثال و ممثل از هر جهت نیست.^(۵۵)

۴. باورمندان به مُثَل افلاطونی معتقدند هر «نوع جسمانی» مستقلاً، رب النوعی دارد که دارای ویژگی‌های نوری و غیرمادی است و چنان نیست که هر چیزی - با هر کیفیتی - دارای مثال باشد و برای نمونه انسان یک مثال، و دو پا داشتن انسان (که وصفی از اوصاف انسان است)، نیز مثالی دیگر، و هریک از صفات و خواص او هم مثالی جدا داشته باشد؛ بلکه رب النوع انسان به همراه اوصافش وجودی بسیط دارد که تحقق جسمانی و مادی سایه‌اش در عالم اجسام، همانا

تحقق نوع مربوط به آن به همراه همه خواص، لوازم و عوارض آن است. (۵۶)

۵. برخی گفته‌اند: آثار و افعال گوناگونی که از جماد، نبات، حیوان و انسان صادر می‌شود، با عنایت و تدبیر ارباب انواع است؛ به ویژه در نبات و حیوان، صدور افعال گوناگون نمی‌تواند به قوه‌ای بسیط که نسبت به آن افعال شعور و آگاهی نیز ندارد، مستند شود. البته در انسان نیز همه آنچه واقع و صادر می‌شود مستند به نفس او نیست؛ زیرا او از بسیاری از آن امور آگاهی ندارد. (۵۷)

دامنة شمول مثل افلاطونی

درباره دایره شمول مثل، باید دید در نگاه شیخ اشراق و نیز افلاطون آیا تنها انواع جوهری مثال دارند یا اجناس و اعراض نیز هرکدام برای خود مثالی جداگانه دارند. به دیگر سخن آیا علاوه بر ارباب انواع، ارباب اجناس و ارباب اعراض هم وجود دارند؟ در این باره، نخست به دیدگاه سهروردی، و در پی آن به نگرش افلاطون خواهیم پرداخت.

الف) دیدگاه شیخ اشراق

عبارت‌های سهروردی خود‌گویای دیدگاه است: «هؤلاء لا يقول المحققون منهم ان لكل عرض من الأعراف صاحب نوع قائماً، بل للأنواع الجوهرية.»^(۵۸) بنابراین عبارت، معتقدان به ارباب انواع، تنها برای انواع جوهری به وجود مثال و رب‌النوع قایل‌اند نه برای اعراض، و تعبیر «المحققون منهم» حاکی از تمایل شیخ اشراق به این دیدگاه، و عدم گرایش به دیدگاه برخی دیگر است که احتمالاً برای اعراض نیز رب‌النوع ثابت می‌کنند.

سهروردی در جایی دیگر می‌نویسد:

ولا يلزمهم ايضاً ان يكون للحيوانية مثال وكذا لكون الشيء ذا رجلين، بل كل شيء يستقل بوجوده له امر يناسبه من القدس فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك آخر، بل يكون نور قاهر في عالم النور المحض له هيئات نورية من الأشعة و هيئات من المحبة واللذة والقهر؛ واذا وقع ظلّه في هذا العالم، يكون صنمه المسك مع

«مُثَلَّ» در نگاه شیخ اشراق و تطبیق اجمالی آن با اندیشه افلاطون □ ۱۵۳

الرائحة او السكر مع الطعم او الصورة الانسانية مع اختلاف اعضائها على المناسبة المذكورة من قبل. (۵۹)

چنانکه از صدر این عبارت پیداست، «حیوانیت» که جنس برای انواع حیوان، از جمله انسان، است، مثالی جدا ندارد. همچنین عبارت «کُلُّ شیءٍ یستقلُّ بوجوده» توسط شارح حکمة الاشراق تنها به جواهر، و نه اعراض، تفسیر شده است. وی در توضیح مراد از عبارت مزبور می‌نویسد:

واعلم ان القائلین بالمثل النورية الأفلاطونية لا يقولون إن لكل شیءٍ مثلاً، کیف كان، حتّیّ للأنسان مثلاً، ولکونه ذارجلین مثلاً آخر، وكذا لكل صفة من صفاته وخاصة من خواصه، بل يقولون إن لكل نوع جسمانی مستقل ربّ نوع، له هیئات نورانية روحانية، إذا وقع ظلّه فی عالم الأجسام یكون ذلك النوع مع خواصه و لوازمه و عوارضه. (۶۰)

همان‌گونه که از عبارت حکمة الاشراق و شرح آن برمی‌آید، اعراض به صورت هیئات روحانی و نورانی در انوار قاهره عرضی هستند؛ و با توجه به بساطت مُثَلَّ، که پیش‌تر اشاره کردیم، باید گفت اعراض از شئون وجود ارباب انواع‌اند، و به عین وجود آنها موجودند.

ب) نگرش افلاطون

در عبارت‌های افلاطون نمی‌توان به صراحتی درباره دامنۀ شمول اشیای دارای مُثَلَّ - دست‌کم، به صراحت تعابیر شیخ اشراق - دست یافت. با این همه، از برخی گفته‌های او (۶۱) چنین برمی‌آید که علاوه بر انواع جوهرهای مادی، اعراض و حتی مفاهیم فلسفی و اخلاقی را نیز دارای مثال و ایده مستقل می‌داند. ولی همچنان از ارباب اجناس خبری نیست. با این حال، با توجه به گفته‌های برخی شارحان و مفسران افلاطون، و نیز اشکال‌هایی که مستشکلین و اندیشمندان بعدی به نظریه مُثَلَّ وارد دانسته‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که نگاه افلاطونی، دست‌کم این تحمل را دارد که مثال عقلی داشتن را علاوه بر انواع به اعراض و اجناس هم نسبت دهد. این نگاه البته با اندیشه شیخ اشراق متفاوت است. شاید اشکالات و ایرادهای وارد بر نظریه افلاطون و بی‌پاسخ دانستن آنها، موجب ارائه نظریه متفاوت سهروردی شده است.

ج) نگاه افلاطون به مُثُل در نظام هستی

کشف نظامی آراسته و منظم از هستی در فلسفه افلاطون کار آسانی نیست؛ اگر نگوییم تقریباً ناممکن است. جدا از آنچه واقعاً در ذهن و اندیشه افلاطون می‌گذشته، بنا بر آثار و نوشته‌هایی که از او به دست ما رسیده است و یا حتی شارحان او بیان کرده‌اند، نمی‌توان انتظار نظامی کامل، و نیز برداشتی قطعی و واحد از هستی‌شناسی افلاطون داشت. این حقیقت می‌تواند ریشه در یک یا هر دو دلیل ذیل داشته باشد:

۱. بهره‌مند نبودن اندیشه فیلسوفانی همچون افلاطون از آموزه‌های دین الهی و راهنمایی‌های انبیاء علیهم‌السلام و در نتیجه، ناتوانی ایشان از کنار زدن پرده‌های ابهام از قامت هستی و کشف راز و رمزهای آن (در حالی که امثال سهروردی به دلیل قرار داشتن در فضای دین کاملی چون اسلام و جرعه‌نوشی از سرچشمه قرآن و سنت، توفیق ارائه نظامی منسجم‌تر و بسیار کامل‌تر از هستی را یافته‌اند)؛

۲. وجود ابهام و اجمال در نوشته‌ها و آثار افلاطون، چنان‌که به نظر می‌رسد وی در جاهای مختلف، دیدگاه‌هایی متفاوت ارائه کرده است. همین مسئله یافتن نگرش واقعی او را - گذشته از کامل یا ناقص بودنش - مشکل ساخته است؛ تا جایی که شارحان افلاطون نیز در اسناد نظامی مورد اتفاق و قطعی به وی، با گونه‌ای تردید و ابهام روبه‌رویند. ^(۶۲) بنابراین آنچه در پی می‌آید، برداشتی است از آثار او و آنچه برخی شارحانش گفته‌اند، و بی‌تردید ادعایی بر بی‌نقص بودن یا سخن‌نهایی بودن آن نیست.

به نظر می‌رسد می‌توان خدا، واحد، خیر مطلق، زیبایی مطلق و خیر فی‌نفسه را تعبیری از یک واقعیت گرفت که افلاطون به مناسبت‌های گوناگون در لابه‌لای آثار خود به کار برده است. در کنار این واژگان، مفاهیمی چون عقل، عقل الهی، دمیورژ یا صانع، صور (مُثُل) و جزئیات عالم مادی نیز مطرح شده است. ما بر این باوریم که با روشن کردن مراد افلاطون از واژگان مزبور و نیز ارتباطی که میان آنها تصویر شده است، می‌توان نظام هستی‌شناختی افلاطونی را کشف کرد. افلاطون در کتاب جمهوری می‌گوید خدا صانع تخت مثالی و صانع همه اشیا دیگر، و نیز

سازنده وجود و ذوات در اشیای معقول (مُثَل) است. (۶۳) واحد یا کل واقعیت، نه تنها مُثَل، روح را نیز دربر دارد. واحد، اصل نهایی و منشأ عالم صور (مُثَل)، و برتر از صفات انسانی است. (۶۴) واحد، پدر «خدایی است که رهبر همه اشیای کنونی و آینده است». (۶۵) به نظر می‌رسد مراد از خدا و رهبر در اینجا دمیورژ می‌باشد. (۶۶) بنابراین واحد غیر از دمیورژ، برتر از آن و علت آن است.

در رساله مهمانی، درباره دست‌یابی نفس به زیبایی حقیقی چنین آمده است: با الهام اِرس (فرشته عشق) آدمی از صور و اشکال زیبا (مثلاً بدن‌ها) به نظاره زیبایی که در نفوس است، و از آنجا به سوی علم، دوستی حکمت، و «اقیانوس پهناور زیبایی» و «صور دوست‌داشتنی و سحرآمیزی که دربر دارد» عروج می‌کند، تا برسد به نظاره آن زیبایی مطلق. وی سپس در توصیف زیبایی مطلق می‌نویسد: ازلی و ابدی است؛ نه به وجود آمده و از میان‌رفتنی است؛ نه دستخوش افزایش و کاهش، و نه قسمتی زیبا و قسمتی زشت است؛ نه زمانی زیبا و نه زمانی دیگر نازیباست؛ نه زیبا نسبت به یک چیز و زشت نسبت به چیز دیگر؛ نه اینجا زیبا و آنجا زشت؛ نه زیبا در نظر بعضی مردم و زشت در نظر دیگران؛ و نه این زیبایی اعمال می‌تواند در خیال مانند چهره‌ای زیبا، یا دست‌های زیبا، یا هر قسمت دیگر از بدن تصویر و ترسیم شود، نه مانند گفتاری [زیبا] است و نه مانند علمی [زیبا]؛ و نه در هیچ چیز دیگر که در زمین یا در آسمان یا هر جای دیگر می‌زید یا هست قرار دارد؛ بلکه به طور جاوید قائم به خود و یگانه است. همه اشیای دیگر به سبب بهره‌مندی از آن زیبا هستند، و با این وصف، هرچند آنها به وجود می‌آیند و از میان می‌روند، آن از افزایش و کاهش و دگرگونی مصون است. این است ذات زیبایی لاهوتی و محض و یگانه. (۶۸)

افلاطون در کتاب هیپاس بزرگ نیز می‌نویسد: «تمامی اشیای زیبا، زیبایی خود را از آن گرفته‌اند». (۶۹) باز در توصیف زیبایی مطلق آمده که برتر از زمان و مکان است؛ واقعیتی و رای واقعیت ذهنی مفهوم انتزاعی را دربر دارد؛ واقعیتی قائم به خود؛ برتر، متعالی، نامتغیر و ثابت است؛ خارج از ما، و نیز در درون ما وجود دارد. از سویی دیگر نمی‌توان گفت که در درون ماست

به این معنا که تنها ذهنی و محدود به ماست و با ما به وجود می‌آید و با ما از میان می‌رود؛ بلکه هم متعالی است و هم درونی؛ غیرقابل دسترس حواس، و تنها با عقل درک‌شدنی است. (۷۰)

در رسالهٔ مهمانی، اشاره به این مطلب که زیبایی مطلق، اصل نهایی وحدت است، کم نیست. باز از محتوای برخی مطالب این رساله می‌توان دریافت که «اقیانوس وسیع زیبایی عقلانی» در حالی که «صور دوست‌داشتنی و باشکوه» را دربر دارد، تابع اصل نهایی زیبایی مطلق و حتی مندرج در آن است. (۷۱)

از سوی دیگر، افلاطون در کتاب **جمهوری** «خیر مطلق» را اصل نهایی و متحدکننده می‌داند. (۷۲) بنابراین به نظر می‌رسد خیر مطلق و زیبایی مطلق یکی‌اند. افلاطون با صراحت اظهار می‌کند که «خیر» به متعلقات شناسایی وجود می‌دهد و به این ترتیب، اصل متحدکننده و جامع نظم ذاتی است؛ در حالی که خود در عظمت و قدرت برتر از ذات وجود است (۷۳) و هرگز نمی‌توان نتیجه گرفت که خیر «مفهومی» محض یا غایتی بدون وجود باشد، یعنی یک اصل غایت‌انگازانه که فعلاً غیرواقعی است و همهٔ اشیا به سوی آن در کارند. «خیر» نه تنها اصلی شناخت‌شناسی، که همچنین اصل هستی‌شناسی (وجودی) است؛ بنابراین فی‌نفسه واقعی و قائم به خود است.

از نگاه افلاطون، «مطلق» درونی است؛ زیرا پدیدارها تجسم و روگرفتِ آن، بهره‌مند از آن و جلوه‌گاهش به درجات مختلف‌اند. «مطلق» متعالی نیز هست؛ زیرا از همهٔ اشیا برتر است. (۷۴)

همچنین مثال خیر، برتر از همهٔ اشیا محسوس و معقول است؛ در حالی که از سوی دیگر، به عنوان «واقعیِ اعلا»، مطلق حقیقی و اصل وجود و ذات در همهٔ اشیاست. (۷۵)

اُرس را می‌توان صرفاً نیروی محرک طبیعت عالی‌تر انسان به سوی خیر و فضیلت دانست. در طبیعت عالی‌تر انسان کششی به سوی خیر و زیبایی حقیقی هست. اگر انسان به اشتباه خیر و زیبایی محسوس، برای نمونه زیبایی اشیا فیزیکی، را به جای خیر حقیقی بگیرد، نیروی جاذبهٔ اُرس به سوی این خیرهای فرودین متوجه می‌شود، و ما با انسان خاکی و شهوانی روبه‌رو خواهیم شد؛ ولی انسان می‌تواند به مشاهدهٔ زیبایی‌هایی برتر بار یابد؛ از جمله مشاهدهٔ زیبایی

«مُثل» در نگاه شیخ اشراق و تطبیق اجمالی آن با اندیشه افلاطون □ ۱۵۷

مُثل. در این هنگام است که نیروی لُزس او را به سوی «اقیانوس پهناور زیبایی عقلانی» و «مشاهده صور محبوب و با عظمتی که دربر دارد» می‌کشاند. سرانجام وی می‌تواند به درک اینکه چگونه همه ایده‌آل‌های جزئی تابع یک ایده‌آل کلی یا غایت، یعنی «خیر فی نفسه» هستند برسد، و بنابراین از «علم» این خیر و جمال عام و کلی، بهره و لذت ببرد. (۷۶) به این ترتیب، جایگاه خیر فی نفسه نیز روشن شد.

افلاطون می‌گوید: «هیچ‌کس آن قدر بی‌مایه نیست که عشق نتواند او را با الهامی ملکوتی به سوی فضیلت سوق دهد.» (۷۷) دمیورژ (۷۸) چنان‌که در تیمائوس آمده، صانع اشیای این عالم است که آنها را بر طبق الگوی صور (مُثل) می‌سازد. به نظر می‌رسد روح، عقل یا عقل الهی، بیان دیگری از علم خدا (واحد) باشد که صور (مُثل) در آن به منزله افکار خدا قرار دارند؛ ولی به هر حال منشأ و علت وجود مُثل، خود واحد است. به همین‌گونه عقل نیز، که با دمیورژ یکی است، از واحد صادر می‌شود. (۷۹)

صور یا مُثل نیز - چنان‌که پیش‌تر به تفصیل درباره حقیقت آنها گفته شد - ذواتی عینی هستند که قائم به خود، جدا از یکدیگر، غیرمادی، ثابت و تغییرناپذیر، و مرجع عینی یا محتوای مفاهیم کلی‌اند. جزئیات مادی نیز اشیایی تغییرپذیر و متکثرند که روگرفتی از مُثل، و بهره‌مند از آنها‌اند. اکنون با توجه به آنچه بیان شد می‌توان نظام هستی‌شناختی افلاطون را بدین‌گونه ترسیم کرد: واحد، خیر مطلق، زیبایی مطلق و خیر فی نفسه، که همگی به یک واقعیت اشاره دارند، موجودی عینی است که کامل مطلق بوده، به دلیل نامحدود بودن وسعت وجودی اش منشأ و آفریننده همه اشیای مجرّد و مادی است و وجودش همه هستی را فراگرفته است.

خدا (واحد) با داشتن مثال جهان در عقل (علم) خویش، و با اندیشیدن درباره آن، جهان را آفریده است. به این ترتیب، واحد مُثل را نیز به منزله بخشی از جهان، با اندیشیدن درباره آنها آفریده، و به همین روی، عقل یا دمیورژ - که خود از واحد صادر شده - به گونه‌ای در تحقق عالم مُثل نقش‌آفرینی کرده است. همچنین دمیورژ اشیای جهان را بسطاب الگوی مُثل می‌سازد، و جزئیات مادی که به این ترتیب پدید می‌آیند، در عین حال روگرفت و بهره‌مند از مُثل‌اند.

با این‌همه، چگونگی ارتباط خودِ عقل با واحد در گفته‌های افلاطون و شارحانش چندان روشن نیست. همچنین نحوه فاعلیت دمیورژ نسبت به جزئیات و اشیا از یک‌سو، و کیفیت ارتباط مثل با جزئیات مادی از سوی دیگر در پس پرده ابهام است و تبیین نحوه صدور جزئیات مادی از مثل به دو شکل بهره‌مندی و تقلید نیز بار چندانی از ابهام موجود نمی‌کاهد. در کتاب پارمنیدس نیز به ابهام در تبیین نحوه صدور جزئیات از مثل اذعان شده، و به نظر می‌رسد پاسخ روشنی نیز به آن داده نشده است.

در پایان می‌افزاییم تفسیری که از نظام هستی افلاطونی ارائه شد، با برداشتی که ارسطو، شاگرد بی‌واسطه افلاطون، از گفته‌های استادش داشته، مطابقت دارد یا دست‌کم، بسیار به آن نزدیک است. (۸۰)

چنان‌که پیداست، تبیین نظام هستی توسط شیخ اشراق بسیار کامل‌تر و گویاتر از تبیین افلاطونی است و جایگاه هر یک از عوالم و عناصر آن به روشنی معلوم است. همچنین عالم مثال، جایگاهی در نظام افلاطونی ندارد و به منزله یکی از کشفیات سه‌رودی در نظام ترسیم‌ی او، از جایگاهی ویژه برخوردار است.

تشکیک در مثل از نگاه افلاطون

افلاطون نیز گونه‌ای تشکیک را در میان مثل قایل است که البته با تشکیک سه‌رودی تفاوت دارد. در نگاه افلاطونی، سلسله‌مراتبی از مثل برقرار است. درست همان‌گونه که یک صورت مثالی بر اشیا متفرد به منزله عنصر مشترک آنها حاکمیت دارد، همچنین یک صورت مثالی عالی‌تر بر مثل پست‌تر مسلط بوده، عنصر مشترک آنهاست. در ورای این صورت مثالی عالی‌تر، همراه مثل پرشمار دیگر، صورت مثالی برتر حاکم خواهد بود. برای نمونه، مثال‌های سفیدی، سرخی و آبی، همه ذیل مثال واحد «رنگ» دسته‌بندی می‌شوند و مثال‌های شیرینی و تلخی، ذیل مثال واحد «طعم» جای می‌گیرند؛ اما مثال‌های رنگ و طعم، خود هنوز ذیل مثال عالی‌تر «کیفیت» قرار دارند. بدین طریق، گویی مثل هر می را تشکیل داده‌اند و این هرم باید رأسی داشته

«مُثل» در نگاه شیخ اشراق و تطبیق اجمالی آن با اندیشه افلاطون □ ۱۵۹

باشد. باید صورت مثالی والاتر و برتری، که ورای همه مُثل دیگر است، وجود داشته باشد. این صورت مثالی، وجود نهایی و مطلقاً حقیقی خواهد بود که بنیاد نهایی خود، دیگر مُثل و کل عالم است. افلاطون این صورت، را مثال خیر می‌داند. (۸۱)

از تفاوت‌هایی که می‌توان میان تشکیک افلاطونی و تشکیک مورد اعتقاد سهروردی در مُثل تشخیص داد، نبود هیچ‌گونه علیتی میان مُثل در اندیشه شیخ اشراق است. در نگاه افلاطون از آنجا که، دست‌کم، مفاهیم ماهوی نوعی چینش منطقی از کم‌وسعت به بیش‌وسعت دارند، مفاهیم وسیع‌تر، قوام‌بخش مفاهیم تنگ‌ترند و به این ترتیب، نوعی علیت در شکل‌گیری ذات آنها دارند؛ برای نمونه مفهومی مانند حیوان، قوام‌بخش مفهومی چون انسان است.

جمع‌بندی (تطبیق اجمالی نظریه مُثل در دیدگاه شیخ اشراق و افلاطون)

دیدگاه دو اندیشمند مزبور درباره نظریه مُثل، نقاط اشتراک و افتراقی دارد. مهم‌ترین نقطه‌های اشتراک عبارت‌اند از:

۱. قول به وجود عینی برای مُثل و معرفی آنها به منزله موجوداتی مجرد (غیرمادی)، ثابت و تغییرناپذیر که منشأ و علت افرادی مادی خود هستند.
 ۲. نقش بنیادین و محوری نظریه مُثل در نظام فکری هر دو اندیشمند، و تأثیرگذاری بر بسیاری از دیدگاه‌های ایشان در مواضع مختلف (البته به دلایلی این نظریه در نظام افلاطون محوری و شهرت بیشتری دارد).
 ۳. تأکید هر دو دانشور بر ادله عقلی در اثبات وجود مُثل و معرفی عقل به منزله راهی برای رسیدن به وجود مُثل (البته در محتوای این ادله و مقدماتی که ایشان برای اثبات مدعا استفاده می‌کنند، معرفی میان این دو نفر تفاوت‌های چشمگیری هست و شیخ اشراق کوشیده تا با توجه به اشکالاتی که بر ادله افلاطون گرفته شده است، ادله‌ای نو و متفاوت ارائه کند).
- اما نقاط افتراق اندیشه‌های سهروردی و افلاطون را درباره مُثل می‌توان به شرح زیر بیان کرد:
۱. نزد افلاطون، مُثل مابازای مفاهیم کلی‌اند؛ ولی سهروردی با وجود اعتقاد به مُثل، این

موجودات را مابازای مفاهیم کلی نمی‌داند.

۲. مثل در نظام هستی‌شناختی شیخ اشراق جایگاهی روشن دارد و ارتباط آن با خدای بلندمرتبه و مراتب عالیّه وجود، و نیز ارتباط مثل با یکدیگر و با مراتب پایین‌تر تا حد بسیاری گویا و شفاف است؛ ولی در نظام افلاطون این درجه از وضوح و روشنی دیده نمی‌شود و ابهامات فراوانی در تبیین‌های وی به چشم می‌خورد، و همین مسئله، تبیین‌های او را با پرسش‌ها و اشکالات فراوانی روبه‌رو ساخته است.

۳. در نظام هستی‌شناختی سهروردی «عالم مثال» و موجودات مثالی نیز حضور دارند که بنابر قاعده امکان اشرف از عقول عرضیه (مثل) صادر می‌شوند، ولی در نظام افلاطون از چنین عالمی سخن به میان نیامده است.

۴. نسبت عقول عرضیه با افلاک هفت‌گانه (همه افلاک به جز فلک محیط و فلک ثوابت) در نگرش شیخ اشراق روشن است؛ ولی در نگرش افلاطون چنین نیست.

۵. گرچه هم سهروردی و هم افلاطون از تشکیک در مثل سخن گفته‌اند، تبیین این دو نفر از تشکیک بسیار متفاوت است. آنچه افلاطون مدنظر دارد، بیشتر نوعی تشکیک طولی است که در آن، مثال‌های برتر، گونه‌ای علیت نسبت به مثال‌های فروتر دارند؛ ولی در تشکیک ادعایی شیخ اشراق، علیتی میان مثال‌ها نیست و تنها برخی مثال‌ها نسبت به برخی دیگر، فزونی مرتبه و شدت وجودی دارند.

۶. سهروردی، تنها معتقد به ربّ نوع است نه ربّ جنس و ربّ عرض؛ ولی افلاطون عالمی بسیار وسیع‌تر برای مثل ترسیم می‌کند و افزون بر نوع، برای اجناس و اعراض، و حتی مفاهیم فلسفی، مثال قایل می‌شود؛ بلکه پا را فراتر نهاده، برای امور صناعی مانند تخت، میز و لباس مثال تعیین می‌کند. به این ترتیب، عالم مثل نزد افلاطون بسیار فراخ‌تر از عالم مثل شیخ اشراق است.

۷. سهروردی ادله اثبات وجود مثل را عام و دربردارنده ادله عقلی و نقلی و شهود می‌داند و البته بیشترین تأکید را بر ادله شهودی دارد؛ ولی افلاطون از ادله نقلی هیچ سخنی نمی‌گوید و دلیل شهودی را نیز قاطعانه نمی‌توان به وی نسبت داد.

«مُثَل» در نگاه شیخ اشراق و تطبیق اجمالی آن با اندیشه افلاطون □ ۱۶۱

پی‌نوشت‌ها

- ۱- حسن حبیب، فرهنگ معاصر دو جلدی انگلیسی - فارسی، ج ۱، ص ۸۶۲؛
Advanced learner's Dictionary, Oxford, p. 588.
- ۲- ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۷، ص ۵۰۳.
- ۳- ر.ک: فردریک کاپلستون: تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، ص ۱۹۵.
- ۴- همان.
- ۵- افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۱۱۲۰-۱۱۲۲.
- ۶- ر.ک: فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۱۹۶.
- ۷- مرتضی مطهری، همان، ج ۶، ص ۷۸.
- ۸- ر.ک: افلاطون، دوره آثار، جمهوری، پارمنیدس، فیدون، تیمائوس، منون، هیپاس بزرگ و سوفسطائی.
- ۹- مرتضی مطهری، همان، ج ۷، ص ۵۰۴.
- ۱۰- فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۱۹۶.
- ۱۱- ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی: *بدایه الحکمه*، تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، ص ۲۱۷-۲۱۸.
- ۱۲- ر.ک: افلاطون، دوره آثار، ج ۲، ص ۱۱۲۸-۱۱۳۶.
- ۱۳- جهت آشنایی با پاره‌ای از این دیدگاه‌ها و نقد آنها، ر.ک: *مناصدا، الشواهد الربوبیه*، با حواشی ملاحظاتی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۵۷-۲۶۰.
- ۱۴- درباره تفسیر «کلی» به گونه‌ای که شیخ اشراق عرضه کرد، ر.ک: *مناصدا، الشواهد الربوبیه*، ص ۲۵۷؛ مرتضی مطهری، همان، ج ۹، ص ۵۷ و ۲۴۰-۲۴۲؛ فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۲۰۵.
- ۱۵- شهاب‌الدین سهروردی: *مجموعه مصنفات*، ج ۲ (حکمه‌الاشراق)، تصحیح هانری کرین، ص ۹۲-۹۴ و ۱۵۸-۱۶۱ و ج ۱، ص ۴۶۱-۴۶۳؛ قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمه‌الاشراق*، به اهتمام عبداللّه نورانی و مهدی محقق، ص ۲۴۵-۲۴۶ و ۳۵۸-۳۶۱.
- ۱۶- ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۱، ص ۶۸ و ج ۲، ص ۱۵۴-۱۶۱.
- ۱۷- ر.ک: همان، ج ۱، ص ۴۵۷-۴۶۱؛ و نیز علی‌نقی بن احمد بهبهانی، *عیار دانش*، ص ۳۲۴-۳۲۶.
- ۱۸- ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۱، ص ۴۵۷-۴۶۱.
- ۱۹- ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۵۵-۱۶۲ و ج ۱، ص ۴۶۰؛ و نیز: قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۵۷-۳۵۹.
- ۲۰- ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۵۵-۱۶۲.
- ۲۱- ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۶۲-۱۶۵؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۴۶-۳۶۶.

۲۲- همان.

۲۳- همان.

۲۴- برای نمونه، ر.ک: ملاًصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۵۷ و ۲۶۰-۲۷۵؛ همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعہ، ج ۲، ص ۸۱-۵۳ و ج ۳، ص ۵۰۶-۵۰۴ و ج ۵، ص ۲۱۵-۲۱۶؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۳۲۳-۳۲۱ و ج ۵، ص ۵۰۶-۵۰۵؛ ملاًهادی سبزواری، شرح المنظومه، تعلیقہ حسن حسنزاده آملی، ص ۷۱۶-۷۰۳ (و نیز پاورقی‌های حسن حسنزاده آملی)؛ سید محمدحسین طباطبائی، بدایة الحکمة، ص ۲۱۸-۲۲۰؛ همو، نہایة الحکمة، تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، ص ۳۸۳-۳۸۵؛ محمدتقی مصباح، تعلیقہ علی نہایة الحکمة، ص ۲۸۲-۲۸۳ و ۴۸۴؛ همو، آموزش فلسفہ، ج ۲، ص ۱۷۶-۱۷۹؛ تفاسیر روایی برهان، الدر المنثور، نورالثقلین و صافی ذیل آیاتی همچون: رعد: ۱۲؛ نازعات: ۵۱؛ مرسلات: ۶۱؛ سید جلال‌الدین آشتیانی: شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۶۸۵؛ و نیز در موضعی از تمهید القواعد و مصباح الأنس.

۲۵- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۷۰.

۲۶- همان، ص ۱۲۵-۱۲۷ و ۱۳۲.

۲۷- همان، ص ۱۳۲-۱۳۳.

۲۸- همان.

۲۹- همان، ص ۱۳۹-۱۴۳ و ص ۱۷۸.

۳۰- همان، ص ۱۴۲-۱۴۳.

۳۱- همان، ص ۱۴۲-۱۴۸.

۳۲- همان، ص ۱۱۹ و ۱۶۷.

۳۳- همان، ص ۱۳۶.

۳۴- همان، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۳۵- همان، ص ۱۴۴؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۳۸-۳۳۹.

۳۶- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۳۳.

۳۷- ر.ک: همان، ص ۱۳۸-۱۴۵؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۳۱-۳۳۷.

۳۸- ر.ک: همان.

۳۹- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۴۳؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۳۶-۳۳۷.

۴۰- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۴۲.

۴۱- ر.ک: همان، ص ۱۳۳.

«مَثَل» در نگاه شیخ اشراق و تطبیق اجمالی آن با اندیشه افلاطون □ ۱۶۳

- ۴۲- ر.ک: همان، ص ۱۶۵-۱۶۶ و ج ۱، ص ۴۵۹؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۶۷-۳۶۹.
- ۴۳- ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۲.
- ۴۴- ر.ک: قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۴۰.
- ۴۵- ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۱، ص ۴۵۹-۴۶۰.
- ۴۶- همان، ص ۴۶۰.
- ۴۷- همان.
- ۴۸- ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۴۵-۱۴۶.
- ۴۹- ر.ک: همان، ص ۱۴۳؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۳۷.
- ۵۰- ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۳۳.
- ۵۱- همان، ص ۱۴۲-۱۴۳.
- ۵۲- ر.ک: همان، ص ۱۴۳؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۳۷.
- ۵۳- قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۵۸-۳۵۹؛ شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۵۸-۱۵۹.
- ۵۴- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲.
- ۵۵- همان.
- ۵۶- ر.ک: همان، ص ۱۵۹-۱۶۰؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۶۰.
- ۵۷- ر.ک: قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۵۸.
- ۵۸- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۱، ص ۴۶۱.
- ۵۹- همان، ج ۲، ص ۱۵۹-۱۶۰.
- ۶۰- قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۶۰.
- ۶۱- ر.ک: افلاطون، همان، ج ۳ (جمهوری)، ص ۱۶۴۷-۱۶۴۹.
- ۶۲- برای نمونه، ر.ک: فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۲۴.
- ۶۳- ر.ک: افلاطون، همان، ج ۲ (کتاب جمهوری)، ص ۵۹۷ و ۱۲۵۱-۱۲۵۳.
- ۶۴- ر.ک: همان، اپینومیس، نامه دوم و ششم.
- ۶۵- ر.ک: همان، نامه سوم.
- ۶۶- فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۲۰۹.
- ۶۸- ر.ک: افلاطون، همان، ج ۱ (مهمانی)، ص ۲۱۰-۲۱۲.
- ۶۹- همان، (هیپاس بزرگ)، ص ۲۸۹.

۱۶۴ □ معرفت‌فلسفی سال هفتم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۹

۷۰-ر.ک: فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۲۰۵.

۷۱-ر.ک: افلاطون، همان، ج ۱ (مهمانی)، ص ۲۱۰.

۷۲-ر.ک: همان، ج ۲ (جمهوری)، ص ۱۱۲۳-۱۱۲۵.

۷۳-ر.ک: همان.

۷۴-ر.ک: فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۲۰۷.

۷۵-همان، ص ۲۰۸.

۷۶-ر.ک: افلاطون، همان، ج ۳ (رسائله فدروس).

۷۷-همان، ج ۱ (مهمانی)، ص ۱۷۹.

78. Demiurge.

۷۹-ر.ک: فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۴.

۸۰-ر.ک: همان، ص ۲۲۱-۲۲۲.

۸۱-والترت. استیس، تاریخ انتقادی یونان، ترجمه یوسف شافول، ص ۱۹۰.

«مُثَل» در نگاه شیخ اشراق و تطبیق اجمالی آن با اندیشه افلاطون □ ۱۶۵

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ج سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
 - استیس، والتر ترنس، تاریخ انتقادی یونان، ترجمه یوسف شاقول، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.
 - افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، بی‌تا.
 - بهبهانی، علی‌نقی بن احمد، عیار دانش، تهران، بنیان، ۱۳۷۷.
 - حسینی بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیرالقرآن، بیروت، مؤسسة البعثه، ۱۴۱۹ق.
 - حیم، حسن، فرهنگ معاصر دو جلدی انگلیسی - فارسی، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۹۹۹م.
 - سبزواری، ملّاهادی، شرح المنظومه، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، ناب، ۱۴۱۳ق.
 - سه‌رودی، شهاب‌الدین: مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق.
 - شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، اهتمام عبداللّه نورانی و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
 - طباطبائی، سید محمدحسین، بدایة الحکمه، تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، ج هیجدهم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۲ق.
 - _____، نهایة الحکمه، تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۰ق.
 - عروسی حویزی، عبدالعلی، تفسیر نورالثقلین، تحقیق سیدعلی عاشور، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
 - کاپلستون، فردریک: تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، ج سوم، تهران، علمی و فرهنگی / سروش، ۱۳۷۵.
 - مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
 - _____، تعلیق علی نهایة الحکمه، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ق.
 - مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج هفتم، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
 - ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، الشواهد الربوبیه، حواشی ملّاهادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲.
 - _____، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
 - _____، تفسیر القرآن الکریم، ج دوم، قم، بیدار، ۱۳۷۳.
- *Advanced learner's Dictionary*, Oxford, new ed, 2001.