

دو فصلنامه اندیشه علامه طباطبائی (ده)؛ سال پنجم، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۱۱۸ - ۱۰۱

## رویکرد علامه طباطبائی (ده) به ادله مثل افلاطونی در فلسفه صدرایی

ابراهیم رستمی\*

استادیار گروه معارف، دانشگاه علوم پزشکی، شیراز، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۵؛ ۱۳۹۸/۰۴/۲۵)

### چکیده

مسئله مثل یکی از اساسی‌ترین مسائل هستی‌شناسی است که برای اولین بار افلاطون آن را مطرح و از مبانی فلسفه خویش قرار داد، منتهی تا به امروز یکی از پیچیده‌ترین مسائل الاهیات بالمعنی الأخص باقی مانده است. صدرالمُتألهین، بر اساس اصالت وجود، تفسیر خاصی از آن ارائه کرده و معتقد است که تنها راه رسیدن به مثل، شهود مستقیم آن‌هاست؛ اما درعین حال در اقامه برهان برای اثبات مثل از هیچ‌کوششی دریغ نکرده است. دیدگاه علامه طباطبائی این است که هیچ‌یک از براهین عقلی اثبات مثل، کافی و تام نیست و معتقد است دلایل اقامه شده اعم از مدعاست و به وسیله براهین مذکور تنها موجود مجرد عقلی به عنوان واسطه در فیض و مدبر موجودات طبیعی اثبات می‌شود و بدیهی است که اثبات امر اعم، مستلزم اثبات امر اخص نیست و اگر گفته شود که وجود ارباب انواع و مثل نوریه با دریافت‌های عقلی میسر نیست، بلکه با ادراک‌های شهودی و دریافت‌های ذوقی قابل درک است، همان‌گونه که قائلین به مثل بر این باورند؛ بنابراین مسئله مثل از حوزه مسائل فلسفی خارج و وارد حوزه عرفان می‌شود؛ زیرا مسائل فلسفی و حل آن‌ها صرفاً بر عقل و دریافت‌های عقلی استوار است.

واژگان کلیدی: مثل افلاطونی، طباطبائی، فلسفه صدرایی، ملاصدرا.

---

\*rostamiebrahim67@gmail.com

## مقدمه

نظام حاکم بر هستی استوارترین نظام، دارای اتقان کامل و جلوه و رقیقه علم ذاتی واجب تعالی است که مراتب این نظام بر سه قسم است:

(۱) عالم تجرّد تام عقلی؛

(۲) عالم مثال؛

(۳) عالم ماده و مادّیات. و این حصر، یک حصر عقلی است و نمی‌توان برای آن قسم چهارمی تصور نمود (طباطبائی، ۱۴۲۷ق.: ۲۸۷).

و این عوالم از جهت شدت و ضعف وجود، بر یکدیگر مترتب بوده و ترتب میان آنها یک ترتب طولی است که از رابطه علیت و معلولیت میان آنها ناشی می‌شود. از این جا دانسته می‌شود که مرتبه وجود عقلی در واقع، سایه و جلوه نظام ربّانی است که در عالم ربوبی وجود دارد (همان: ۲۷۹).

حکمای اسلامی همواره با تلاش عقلی خود به دنبال تصویری صحیح از چگونگی کثرت در عالم عقل بوده‌اند. لذا بر اساس قاعده «الواحد» و «سنخیت» بین علت و معلول استدلال کرده‌اند که چون حق تعالی واحد است و از هر جهت بسیط است و هیچ نحوه کثرت، اعم از عقلی و خارجی، در او راه نداشته و همه کمالات وجودی را، به نحو تفصیل، در عین اجمال، دارا بوده؛ بنابراین از او فقط یک وجود واحد صادر می‌شود و این عقل اول، که شریف‌ترین موجود ممکن است و نوعش منحصر در فرد است، علتی برای موجودات مادون و واسطه در ایجاد آنهاست. و در این عقل اول جهاتی وجود دارد که بر اساس آن جهات، صدور معلول‌هایی از او ممکن است؛ اما این جهات آن قدر زیاد نیست که بر اساس آن همه موجودات مادون عالم عقل را، با همه کثرت و تنوعش، ایجاد نماید. از این رو، لازم است که عقل‌های متعددی مترتب بر هم ایجاد شوند تا حدی که شمار جهات‌ها و حیثیت‌های آن با

کثرت عالم پس از عالم عقل برابری نماید. ایجاد این جهت‌ها و حیثیت‌ها یا به عبارت دیگر، وجود این کثرت به دو صورت قابل تصور است:

(۱) کثرت طولیا است؛ بدین صورت که عقلی به‌دنبال عقل دیگر و در رتبه بعد از آن به وجود می‌آید و با تحقق هر عقل یک یا چند جهت کثرت در آن ایجاد می‌شود تا به عقلی برسد که دارای جهات کافی برای ایجاد عالم پس از عالم عقل باشد. و آخرین عقل از سلسله عقول، علت فاعلی برای مادون عالم عقل است. حکمای مشاء به همین نظریه گرایش داشته و ایجاد عالم طبیعت را به آخرین این عقول، که عقل فعال نامیده شده است، نسبت داده‌اند (همان: ۲۹۱).

(۲) کثرت عرضی است؛ بدین صورت که سلسله عقول طولی به عقول عرضی منتهی می‌شود و در واقع، همین عقول عرضی، انواع موجود در عالم طبیعت را به وجود می‌آورند و تدبیر آن نوع را در دست دارند و بین عقول عرضی رابطه علیت و معلولیت وجود نداشته؛ اما در عین حال، میان آن‌ها شدت و ضعف وجود دارد و این عقول عرضی را مُثَل افلاطونی می‌نامند (همان: ۲۹۲).

موضوع پژوهش حاضر، عقول عرضی یا مُثَل افلاطونی است. اکثر اندیشمندان اسلامی پیرامون حقیقت نظریه «مُثَل افلاطونی» به تأمل پرداختند و دارای آرای متفاوتی هستند که در رأس آن‌ها، ابن‌سینا منکر این اصل و از مخالفان نظریه مُثَل است. از سویی دیگر، فلاسفه‌ای مانند شیخ اشراق و صدرالمتألهین وجود مُثَل را معتبر دانسته و هر کدام از طرفین بر نفی و اثبات مُثَل ادله‌ای اقامه نموده‌اند. لذا در ابتدا ادله بوعلی‌سینا بر نفی مُثَل را بیان نموده، پس از بیان رأی صدرالمتألهین در مورد تفسیر و ادله بوعلی، به ذکر ادله صدرالمتألهین در اثبات مُثَل پرداخته می‌شود و سپس رویکرد علامه طباطبائی نسبت به این ادله بیان می‌گردد.

## ۱- بوعلی سینا و نظریه مُثُل

شیخ‌الرئیس، به پیروی از ارسطو، منکر نظریه مُثُل بوده و تفسیری که ایشان از مُثُل ارائه نموده، این است که به نظر قائلین به مُثُل، هر موجود و واقعیت جوهری، از یک حقیقت این جهانی برخوردار است که دچار کون و فساد و تغییر و دگرگونی است. همچنین از یک حقیقت آن جهانی و ماوراء طبیعی برخوردار است که دارای ثبات و دوام بوده و تحت هیچ صورتی از بین نمی‌رود و از آن به «مُثُل» تعبیر می‌نمایند. از نظر بوعلی، کسانی که به مُثُل معتقدند، در واقع، دچار خلط بین مفهوم و مصداق شده‌اند؛ یعنی عمل تجربیدی که ذهن انجام می‌دهد و مفهوم کلی را می‌سازد، به جهان خارج سرایت می‌دهند و به واقعیت خارجی وجود مجرد آن مفاهیم اعتقاد پیدا می‌کنند. شیخ‌الرئیس دو برهان در ردّ نظریه مُثُل اقامه می‌نماید:

### ۱- ۱. برهان اوّل

بنا به تعبیر استاد مطهری، زیربنای این برهان چند نکته است: اولاً انواع موجود در این عالم دارای دو دسته افراد هستند: افراد محسوس و افراد معقول. ثانیاً فرد معقول، علت این فرد محسوس است و علت و معلول، از نظر ذات و ماهیت، یکی هستند و فردی از افراد یک ماهیت، علت برای فرد دیگر از همان ماهیت است. ثالثاً فرد علت، فردی جاودانی است که دچار فنا و تغییر نمی‌شود و تمام کمالاتی را که برای این نوع متصور است داراست (مطهری، ۱۳۸۲ش: ۵۵۱).

براساس این سه نکته، شیخ‌الرئیس در نظر گرفتن وجوهی می‌نویسد: یا فرد محسوس وجود دارد یا وجود ندارد؛ اگر فرد محسوس وجود ندارد، پس فرد معقول (مُثُل آن شیء محسوس) هم وجود نخواهد داشت. بنابراین فرد محسوس وجود دارد. حال یا ماهیت فرد محسوس همان ماهیت فرد معقول است یا این که دارای دو ماهیت هستند؛ اگر دارای دو ماهیت باشند، در این صورت، حقایق مجردی، علت افراد محسوس خواهند بود که این مطلب در عین این که قابل قبول است؛ اما اثبات‌کننده

مُثُل نخواهد بود و با عنایت به نظریه مُثُل باید فرد معقول با فرد محسوس در ماهیت و حد، متحد و مشترک باشند. و با توجه به این که فرد محسوس با ماده و عوارض آن همراه است، حال یا همان ماهیت، مقتضی همراهی فرد محسوس با ماده و عوارض آن است یا امر دیگری خارج از ذات و ماهیت، مقتضی همراهی فرد محسوس با ماده و عوارض آن است. حال اگر همان ذات و ماهیت مشترک، توأم بودن با ماده را اقتضا می کند، جواب داده می شود که «الذاتی لا یختلف و لا یختلف»؛ یعنی ماهیت واحده هر جا که باشد، یک نوع اقتضا دارد. بنابراین بایستی فرد مجرد هم همراه با ماده و عوارض آن باشد. و اگر بگوییم که آن ذات و ماهیت مشترک، لابه شرط است از این که توأم با ماده باشد یا نباشد، یعنی این که علت الحاق ماده و توأم شدن با ماده به سبب علل و عوارض خارجی است، در این صورت، بایستی فرد مجرد هم وقتی که در شرایط فرد محسوس قرار بگیرد، باید با ماده و عوارض ماده فرد محسوس همراه باشد؛ زیرا فرد مجرد «بما هو هو» هیچ مانعی برای مادی شدن ندارد (یعنی لابه شرط است) چنان که فرد مادی هم مانعی در مجرد شدن ندارد. (زیرا لابه شرط اخذ شده است) حال آن که افلاطون فرد مجرد را حقیقت جاوید، سرمدی، کامل و علت معرفی می نماید و فرد مادی را سایه، فانی، ناقص و معلول محسوب می نماید. و این صفات را نمی توان به واسطه علل خارجی (خارج از ذات) دانست و به آن ها نسبت داد (ابن سینا، ۱۴۰۵ق.:. ۳۱۰-۳۲۴).

## ۲-۱. برهان دوم

شیخ الرئیس در نفی مُثُل می نویسد:

این فرد مادی که توأم با ماده و عوارض ماده است یا به آن فرد مفارق (مجرد) محتاج است یا محتاج نیست. اگر به آن فرد مفارق محتاج نباشد، در این صورت آن مفارق علت و مبدأ نخواهد بود حال آن که معتقدان به مُثُل، آن فرد مفارق را علت می دانند. بنابراین بایستی فرد محسوس به فرد معقول و مفارق محتاج باشد.

حال این احتیاج ذاتی است یا غیر ذاتی. اگر ذاتی باشد مُثَل نیز، که در ذات عین محسوسات (فرد محسوس) است، به مُثَلی دیگر محتاج خواهد بود و نقل کلام به آن مُثَل می‌کنیم و آن هم محتاج به مُثَل دیگر خواهد بود و در نهایت، منتهی به دور یا تسلسل خواهد شد. اما اگر این احتیاج ذاتی نباشد، بلکه به خاطر امر عارضی باشد، در این صورت، فرد محسوس، بدون این عوارض، محتاج به علت نخواهد بود؛ یعنی در واقع، این اعراض هستند که علت‌ها را علت کرده‌اند و اگر این‌ها نبودند، اصلاً آن علت‌ها وجود نداشتند. بنابراین وجودِ علت به عوارض محسوس وابسته خواهد بود؛ یعنی متقدم وابسته به متأخر خواهد بود که بطلان آن واضح است (همان).

## ۲- بیان رأی صدرالمتألهین در مورد تفسیر و ادلة شیخ‌الرئیس

ملاصدرا معتقد است که بهترین تفسیر و تبیین در مورد مُثَل از سوی ابن‌سینا ارائه شده است و آن این که هر ماهیت یا طبیعت جوهری همان‌طور که در عالم محسوس دارای افرادی است در عالم عقول هم یک فرد مجرد دارد. اما اشکالات بوعلی بر مُثَل افلاطونی زمانی وارد است که منظور افلاطون از مُثَل همان ماهیت لابه‌شرط و کلی طبیعی بوده در حالی که افلاطون چنین عقیده‌ای ندارد؛ زیرا از نظر افلاطون، ماهیت مجردی که به صورت فردی واحد و باقی در خارج است ماهیت لابه‌شرط نیست، بلکه ماهیت به شرط لا است که از همه محدودیت‌های مادی مبراً و دارای سعه وجودی است و اطلاق وجودی دارد نه اطلاق مفهومی.

رأی صدرالمتألهین در مورد برهان اول ابن‌سینا:

خلاصه برهان اول این بود که افراد طبیعت واحد نمی‌توانند برخی مجرد و علت و برخی مادی و معلول باشند و بعضی بر بعض دیگر تقدم بالذات داشته باشند.

صدرالمتألهین با اثبات تشکیک خاصی - که در این نوع تشکیک مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز به یک چیز برمی‌گردد- بیان می‌نماید که: وجود، حقیقت واحدی است

که برخی از مراتب آن مجرد و بی‌نیاز از ماده و برخی دیگر مادی هستند و این مجرد و مادی بودن به خاطر مراتب وجود است و چون ماهیت، امری اعتباری است، نمی‌توان مجرد یا مادی بودن را به ذات و ماهیت یا عوارض خارجی نسبت داد و از آن جا که اشکالات شیخ‌الرئیس مبتنی بر همان ذات و ماهیت مشترک و عوارض خارجی است، لذا این اشکالات در حقایق مشکک وارد نیست و در مورد ماهیات متواطی صحیح است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۶۳).

خلاصه برهان دوم این است که اگر فرد محسوس احتیاج به فرد معقول ندارد، در این صورت این وجه از محل کلام خارج است، چون که قائلین به مُثُل، برای فرد معقول قائل به علیت هستند. بنابراین فرد محسوس به فرد معقول احتیاج دارد و این احتیاج یا منشأ ذات است یا عوارض ذات - که در هر صورت محال لازم می‌آید.

صدرالمتألهین این اشکال را براساس همان تشکیک خاصی پاسخ می‌دهد با این بیان که: حقیقت واحد دارای مراتب است، و تفاوت مراتب بدون آن که امر عارضی نقش داشته باشد می‌تواند از ناحیه ذات خود و به لحاظ خصوصیت مرتبه باشد، بدین نحو که برخی مراتب عین غنا و بی‌نیازی و برخی از مراتب دیگر عین احتیاج و فقر باشند و یا این که برخی از مراتب در زمره علل و بعضی دیگر معلول باشند و یا این که بعضی متقدم و بعضی متأخر باشند. بنابراین علت و معلول بودن، محتاج یا غنی بودن به مرتبه وجودی برمی‌گردد نه به ذات و ماهیت یا عوارض تا محالات ذکر شده لازم آید (همان). نکته دیگر این که اگر منشأ احتیاج، امکان ماهوی باشد، سؤال از علت صحیح است؛ اما اگر احتیاج عین ذات باشد (یعنی امکان فقری) سؤال از علت صحیح نیست؛ زیرا ذاتی لایعلل یعنی برای وجود ذاتیات نیازی به علت نیست.

شایان ذکر است که بر مبنای تشکیک در وجود هر چند اشکال دوم بوعلی منتفی است؛ اما همچنان در مورد اشکال اول (برهان اول) جای این سؤال است که اگر اختلاف مجرد و مادی بودن این دو فرد، یعنی فرد معقول و فرد محسوس، به مرتبه وجودی برمی‌گردد، چگونه اتحاد ماهوی ثابت می‌شود؛ زیرا اگر اتحاد ماهوی ثابت

نشود و هر کدام از دو فرد دارای دو ماهیت باشند؛ یعنی فرد معقول یک ماهیت داشته و فرد محسوس هم ماهیتی دیگر. در این جا نهایت چیزی که اثبات می‌گردد (همان گونه که بوعلی می‌گوید) وجود یک مجرد عقلی است نه اثبات مُثُل و اگر براساس تشکیک در وجود، وحدت در ماهیت، یعنی اتحاد ماهوی، ثابت شود، در این صورت انواع پنج‌گانه - یعنی عنصر، معدن، نبات، حیوان و انسان - نیز به این دلیل که از جهت وجود، مشکک هستند، نوع واحد بوده و تفاوت آن‌ها برحسب مراتب وجود است و بدین ترتیب بساط تعدد ماهیات برچیده خواهد شد. و به دنبال آن این سؤال هم به ذهن می‌آید چرا برای این نوع واحد، یک اصل و مبدأ مفارق نباشد. بنابراین اگر براساس تشکیک وجود، اتحاد ماهوی ثابت نشود، یک محذور لازم می‌آید و اگر اتحاد ماهوی ثابت شود، محذور دیگری لازم می‌آید که هر دو محذور ذکر گردید (جوادی آملی، ۱۳۸۲ ش، بخش اول از ج ۲: ۴۴۰).

### ۳- براهین اثبات مُثُل از نظر صدرالدین شیرازی

صدرالمتألهین با توجه به این که معتقد است که تنها راه رسیدن به مُثُل نوریه شهود مستقیم آن‌هاست؛ اما با این وجود، اقدام به اقامه براهین عقلی برای اثبات مُثُل نموده است که پس از ذکر هر برهان، رویکرد و نظر علامه در مورد این براهین ذکر می‌شود.

#### ۳- ۱. برهان اول

اثبات مُثُل برای هریک از انواع از طریق خصوصیات و ویژگی‌های آن‌ها

(الف) از جهت حرکت و تغییر و تحول در موضوع و محلّ قوای نباتی:

کارهای گیاهی نظیر تغذیه، تولید و رشد و نمو صرفاً به گیاه اختصاص ندارد و به همین دلیل نمی‌توان به عناصر تشکیل دهنده گیاه بر مبنای دانش طبیعی قدیم استناد نمود. این قبیل کارها، که دارای نظم دقیق علمی هستند، به قوای سه‌گانه نباتی، یعنی



قوة غذایی، موگده و نامیه استناد دارد؛ زیرا این قوای نباتی عرض هستند و دلیل عرض بودن قوای نباتی این است که صورت عنصری در تحقق و تقوّم ماده یا هیولی اولی کافی است و چون موضوع این قوا قبل از حلول آنها از تحصیل نوعی برخوردار است، لذا این قوا مقوّم آن موضوع نبوده، بلکه عارض بر آن هستند. و چون این قوا عرض هستند، حامل این قوا یا روح بخاری است یا خود اعضا. اگر موضوع یا حامل، روح بخاری باشد، روح بخاری، با شدت لطافتی که دارد، همواره در معرض تغییر و تبدیل است و با تبدیل و تغییر موضوع باید عرض هم تغییر کند؛ یعنی باید در قوا تغییری به وجود آید، در حالی که این چنین نیست. و اگر موضوع این قوا، اعضا باشند، این اعضا همیشه در حال سوخت و ساز و تبدل و تغییر هستند و با تغییر هر عضو باید قوه حال در آن نیز تغییر یابد و با از بین رفتن هر جزئی از محل، باید قوه ای که حال در آن محل است نیز زوال یابد، در حالی که این گونه نیست و در قوا تغییر و زوالی نیست. بنابراین بایستی حافظ این قوا امر مجردی باشد که همان عقول عرضیه یا مُثُل هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸ ق: ۴۶؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ ق: ۲: ۲۹۳؛ ۱۳۸۷: ۲۳۳).

خلاصه این که، علت رشد و نمو و تغذیه و تولید مثل در موجودات قوای نامیه، غذایی و موگده نیست؛ زیرا این قوا عرض هستند و با توجه به این که موضوع و حامل این اعراض، که روح بخاری یا اعضا هستند، دائماً در حال تغییر و تبدل است؛ اما در عین حال، در خود قوا تغییر و زوالی نیست. بنابراین حافظ این قوا چیزی غیر از موضوع و حامل آنهاست که آن عبارت است از یک امر مجرد که همان عقول عرضیه یا مُثُل است.

(ب) از جهت علم و ادراک در قوای نباتی:

قوای سه گانه نباتی - یعنی قوه غذایی، نامیه و موگده - یک سری اعراض فاقد علم و آگاهی هستند. لذا هرگز نمی توان این قوا را مبدأ پیدایش ترکیب های شگفت آور گیاهان دانست و افعال متنوع و نقش و نگارهای زیبا و چشم نوازی که در آنها مشاهده می شود و نظام دقیق و استوار حاکم بر آنها را به این قوای فاقد شعور استناد

داد. بنابراین باید یک جوهر عقلی مجرد وجود داشته باشد که عنایت و اهتمام به آن نوع داشته باشد و آموزش را تدبیر نماید و آن را به سوی کمالاتش رهنمون سازد (طباطبائی، ۱۴۲۷ ق، ج ق: ۲۹۳).

به عبارت دیگر، قوای غذایی، نامیه و موگده - که فاقد علم و ادراک اند - نمی توانند مدبّر افعال متنوع و شگفت‌انگیز در اشیا باشند. بنابراین نظام دقیق و پیدایش ترکیب‌های شگفت‌آور در موجودات مستند به یک موجود مجرد عقلی است.

### ۳-۱-۱. رأی علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در بررسی این برهان می‌نویسد: این دلیل تمام نیست؛ زیرا عرض بودن قوای نفس، محلّ اشکال است و نفس اعم از آن که نفس نباتی، حیوانی یا انسانی باشد، در وحدت خود، مشتمل بر قوای گوناگون است - النفس فی وحدتها کل القوی (سبزواری، ۱۳۶۸ ش: ۳۱۴) - و قوای نفس بر این اساس، هویتی ممتاز و مستقل از نفس ندارند تا آن که از اعراض شمرده شوند و با ازبین رفتن هویت مستقلّ قوا، فعل آن‌ها نیز به نفس استناد پیدا می‌نماید - و فعلها فی فعله قد انطوی (طباطبائی، ۱۴۲۷ ق: ج ۲: ۲۹۳).

(این مبحث که «نفس کلّ قواست» یکی از امّهات و اصول مسائل فلسفی به‌شمار می‌آید و مراد از کلّ قوی بودن نفس، این است که: مدرک همه ادراکات منسوب به قوای انسانی و محرک همه تحرکات صادر از قوای طبیعی، اعم از نباتی و حیوانی، نفس ناطقه است و نفس ناطقه، در عین وحدت خود، دربردارنده همه قوا اعم از نباتی و حیوانی و انسانی است و افعال این قوا در نفس مندرج است) (رضانژاد، ۱۳۸۰: ۱۷۹۷).

حال بر فرض این که این دلیل تام باشد اثبات می‌کند که افعال شگفت‌آور نظام حاکم بر آن، سرانجام به یک جوهر عقلی دارای علم و آگاهی منتهی می‌شود؛ اما از اثبات مثل و این که هر نوعی مستقیماً و بدون واسطه در افعال خود مستند به ربّ النوع خود است ناتوان است؛ زیرا این احتمال وجود دارد که افعال و نظام حاکمی بر آن

گیاه مستقیماً مستند به صورت جوهری باشد که نوعیت نوع به آن صورت است و فوق این صورت نوعی، عقل فعال وجود دارد که آخرین عقل از سلسله عقول طولی است. افزون بر آن چه گذشت، این که دامنه این برهان شامل موجوداتی که فاقد قوای نباتی هستند - یعنی شامل جمادات و عناصر نمی‌شود، در حالی که افلاطون و پیروان او مدعی هستند که مُثَل برای همه انواع و از جمله جمادات است.

### ۲-۳. برهان دوم

وجود انواع طبیعی و مادی با نظام مستمر و همیشگی جاری در آن‌ها یعنی این که همواره از گندم، گندم و از جو، جو می‌روید و هیچ‌گاه از انسان و اسب و ... غیر افراد آن‌ها متولد نمی‌شود، نمی‌تواند بر حسب اتفاق و تصادف باشد؛ زیرا امر اتفاقی هیچ‌گاه دائمی یا اکثری نیست، بلکه وقوعش نادر و اقلی است. بنابراین، انواع یادشده به علل حقیقی استناد دارند و این علل، آن‌گونه که برخی این‌گونه پنداشتند مزاج و طبیعت و مانند آن نیست؛ زیرا دلیلی بر اثبات علیت این امور نداریم. در واقع، علت حقیقی، که هر یک از این انواع به آن استناد دارند، یک جوهر عقلی مجرد و مثال کلی است که عنایت و اهتمام به آن نوع داشته و آن را به وجود می‌آورد و آموزش را تدبیر می‌نماید و مقصود از کلی بودن این موجود، مجرد آن است که نسبت‌اش به همه افراد مادی مساوی است، و بر همه آن‌ها احاطه وجودی دارد. و مراد از کلی، کلی مفهومی نیست، بلکه همان سعه وجودی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۴۸؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۲۹۳).

### ۳-۲-۱. رأی علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در بررسی این برهان در نه‌ایة الحکمة چنین می‌نویسد:

افعال و آثار مترتب بر هرنوع به صورت نوعیه آن مربوط است و از آن صدور می‌یابد. و اگر چنین صورت نوعیه‌ای وجود نمی‌داشت، انواع جوهری از یکدیگر متمایز نمی‌شدند و همین حقیقت که هر دسته از موجودات دارای آثار ویژه‌ای هستند، وجود صورت نوعیه را اثبات می‌نماید؛ چون این آثار نیازمند موضوعی هستند که مقوم و منشأ صدور آن‌ها باشد. بنابراین مبدأ قریب برای آثار و افعال هرنوع، صورت نوعیه آن است، نه آن گونه که قائلین به مثل معتقدند و آن را به یک جوهر مجرد عقلی یا رب‌النوع مستند می‌نمایند (طباطبائی، ۱۴۲۷ق. ج ۲: ۲۹۴).

با عنایت به این که برخی از افعال و آثاری که از انواع صادر می‌شود جسمانی بوده و در افعال جسمانی باید بین فعل و فاعل یک وضع و موازات و ارتباط خاصی برقرار باشد؛ بنابراین استناد این افعال به صور نوعیه که با جسم، ترکیب اتحادی داشته و فاعل قریب هستند صحیح‌تر به نظر می‌رسد تا این که بخواهیم این افعال جسمانی را به مثل نسبت دهیم و علاوه بر آن، همان گونه که علامه بیان کردند، وجود افعال و آثار مترتب بر هرنوع، مستقیماً اثبات وجود یک عقل مجرد به‌ازای هر نوع مادی نمی‌کند، بلکه ممکن است مبدأ بی‌واسطه و مباشر افعال هر نوع، همان صورت نوعی بوده و یا این که آن افعال، غیرمستقیم مستند به عقل فعال باشد، نه این که به‌ازای هرنوع مادی، عقل مجرد جداگانه‌ای تحت عنوان مثل وجود داشته باشد.

### ۳-۳. برهان سوم

قاعده «امکان اشرف» وجود چنین ارباب انواع یا مثل را اثبات می‌نماید؛ این قاعده - که براساس برهان هم به اثبات رسیده است - بیان می‌کند که، هرگاه شیء ممکن تحقق یابد که کمالات وجودیش کمتر از شیء ممکن دیگر است، آن ممکن شریف‌تر باید

قبل از او موجود باشد. بدون شک، انسانی که همه کمالات انسانی در آن فعلیت دارد، وجودش شریف تر از انسان مادی است، که بیشتر کمالات در او به صورت بالقوه بوده و هنوز فعلیت نیافته است. بنابراین وجود انسان مادی دلیل بر آن است که مثال عقلی انسان در مرتبه قبل تحقق یافته است. به همین منوال، افراد مادی هر نوع مادی، دلیل بر وجود قبلی رب النوع آن افراد است که این رب النوع در واقع، فردی از نوع است که از آغاز وجودش مجرد بوده و همه کمالات نوع را بالفعل داراست و این فرد مجرد، دیگر افراد نوع را تدبیر می نماید و قوا و استعدادهای آنها را به فعلیت می رساند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۵۰؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۲۹۴).

### ۳-۳-۱. رویکرد علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در بررسی این برهان می نویسد:

قاعده «امکان اشرف» در صورتی جاری خواهد شد که دو موجود ممکن پست تر و شریف تر در یک ماهیت نوعی داخل باشند تا وجود پست تر یک ماهیت، دلیل بر وجود فرد شریف تر همان ماهیت باشد؛ اما صرف صدق یک مفهوم (مثلاً یک کمال) بر یک شی، دلیل بر این نیست که آن شیء حقیقتاً فردی از آن مفهوم باشد؛ چنان که علت هستی بخش، همه کمالات معلول خود را واجد است؛ اما با این وجود لزومی ندارد که ماهیت علت، همان ماهیت معلول باشد. بنابراین صرف این که مثلاً کمال انسان (یعنی صفات کمالی انسان) برای یک شیء تحقق دارد، دلیل بر این نمی شود که آن شیء به خاطر داشتن آن کمال، فردی برای ماهیت انسان به شمار رود، همان گونه که حق تعالی همه کمالات انسان را به نحو اتم و اکمل دارد، ولی این دلیل نمی شود که حق تعالی فردی از ماهیت انسان به شمار آید. بنابراین صدق مفهوم انسان بر آن انسان کلی (یعنی آن عقل مجرد) دلیل بر آن نیست که آن عقل، فردی از ماهیت نوعی انسان باشد، بلکه این احتمال وجود دارد که آن عقل یکی از عقول طولی باشد

که در سلسله علت‌های دور یا نزدیک انسان قرار دارد؛ زیرا این عقل هم کمالات انسانی را و دیگر انواع مادی را داراست و در این صورت، حمل انسان بر آن موجود مجرد عقلی طولی و افراد انسانی، حمل حقیقت و رقیقت خواهد بود، نه حمل شایع. بنابراین صدق مفهوم انسان بر آن موجود مجرد عقلی، اثبات مُثُل نمی‌کند تا این که حمل انسان بر آن دو به نحو حمل شایع باشد؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، ممکن است آن موجود مجرد عقلی، یک موجود مجرد عقلی طولی باشد نه عرضی و در این صورت، حمل بین افراد انسان و آن موجود مجرد عقلی، حمل حقیقت و رقیقت است. آنچه بیان شد در صورتی است که جریان قاعده «امکان اشرف» مشروط بر آن باشد که ممکن پست‌تر و شریف‌تر هر دو تحت یک ماهیت مندرج باشند؛ اما اگر قاعده امکان اشرف، مشروط به این شرط نباشد، نهایت چیزی که این قاعده اثبات می‌کند وجود یک موجود عقلی است و اثبات مُثُل نمی‌نماید. و آن موجود مجرد عقلی هم ممکن است یکی از سلسله عقول طولی باشد (طباطبائی، ۱۴۲۷ق.، ج ۲: ۲۹۴).

#### ۴-۳. برهان چهارم

برهان حرکت همان برهان منقول از ارسطوست؛ اما صدرالمتألهین پس از تتمیم نواقص این برهان، از آن به عنوان یک برهان برای اثبات مُثُل استفاده می‌نماید. و در کتاب شواهد الربوبیه تقریر خاصی از آن ارائه می‌دهد. به این بیان که بنا بر حرکت جوهری، حرکت نه تنها در اعراض، بلکه در ذات جوهر طبیعی وجود داشته و عین ذات آن‌هاست. بنابراین عالم طبیعت، سراسر و به تمام ذات در حرکت بوده و است و طبیعت به محرک غیرمتحرکی نیازمند است که هم معطی حرکت و هم جاعل وجود به جعل بسیط باشد و خودش ثابت‌الذات و فاقد حرکت باشد؛ زیرا در صورتی نیازمند به علت متجدد هستیم که حرکت، عارض بر آن متجدد باشد؛ اما وقتی حرکت عین ذات باشد (و متجدد در این داشتن حرکت دارای یک نحوه ثبات باشد)

به علت غیرمتجدد و غیرمتحرک نیازمندیم و این محرک، نفس نیست؛ زیرا نفس در فعل خود وابسته به ماده است و از این جهت، محکوم به احکام طبیعت است. بنابراین علت جواهر عالم طبیعی باید یک جوهر عقلی باشد که هم - در ذات و هم در فعل خود - مجرد از ماده باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ ش: ۲۶۰).

بررسی این برهان: مضمون تعلیقات علامه بیان‌کننده این است که: برهان حرکت فقط وجود یک مبدأ مجرد و مفارق را اثبات می‌نماید. و این امر دلیل بر وجود مُثُل نیست. همچنین این برهان در مورد این که این مفارق با افراد طبیعی خود در تحت یک ماهیت هستند یا خیر، نارسا و ساکت است (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق، ج ۲: ۴۶).

### ۵-۳. برهان پنجم

این برهان، برهان معرفت‌شناختی است و علامه طباطبائی در تعلیقه خود بر اسفار آن را به‌عنوان دلیلی مغایر با ادله سه‌گانه‌ای که از شیخ اشراق نقل شده معرفی می‌نماید (همان: ۲۶۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸ ق، ج ۲: ۵۹). حاصل گفتار صدرالمتألهین در شواهدالربوبیه این است که شکی نیست در این که ما علاوه بر انسان حسی، کلی طبیعی انسان را - که طبیعت لایه شرط است - همراه با اعراض مادی مشاهده می‌کنیم. و کلی طبیعی بر مبنای اصالت وجود، موجود بالذات نیست، بلکه موجود بالتبع و یا بالعرض است. همچنین انسانی را تعقل می‌کنیم که بر همه افراد حمل می‌شود و به همین دلیل، در قیاس با افراد، به شرط لا نبوده و به خصوصیات مادی هیچ‌یک از افراد نیز مقید نیست؛ زیرا در این صورت از حمل بر اشخاص دیگر بازمی‌ماند و البته این انسان نیز غیر از کلی طبیعی است؛ زیرا کلی طبیعی ماهیت «من حیث هی هی» بوده و علی‌رغم این که در افراد موجود است با هیچ تشخیصی - اعم از عقلی (مجرد) و حسی - همراه نیست و حال آن که انسان مورد نظر از تشخیص عقلی برخوردار است و این انسان مفارق عقلی که به دلیل مدرک بودن، موجود است یا در نفس موجود است و یا در خارج، اگر در نفس موجود باشد، به دلیل قیام به نفس، عرض خواهد

بود و همچنین از آن جهت که بر جواهر خارجی به حمل هوهو حمل می‌شود، جوهر است که در این صورت لازمه آن اجتماع عَرَض و جوهر از جهت واحد است. بنابراین پس از اثبات محال بودن تحقق آن در نفس، به تحقق خارجی مدرک عقلی حکم می‌کنیم و از این طریق، مُثَل را برای همه ماهیات و جواهر طبیعی اثبات می‌نمایم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ش، ۲۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲ش: ۴۴۶).

### ۳- ۵- ۱. دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در بررسی این برهان می‌نویسد:

بر فرض تمامیت این برهان، باز هم این برهان وجود یک مفارق عقلی را اثبات می‌نماید که این اعم از آن است که از عقول طولی باشد و یا از عقول عرضی و حتی در صورت این که اگر فرض کنیم از عقول عرضی باشد، باز هم در مورد این که با افراد مادی در ماهیت متحد است یا متحد نیست، نارسا و ناتمام است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸ق. ج ۲: ۶۰).

اشکال دومی و مهمی که بر این برهان وارد است، این است که در این برهان از جوهر بودن مدرک عقلی بر عَرَض نبودن آن و به دنبال آن بر قائم به نفس نبودن آن و در نتیجه، بر تحقق خارجی آن استدلال شده است؛ یعنی اصل استدلال، جوهر بودن مدرک عقلی است و برای اثبات جوهر بودن مدرک عقلی از حمل آن بر جواهر خارجی استفاده شده است و با توجه به این که حمل دائر مدار قضیه است و جایگاه قضیه در ذهن است. (زیرا انسانی که عقل آن را ادراک می‌کند و برزید، بکر و ... حمل می‌شود و قضیه را می‌سازد، در این قضیه، موضوع، محمول و حملی که واقع می‌شود، همگی در ذهن قرار دارند) و قیام به ذهن دلیل بر عرض بودن آنهاست. بنابراین جوهر بودن انسان عقلی (مدرک عقلی) که اساس استدلال صدرالمتألهین را شکل می‌دهد، ادعایی است که برهانی بر آن اقامه نشده است (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش: ۴۴۷).



#### ۴- نتیجه‌گیری

با توجه به توضیحات و بررسی‌هایی که در مورد ادلهٔ اثبات مُثُل بیان شد، می‌توان به این نتیجه دست یافت که دیدگاه علامه طباطبائی دربارهٔ مُثُل این است که ایشان هیچ‌یک از براهین عقلی را - که برای اثبات مُثُل اقامه شده است - کافی و تمام نمی‌داند و معتقد است که این دلایل عقلی اعم از این که مدعا است و به وسیلهٔ براهین مذکور تنها موجود مجرد عقلی به عنوان واسطهٔ در فیض و مدبّر موجودات طبیعی اثبات می‌شود و بدیهی است که اثبات امر اعم، مستلزم اثبات امر اخص نیست و اگر گفته شود که وجود ارباب انواع و مُثُل نوریه با دریافت‌های عقلی میسور نیست؛ بلکه با ادراک‌های شهودی و دریافت‌های ذوقی قابل درک است - همان‌گونه که قائلین مُثُل بر این باورند - بنابراین مسئلهٔ مُثُل از حوزهٔ مسائل فلسفی خارج و وارد حوزهٔ عرفان می‌شود؛ زیرا مسائل فلسفی و حلّ آنها صرفاً بر عقل و دریافت‌های عقلی متکی است.

## منابع و مآخذ

- ابن سینا، ابوعلی الحسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ق.). **الشفاء**. قم: طبع مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲ش.). **رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)**. بخش اول از جلد دوم. قم: نشر اسراء.
- رضائزاد، غلامحسین. (متخلص به نوشین). (۱۳۸۰ش.). **حکمت نامه یا شرح کبیر بر متن و شرح و حواشی منظومه حکمت**. قم: انتشارات الزهرا.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۸ش.). **شرح منظومه حکمت**. به اهتمام مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۶ش.). **شواهد الربوبیه**. با حواشی ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق استاد سید جلال الدین آشتیانی. قم: مؤسسه بوستان کتاب، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۸ هـ. ق.). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**. قم: طبعه النور. چاپ دوم.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۲۷ق.). **نهایة الحکمة**. تحقیق و تعلیق الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری. ج ۲. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۷). **بداية الحکمة، تحقیق و تعلیق علی شیروانی**. قم: انتشارات دار الفکر.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۸ق.). **التعلیقات علی الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**. قم: طبعه النور.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲ش.). **مجموعه آثار**. (جلد ۷). قم: انتشارات صدرا.