

دیدگاه سهروردی و ملاصدرا درباره علّیت مثل و عالم خیال منفصل

Suhravardi and Mullā Sadrā's Viewpoint about the Causality of Ideas and Discrete Imagination world

Mohammad Zabihi

Mahmood Saidi

محمد ذبیحی*

محمود صیدی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۶/۲۵

Abstract:

Suhravardi and Mullā Sadrā who have proved the theory of Ideas or Forms by following Plato have asserted that the Platonic Ideas or Forms are the cause of matter and the individuals of each material kind. As regards the fact that the Imaginal World (objective realities independent and disconnected from man) is the intermediate between two other worlds (linear Intellects and Matter), is it the cause of matter and it's individuals? The authors in this essay have tried to answer this important question. It has been proved regarding the similarity between cause and effect (ontological homogeneity) and Mullā Sadrā's view on empirical and imaginative knowledge that the Imaginal World (not the Intellectual Ideas) is the cause of Matter. So the Ideas and Forms in the Imaginal World are the cause of matter and they are the effects of the intellectual Ideas.

Key Words: Platonic Ideas, Forms, the Cause of Matter, Suhravardi, Mullā Sadrā.

چکیده:

شیخ اشراق و صدرالمتهلین، از یک سو به عالم مثال منفصل قائل بوده؛ و از سوی دیگر، به اثبات نظریه مثل افلاطونی و ارباب انواع پرداخته، و آنها را علّت عالم ماده و افراد مادی هر نوع دانسته‌اند. پژوهش حاضر ضمن بررسی و نقد براهین شیخ اشراق و ملاصدرا در باب اثبات علّیت ارباب انواع نسبت به افراد مادی، از طریق سنخیت علّت و معلول؛ نظریه ملاصدرا در علوم حسّی و خیالی (نظریه ابصار) و نیز امتناع طفره در نظام آفرینش، به اثبات علّیت عالم مثال نسبت به عالم ماده پرداخته است. از این رو، بر خلاف دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا، عالم مثال علّت عالم ماده است، نه عقول متکافئه. در نتیجه، علاوه بر مثل افلاطونی موجود در عالم عقل، ارباب انواع در عالم مثال نیز موجود هستند. این موجودات مثالی علّت عالم ماده می‌باشند و خود، معلول ارباب انواع موجود در عالم عقل هستند.

کلیدواژه‌ها: مثل افلاطونی، عالم مثال، علّت عالم ماده، سهروردی، ملاصدرا.

مقدمه

۲- دیدگاه ملاصدرا درباره مثل

ملاصدرا، مانند شیخ اشراق، مثل افلاطونی را آخرین مرتبه سلسله عقول طولی دانسته که در عرض هم قرار دارند و نسبت به یکدیگر علیت ندارند؛ اما علت افراد و اصنام مادی خود هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۹).

اشکالاتی که به مبنای شیخ اشراق در این زمینه وارد است، به هیچ وجه بر مبنای صدرالمتألهین وارد نیست؛ زیرا او از یک طرف به اثبات قوه مصوره، و از طرف دیگر به اثبات صورت نوعیه پرداخته است. نکته مهم دیگر آن که با توجه به اصالت وجود، سنخیت میان علت و معلول یا میان رب النوع و اصنام مادی اش کاملاً برقرار است. از این رو، می توان گفت که شیخ اشراق و ملاصدرا، هر دو در اثبات مثل افلاطونی متفق بوده و آن را عقول عرضی دانسته اند؛ هر چند که در برخی مبانی آن اختلاف دارند.

۲-۱- نقد دیدگاه فارابی

فارابی، مثل را به صور مرتسمه در ذات خداوند تفسیر یا تأویل کرده است؛ زیرا او، ملاک علم تفصیلی خداوند به اشیاء را همان صور مرتسمه دانسته است (فارابی، ۱۴۰۴: ۹۷).

ملاصدرا در نقد نظر وی معتقد است که التزام به صور مرتسمه، اشکالات عقلی و فلسفی زیادی به دنبال دارد. از این رو، صور مرتسمه احتیاج به توجیه و تأویل دارد؛ بر خلاف مثل افلاطونی که محذورات عقلی کمتری در پی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۵۹).

۲-۲- نقد دیدگاه ابن سینا

ابن سینا، دلیل قائل شدن افلاطون به نظریه مثل را خلط میان ماهیت لابشرط با ماهیت به شرط لا؛ اشتباه در تشخیص معنای واحد؛ عدم فهم این مطلب که ماهیت، در حلا ذات خود، نسبت

حکمای مسلمان بر این باورند که واجب الوجود، طبق قاعده الواحد، عقل اول را ایجاد کرده و عقل اول، عقل دوم را سبب شده؛ و همین طور سلسله عقول طولی تا جایی تنزل پیدا می کند که عقلی از آن صادر نمی شود. آخرین عقل در سلسله عقول طولی، یعنی عقل فعال، علت و سبب ایجاد عالم ماده است. در این میان، کسانی که به نظریه مثل و ارباب انواع قائل هستند تأکید می کنند که علت وجودی هر نوعی از انواع طبیعی، رب النوع و عقلی است که در آخرین مرتبه عالم عقول قرار دارد. عقول عرضی، نسبت به یکدیگر علیت ندارند؛ بلکه در عرض هم بوده و متکافی هستند. از سوی دیگر، کسانی که نظریه مثل و ارباب انواع را پذیرفته اند، به عالم مثال هم باور دارند. پژوهش حاضر درصدد است که بیان کند با اثبات عالم مثال منفصل و علت بودن آن نسبت به عالم ماده، تغییراتی اساسی در این نظریه پدید می آید. از این رو، محور اساسی مباحث پیش رو عبارتند از: (۱) تقریر نظریه عالم مثل و علت عقول متکافی نسبت به عالم ماده از دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا؛ (۲) اثبات عالم مثال منفصل از دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا؛ (۳) پی جویی و اثبات این که هر یک از مظاهر و اشباح مثالی، علت دیگری است و اثبات این ادعا، به اثبات علت مثال منفصل نسبت به عالم ماده و طبیعت منجر می شود.

۱- دیدگاه شیخ اشراق در باب مثل افلاطونی

از دیدگاه سهروردی، مثل افلاطونی، عقول و انواری هستند که در آخرین مرتبه عقول و انوار قاهر قرار دارند و پایین تر از آنها، عقلی وجود ندارد. از این رو، وی قائل است که این عقول عرضی یا ارباب انواع، علت بی واسطه افراد و اصنام مادی هستند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۵۳).

افلاطون نقل شده، هر نوع مادی یک مثال دارد؛ ولی طبق این دیدگاه، هر فرد مادی، خود یک مثال و ربّ النوع خواهد بود. بنابراین مثل افلاطونی غیر از افراد مادی موجودات در قیاس با مادی آنهاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۲).

۲-۴- نقد دیدگاه محقق دوانی

محقق دوانی، مثل افلاطونی را اشباح و صور مثالی و برزخی دانسته است (دوانی، ۱۴۱۱: ۱۸۹). در انتقاد به این نظر ملاصدرا معتقد است کسانی که قائل به وجود مثل افلاطونی شده‌اند، به عالم مثال نیز قائل هستند و این مطلب نشان دهنده آن است که مثل و ارباب انواع، با موجودات عالم مثال فرق می‌کنند. همچنین مثل در عالم عقل بوده و آخرین مرتبه این عالم هستند، ولی صور برزخی، مجرد مثالی‌اند؛ یعنی دارای لوازم ماده، و نه خود ماده، هستند. لذا صورت برزخی غیر از مثال افلاطونی است. نیز باید گفت که مثل، حقایق نوری هستند؛ ولی اشباح و صور برزخی بر دو گونه‌اند: برخی از آنها صور اشقیاء هستند که موجب عذاب‌اند؛ و برخی دیگر نورانی می‌باشند و سعادت با آنها متنعم و مسرور هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۲).

۲-۵- نقد دیدگاه شیخ اشراق

صدرالمتألهین، چند نکته را درباره دیدگاه شیخ اشراق تذکر داده است:

۱- از آنجا که شیخ اشراق به نفی قوه مصوره قائل بوده و بر امتناع وجود آن برهان اقامه کرده است، اثبات مثل افلاطونی و عقول عرضی برای او بسیار مشکل خواهد بود؛ ولی با این حال، او مصمم به اثبات مثل افلاطونی بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۲).

۲- شیخ اشراق منکر وجود صورت نوعیه است. از این رو، وجود همه آثار انواع مادی را بی‌واسطه به ارباب انواع نسبت داده است. این در

تساوی با امور متقابل دارد؛ و خلط میان بقای فرد و بقای نوع دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۲۴).

اما از نظر ملاصدرا، این سخنان صرفاً در ماهیات متواطی صحیح است، نه مشکک؛ زیرا ماهیت متواطی، یک نحوه وجودی دارد ولی ماهیات مشکک، نحوه‌های متعدّد وجود مادی، مثالی و عقلی را دارا هستند. دیگر این‌که برهان ابن‌سینا متوقف است بر این‌که ذات یا ذاتی، در حقیقت و ماهیتش متفاوت نبوده و دارای یک نحوه وجود است؛ در حالی که طبق اصالت وجود و حرکت جوهری، ماهیت و جوهر واحد، به انحاء متعددی از وجود متّصف می‌گردد. همچنین دیدگاه ابن‌سینا مبتنی بر این است که برخی از افراد یک ماهیت، علت فرد دیگری از آن ماهیت نیست؛ حال آن‌که این مطلب، تنها در مورد ماهیات متواطی صحیح است، نه مشکک. مقصود افلاطون از ماهیت مجردی که به صورت فرد واحد در خارج موجود است، به خلاف آنچه ابن‌سینا گمان کرده، ماهیت بشرط لا نیست؛ زیرا اعتبارات ماهیت در حیطة مفاهیم است ولی بحث افلاطون ناظر به مرتبه خارجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۹).

۲-۳- نقد دیدگاه میرداماد

از دیدگاه میرداماد، گاهی اشیای مادی در مقایسه با هم و گاهی نیز در مقایسه با مبادی و عللشان سنجیده می‌شوند. در مقایسه اول، با کثرت و تغییر؛ و در مقایسه دوم، با وحدت و بساطت همراه است. موجودات زمانی، به لحاظ تحققی که در وعاء دهر دارند، مثل عینی، صور قضائی، صور وجودی و دهری خوانده می‌شوند؛ و همان نیز مراد و مقصود افلاطون از مثل است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۵۸).

ملاصدرا در نقد این نظر بر این باور است که افراد مادی، در مقایسه با مجردات، مجرد نشده و احکام تجرد را نمی‌پذیرند. همچنین آن طور که از

نوع را ایجاد کرده و به تدبیر آن‌ها می‌پردازد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۴۳).

۳- طبق قاعده امکان اشرف، از آنجا که افراد مادی هر ماهیت نوعی موجود شده‌اند، قبل از آن، رب النوع و مثل افلاطونی آن موجود شده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۴۳).

۴- شیخ اشراق، از منظر اشراقات و شهودات انوار قاهره نیز به اثبات علّیت عقول متکافی نسبت به موجودات مادی پرداخته است. سهروردی گفته است: نور الانوار، طبق قاعده الواحد، عقل اول را ایجاد کرده و یک نحو اشراق نیز به آن دارد و عقل اول هم یک شهود نسبت به نور الانوار دارد.

جهت شهود و شروق ادامه پیدا کرده، از هر یک عقلی صادر می‌شود تا این‌که ارباب انواع و مثل افلاطونی، از جهت شهودات و اشراقات انوار قاهر ایجاد شوند. از جهت اشراقات ارباب انواع نیز عالم ماده صادر می‌شود. در میان جهت اشراقات نیز شدت و ضعف نوری برقرار است. لذا انواع مادی که شرافت بیشتری دارند، از اشراقات شریف‌تر؛ و انواعی که شرافت کمتری دارند، از اشراقات ضعیف‌تر برخوردارند. از دیدگاه شیخ اشراق، شرافت و خساست هر نوعی از انواع طبیعی، به شرافت و خست رب النوع آن باز می‌گردد؛ مثلاً شرافت نوع انسان که شریف‌ترین نوع مادی است، به شرافت رب النوع آن بازگشته و خود رب النوع انسان نیز همین شرافت را نسبت به ارباب انواع مادی دیگر دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۰۶).

براهین چهارگانه شیخ اشراق درصدد اثبات مثل افلاطونی و علّیت بی‌واسطه آن‌ها نسبت به افراد طبیعی هر نوع است؛ زیرا برهان اول از علّیت ارباب انواع؛ برهان دوم از علّت داشتن و اتفافی نبودن انواع مادی؛ و برهان سوم از طریق سبق علّت بر معلول، به دنبال توضیح مدعا می‌باشند. در مورد برهان سوم تذکر این نکته ضروری است که

حالی است که می‌توان آثار و کمالات را به عقل فعال مثالی و به واسطه صورت نوعیه نسبت داد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۷).

۳- شیخ اشراق، ارباب انواع را حقایق نوری و افراد مادی آن‌ها را هیئات ظلمانی دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۶). سؤال این است که چه مناسبتی میان علّت و معلول به این نحو برقرار است؟ طبق مبانی حکمت اشراق، نورانیات محض چه نوع سختی با برزخ و هیئات ظلمانی دارند؟ از این رو، با توجه به مبانی شیخ اشراق، اثبات ارباب انواع بسیار مشکل خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۷).

۳- علّیت عقول متکافی نسبت به افراد طبیعی هر نوع

شیخ اشراق و صدرالمتهلین تأکید کرده‌اند که مقصود افلاطون از نظریه مثل، عقول عرضی است که در آخرین مرتبه سلسله عقول تحقق دارند و علّت افراد طبیعی و مادی هستند. از سوی ایشان، براهین متعددی در اثبات این مطلب اقامه شده که اشاره به آن‌ها، نشان دهنده علّیت ارباب انواع نسبت به انواع طبیعی و مادی است. بدین ترتیب، این براهین، از یک سو اثبات کننده نظریه مثل؛ و از سوی دیگر، نشان دهنده علّیت آن‌ها نسبت به افراد و انواع طبیعی است.

۳-۱- علّیت عقول متکافی نسبت به افراد طبیعی هر نوع از دیدگاه شیخ اشراق

۱- علت آثار و کمالات وجودی، رب النوع و مثل افلاطونی هر نوعی از انواع است که افراد هر نوع را ایجاد کرده و آن‌ها را به سوی غایاتشان هدایت می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۵۴).

۲- انواع طبیعی، دارای نظام دائمی بوده و به نحو اتفافی موجود نشده‌اند. علت انواع مادی، مثال افلاطونی و رب النوع است که افراد مادی هر

براهین پنج‌گانه ملاصدرا، مانند براهین شیخ اشراق، از یک سو به اثبات ارباب انواع ناظر هستند؛ و از سوی دیگر، علّیت رب النوع نسبت به افراد مادی را توضیح می‌دهند؛ زیرا محرک و مفیض حرکت بودن؛ اتحاد نفس با علّت خویش؛ حضوری بودن ادراکات عقلی نسبت به علّت و مفیض وجود؛ و اتحاد عالم و معلوم به نحو اتحاد رابط و مستقل، همگی ناظرند به علّیت رب النوع نسبت به افراد مادی.

بنابراین، از دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا، ارباب انواع، علت افراد مادی نوع خود هستند. نیز بیان شد که این دو حکیم الهی، به واسطه‌ای میان عالم عقول و ارباب انواع با عالم مادی و افراد طبیعی قائل هستند به نام عالم مثال. اکنون سؤال این است که آیا میان مظاهر و اشباح مثالی با افراد مادی نیز نسبت علّیت برقرار است یا نه؟ البته با اثبات مقام اول، مقام دوم نیز اثبات خواهد شد؛ زیرا در صورت اثبات علّیت موجود مثالی نسبت به موجود مثالی دیگر، علّیت آن نسبت به موجود مادی - که ضعیف‌تر از موجود مجرد مثالی است - به طریق اولویت اثبات خواهد شد.

۴- عالم مثال

عالم مثال، واسطه‌ای است میان عالم عقل و عالم ماده. عالم مثال، عالمی روحانی و غیر مادی است که از طرفی، به لحاظ داشتن مقدار (طول، عرض و ارتفاع)، شبیه جوهر مادی است؛ و از طرف دیگر، به دلیل تجرّد از ماده، شبیه جوهر مجرد عقلی است. به دلیل تجرّد از ماده، آثار مواد جسمانی، از جمله حرکت و تجدّد و کون و فساد، در این عالم تحقق ندارد. از این رو، عالم مثال پاره‌ای از ویژگی‌های عالم ماده و برخی از خصوصیات عالم عقول را داراست؛ و به همین دلیل، واسطه و برزخی است میان این دو عالم (طباطبایی، ۱۴۲۳: ۳۷۹).

به تصریح شیخ اشراق، قبلیت موجود اشرف نسبت به اخص، در برهان امکان اشرف، قبلیت علّت بر معلول است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۴۳). برهان چهارم نیز صدور عالم ماده را بدون واسطه به اشراقات عقول متکافی استناد داده است. بنابراین، علّیت عقول عرضی نسبت به انواع مادی، از دیدگاه شیخ اشراق مسلم است و براهین او نیز همگی درصدد اثبات وجود ارباب انواعی است که نسبت به انواع مادی علّت هستند. به بیان دیگر، مدّعی براهین شیخ اشراق، اثبات وجود رب النوع و علّیت آن نسبت به انواع طبیعی است.

۳-۲- علّیت عقول متکافی نسبت به افراد طبیعی هر نوع از دیدگاه ملاصدرا

۱- حرکت جوهری، در تمام جواهر عالم ماده جریان دارد. از طرف دیگر، هر متحرکی نیازمند محرک است. نتیجه آن که محرک حرکات جوهری هر نوع، رب النوع و مثل افلاطونی آن نوع است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۰).

۲- از آن جهت که رب النوع، علّت افراد مادی است و نسبت به آن‌ها واسطه فیض می‌باشد، ادراکات عقلی نیز به شهود و حضور نسبت به آن‌هاست. از این رو، از دیدگاه صدرا، حصول نحوه ادراک، مفید اثبات ارباب انواع است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۱).

۳- در هر یک از طبایع مادی، آثار خاصی ظاهر می‌شود که بالذات، با آثار طبیعت دیگر متفاوت است. لذا هر نوعی فاعلی دارد که با فاعل نوع دیگر متفاوت است. نتیجه این که فاعل هر نوع، رب النوع آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۱).

۴- صورت‌های معقول و کلی، که انسان تعقل می‌کند، وجود دارند. این صور، به رب النوع هر نوع قائم هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۷۰).

۵- هنگام حصول ادراکات عقلی، نفس با رب النوع خویش متحد می‌شود؛ اتحاد وجود رابط با مستقل (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵۰۶).

انسان‌هایی هستند که در مقام علم و عمل متوسط بوده و به مرتبه تجرد عقلانی نرسیده‌اند؛ و با قطع تعلق نفس از بدن، به فعلیت خویش دست یافته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۳).

صدرالمتألهین، همه این مراتب و تقسیمات را مبرهن دانسته و به اثبات وجود تجردی آن‌ها پرداخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۳)؛ بر خلاف مشائیان که مثال منفصل را به طور کلی رد کرده و به مادی بودن مثال متصل و مرتبه خیال انسانی معتقد بودند. ابن‌سینا، به همین دلیل در اثبات معاد جسمانی دچار اشکال شد و در نهایت، به ناتوانی در اثبات برهانی آن اعتراف کرد و آن را از طریق شریعت پذیرفت (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۴۸۰). ولی چون صدرالمتألهین به اثبات عالم خیال منفصل و نیز تجرد برزخی خیال متصل نائل گردید، توانست مسئله معاد جسمانی را به صورت عقلانی فهم و اثبات کند. شیخ اشراق، قائل به تجرد برزخ نزولی بوده و معتقد است که فیض وجود، قبل از رسیدن به عالم ماده و اجسام طبیعی، باید جمیع مراتب مثالی و برزخی را طی کرده و استیفاء نماید تا نوبت به اظهار این مرتبه برسد. ولی سهروردی قوه خیال متصل را مجرد ندانسته و تبعاً به برزخ صعودی قائل نیست (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۱۴).

برزخ نزولی، علت عالم ماده است؛ زیرا در سلسله نزولی علت و معلول قرار دارد و در این سلسله، هر مرتبه اعلی، علت مرتبه اسفل است؛ بر خلاف برزخ صعودی که سیر وجود از احسن به اشرف است و علت و معلولیتی برقرار نیست؛ بلکه موجودات ناقص، از نقص رو به سوی کمال دارند.

۴-۲- اثبات عالم مثال از دیدگاه شیخ اشراق

سهروردی، براهینی را برای اثبات وجود عالم مثال اقامه کرده است. او می‌گوید: آنچه از جهان غیب برای اولیای خدا کشف می‌شود، اقسام گوناگونی دارد: گاهی مکتوب، و گاهی به شنیدن صدا و

۴-۱- مثال در قوس صعود و نزول از دیدگاه ملاصدرا
ملاصدرا معتقد است که عالم مثال، به منفصل و متصل تقسیم می‌شود. مثال متصل همان مرتبه خیال انسانی است؛ ولی مثال منفصل، قائم به ذات خویش بوده و تعلق به نفس و بدن انسانی ندارد. به بیان دیگر، موجودات و مظاهر مثال منفصل، هم در ذات و هم در فعل، بی‌نیاز از ماده هستند؛ بر خلاف مثال متصل که در مقام فعل، نیازمند ماده است و نسبت به آن تعلق تدبیری دارد.

مثال منفصل، به صعودی و نزولی تقسیم می‌شود. مثال در قوس صعود، همان عالم برزخی است که نفوس انسانی، بعد از مفارقت از بدن در آن بسر برده و ظهور اعمال انسانی، جنت جسمانی و صور اشقیاء در این عالم است؛ زیرا در این عالم، نتایج اعمال و ملکات انسانی ظهور می‌یابد. مثال در قوس نزول، عالمی واسطه میان مجردات و عقول جبروتی و عالم ماده است. به عبارت دیگر، مثال اول از معارج و ترقیات وجود است. وجود از عقل شروع می‌شود و پس از پیمودن مراتب عقول، به وجود برزخی و بعد از آن، به عالم ماده می‌رسد. این سیر را قوس نزول نامیده‌اند. از طرف دیگر، وجود سیر دیگری را از هیولی شروع می‌کند و بعد از طی مراتب نباتی و حیوانی به مرحله برزخ رسیده و از آنجا به عالم عقل نائل می‌شود. در قوس صعود، صورت‌های واقع در برزخ بعد از مرگ، صورت‌های اعمال و نتایج افعال دنیوی است؛ اما صورت‌های برزخ در قوس نزول، به اعمال و نتایج افعال آدمی بستگی ندارد. برزخ اول را غیب امکانی و برزخ دوم را غیب محالی نامیده‌اند؛ زیرا موجودات برزخی نزولی، ممکن است در عالم ماده تمثل یابند؛ مانند تمثل جبرئیل به صورت دحیه کلبی. اما بازگشت موجودات برزخ صعودی به عالم ماده محال است؛ زیرا لازمه آن، رجوع شیء از فعلیت به قوه است. به بیان دیگر، موجودات مثالی صعودی همان

ادامه پیدا کرده و از هر یک از آن‌ها، عقلی صادر می‌شود تا آنجا که مرتبهٔ انوار بقدری ضعف پیدا می‌کند که آخرین مرتبهٔ انوار، یعنی ارباب انواع و مثل افلاطونی، صادر می‌شود. بعد از مثل افلاطونی و عقول متکافی، مرتبهٔ عالم مثال قرار دارد که در فلسفهٔ اشراق، ایجاد عالم مثال از جهت شهودات انوار قاهره و عالم ماده از اشراقات آن‌هاست؛ زیرا شیخ اشراق، نور شهود را از آن جهت که رو به سوی نور الانوار دارد، شریف‌تر از نور اشراق که رو به سوی کثرت دارد، دانسته است. از طرف دیگر، عالم مثال شریف‌تر از عالم ماده است؛ لذا از جهت شریف (شهودات)، عالم مثال صادر می‌شود و از جهت اشراق، عالم ماده؛ زیرا شرافت وجودی کمتری نسبت به عالم مثال دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۰۶).

۳-۴. اثبات عالم مثال از دیدگاه صدرالمتألهین
صدرالمتألهین، در مباحث اثبات عالم مثال، اهتمام خاصی بر اثبات تجرّد قوّهٔ خیال و مرتبهٔ مثال نفس داشته است؛ زیرا بنا بر تطابق عوالم وجود، اثبات مرتبهٔ خیال انسان به اثبات مرتبهٔ مثال منفصل نیز منجر می‌شود. همچنین اثبات مثال منفصل، به اثبات مرتبهٔ مثال نفس انسانی می‌انجامد. از این رو، ملاصدرا به اثبات مرتبهٔ خیال انسانی پرداخته تا به اثبات مرتبهٔ مثال منفصل نیز منجر شود.

۱- صورت‌هایی را تخیل می‌کنیم که در خارج وجود ندارند؛ مانند دریای جیوه و کوه یاقوت. این صور خیالی موجودند؛ زیرا حکم می‌شود که صورت خیالی دریای جیوه غیر از صورت خیالی کوه یاقوت است. این صورت‌های خیالی در محل مادی موجود نیستند؛ زیرا در صورت مادی بودن محل، انطباق کبیر در صغیر لازم می‌آید. چون برخی از این صور خیالی بسیار بزرگ‌تر از محل ادراکی مادی، مثل مغز، هستند؛ مانند صورت خیالی دریای جیوه و یا کوه یاقوت که از مغز و حتی کل بدن انسان بزرگ‌تر هستند. نتیجه این‌که صور خیالی

صوت است. قسم دیگر از واردات غیبی این است که شخص کامل، صورت زیبا و چهرهٔ نیکویی را مشاهده کرده، با آن به گفت‌وگو می‌پردازد؛ و گاهی آنچه بر شخص سالک وارد می‌شود، از ورای حجاب ظاهر می‌گردد. مواردی نیز وجود دارد که کاملان، از رؤیت مثل معلقه برخوردارند؛ مانند این‌که شخص، وقوع حادثه‌ای در زمان آینده یا حادثه‌ای در زمان گذشته را در خواب می‌بیند. این امور، به سبب ارتباط و علم حضوری نسبت به موجودات مثالی است؛ زیرا این موجودات به عالم ماده علم دارند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱۲). شخصی که در عالم رؤیا موجودات مثالی را مشاهده می‌کند، به مجرد این‌که از خواب بیدار شود، بدون هیچ‌گونه حرکت و قطع مسافتی، از عالم مثال دور شده و آن عالم را در هیچ یک از جهات اطراف خود نمی‌یابد. این سخن، در مورد کسی که با نیروی مخیله یا در حالتی بین خواب و بیداری به عالم مثال می‌نگرد، نیز صادق است. همان طور که به هنگام بیدار شدن شخص خوابیده، او بدون حرکت از عالم مثال جدا شده و آن عالم را در هیچ یک از جهات اطراف خود نمی‌یابد؛ به همین صورت، وقتی انسان می‌میرد، بدون این‌که حرکت کند بر نور شهادت می‌دهد (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۷۰).

شیخ اشراق، از جهت اشراقات و شهودات انوار قاهره نیز به اثبات عالم مثال پرداخته است. طبق بیان او، بنا بر قاعدهٔ الواحد، نور الانوار عقل اول را ایجاد کرده و یک نحوه اشراق نسبت به آن دارد و عقل اول هم یک شهودی نسبت به نور الانوار دارد. عقل دوم نیز یک بار نور اشراق را بی‌واسطه از نور الانوار دریافت می‌کند و یک بار هم به واسطهٔ عقل اول نور الانوار را شهود می‌کند. از این رو، در عقل دوم، چهار جهت کثرت به وجود می‌آید که طبق هر یک، عقلی یا نوری به وجود می‌آید. به همین نحو، جهات شهود و شروق

تعلق از بدن طبیعی محسوب می‌شود؛ زیرا هر گاه نفس ناطقه انسانی - که در اصل خود نور است - با اطلاع از حقایق عالم انوار قاهر، از حجب ظلمانی عالم برزخ یا ماده خلاصی یافته و مصفا شد، بعد از مرگ و از بین رفتن حجاب ظلمانی به آنجا پیوسته، جزء انوار قوس صعود، و هم‌عرض انوار قاهره قرار می‌گیرد. اما نفوسی که در علم و عمل متوسط بوده و به درجه کاملین در علم و عمل یا علم تنها نرسیده‌اند، به افلاک نورانی عالم مثال - که همان شهر هورقلیا است - پیوسته و در آنجا هر آنچه از شراب و طعام و صور و اصوات و نغمات نیکو، و به طور کلی لذات صوری که می‌خواهند برایشان حاضر بوده، و از آن‌ها لذتی می‌برند که بسیار بالاتر از لذات این اشیاء در عالم جسمانی است.

شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۳۴) در تبیین بهشت و دوزخ نیز از طبقات عالم مثال بهره برده است. توضیح این‌که این عالم، دارای مراتب متفاوتی است؛ مراتب عالی و بالای این عالم، شریف و نوری‌اند؛ این‌ها همان مراتب بهشت‌اند که سعادت‌مندان متوسط در علم و عمل در آن جای می‌گیرند. در مرتبه بالاتر این مراتب که منتهای عالم مثال است، عالم انوار محض؛ و در مرتبه ضعیف‌تر، مراتب ظلمانی‌ای قرار دارند که مراتب دوزخ‌اند و اهل جهنم در آن معذب‌اند. آخرین مرتبه عالم مثال که مجاور عالم حسن است، ظلمانی‌ترین مرتبه آن و جایگاه مجرمین جن و انس محسوب می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۳۱). در حد فاصل این مراتب اعلی و ادنی، مراتب بی‌شمار دیگری وجود دارند که در برخی از آن‌ها، فرشتگان و انسان‌های نیکوکار جای دارند.

همچنین شیخ اشراق، امور خارق‌العاده و عجیبی را که برخی نفوس انسانی انجام می‌دهند، با عالم مثال تبیین کرده و توضیح داده است. از دیدگاه شیخ اشراق، مستعدین در علم و عمل می‌توانند در همین زندگی دنیوی خود در عالم برزخ (ماده)، به

مادی نیستند و تجرد برزخی و مثالی دارند و محل آن‌ها نیز مجرد مثالی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۷۸).

۲- حکم می‌شود که رنگ سیاهی غیر از سفیدی است. از آنجا که بین آن‌ها حکم شده، هر دو در ذهن حضور و وجود دارند؛ زیرا اگر در ذهن موجود نبودند، حکم کردن نسبت به آن‌ها ممتنع می‌بود. هیچ‌گاه سیاهی و سفیدی در محل مادی اجتماع نمی‌یابند؛ زیرا این دو متضاد بوده و متضادان در محل واحد اجتماع نمی‌کنند. نتیجه این‌که محلی که دو صورت در آن ادراک شده‌اند، مادی نیست و تجرد برزخی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۷۸).

ملاصدرا براهین متعدّد دیگری نیز در اثبات تجرد خیال اقامه کرده؛ ولی به تقریر این دو برهان اکتفا شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۷۸).

۵- کارکردهای عالم مثال

۱-۵- کارکردهای عالم مثال از دیدگاه سهروردی سهروردی، در آخرین فصل از مقاله پنجم کتاب *حکمة الاشراق* - که آن را در مورد احوال سالکان به رشته تحریر درآورده - بیش از هر جای دیگر به بحث درباره کارکردهای عالم مثال پرداخته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۲۹-۲۳۰). در آنجا، وی عالم مثال را «اقلیم هشتم» از عالم مقداری خوانده؛ چرا که به عقیده وی، عالم مقداری دارای هشت قسم یا اقلیم است که هفت اقلیم آن مربوط به عالم حسن می‌باشد و اقلیم هشتم که دارای مقادیر مثالی است، همان عالم مثل معلقه است. مسائلی که سهروردی بنا بر پذیرش این عالم تبیین کرده، فراوان‌اند.

یکی از کارکردهای مهم عالم مثال، تبیین اعتقادات دینی در باب معاد و سعادت و شقاوت نفوس انسانی است؛ بدین ترتیب که این عالم، جایگاه بازگشت نفوس ناطقه انسانی بعد از قطع

یکی از آثار و نتایج مرتبهٔ مثالی (خیالی) نفس، توجیه معقول عذاب و ثواب انسان در عالم برزخ است. علاوه بر این، برای اثبات معاد جسمانی نیز از وجود همین مرتبهٔ خیالی نفس استفاده می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۴).

در حکمت متعالیه، مرتبهٔ خیال به قوهٔ مصوره نیز گفته می‌شود؛ زیرا این مرتبه، صورت‌گیری کرده و صور مختلف را انشاء می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۳). البته مصوره در این اصطلاح، با قوهٔ مصوره‌ای که پیش از حدوث نفس نباتی، عهده‌دار حفظ صورت شیء است، تفاوت دارد و اطلاق مصوره بر این دو، از باب اشتراک لفظ است. قوهٔ مصوره به معنای دوم، از قوای نفس نباتی است که هر عضوی از اعضا یا قوه‌ای از قوا را با غذایی که شخص می‌خورد صورت‌گیری می‌کند؛ ولی قوهٔ خیال به هر صورتی که توجه کند، آن صورت را انشاء می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۷).

۲-۵-۱- نقد ملاصدرا نسبت به رأی سهروردی
گرچه ملاصدرا در پذیرش وجود عالم مثال، به عنوان یک عالم مجرد مقداری، با سهروردی هم‌رأی است؛ ولی از دو جهت، با وی مخالفت کرده است. جهت اول این‌که صدرالمتألهین، صور متخیله را در صقع و مرتبهٔ خیال نفس موجود دانسته، در حالی که سهروردی، وجود صور خیالی را مستقل از نفس و در عالم مثال منفصل تلقی کرده است. از دیدگاه ملاصدرا، همهٔ ادراکات خیالی و حسی، به مرتبهٔ مثال نفس باز می‌گردند و خود نفس است که صورت‌های مختلف را انشاء می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۳)؛ ولی از دیدگاه شیخ اشراق، هنگام حصول ادراکات خیالی و حسی، شخص آن‌ها را در مرتبهٔ مثال منفصل شهود می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۱۰). جهت دوم این است که ملاصدرا، صور مشهود در

عالم مثال صعود کنند؛ یعنی اگر اشراقات علوی و نور سانح از عالم انوار بر نفسی از نفوس انسانی تجلی کند، اشراقاتی از نور الانوار در آن نفس ایجاد می‌شود که موجب می‌گردد همهٔ عالم به فرمان او درآمده و کارهای خارق‌العاده و عجیبی انجام دهد؛ از جمله این‌که می‌تواند بر آب و هوا حرکت کند و یا با بدنی مثالی به عالم مثال صعود نموده و به بزرگانی که در آن عالم بالا هستند ملحق گردد.

سهروردی در حکمة الاشراق تصریح کرده که خود، به شهود عالم مثال نائل آمده است: «وَلِي فِي نَفْسِي تَجَارِبٌ صَحِيحَةٌ تَدُلُّ عَلَيَّ أَنَّ الْعَوَالِمَ اَرْبَعَةٌ: اَنْوَارٌ قَاهِرَةٌ وَاَنْوَارٌ مُدْبِرَةٌ وَّبَرْزَخِيَانٌ وَّصُورٌ مُعَلَّقَةٌ، ظُلْمَانِيَّةٌ وَّمَسْتَنِيْرَةٌ وَّهَذَا الْعَالَمُ الْمَذْكُورُ نَسْمِيْهِ عَالَمُ الْاَشْبَاحِ، وَبِهِ تُحَقِّقُ بَعْثُ الْاَجْسَادِ وَّالْاَشْبَاحِ الرَّبَانِيَّةِ وَجَمِيْعُ مَوَاعِدِ النَّبُوَّةِ» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۳۴-۲۳۵).

نکتهٔ دیگر، مسئلهٔ وحی و الهام انبیاء و اطلاع بر امور غیبی و نیز تعبیر منامات و خواب‌ها است که سهروردی، آن را بر مبنای قول به عالم مثال تبیین کرده و توضیح داده است که آنچه انبیاء و اولیاء از امور غیبی دریافت می‌کنند، گاهی در قالب سطور نگاشته شده، و گاهی به صورت شنیدن صدا، و گاه نیز با مشاهدهٔ صور حسنه و مثل معلقه است. و جمیع آنچه از کوه‌ها، دریاها، اشخاص و نیز روایح و غیر آن در خواب‌ها دیده می‌شوند، همه در عالم مثال است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۴۰).

۲-۵-۲ کارکردهای مثال از دیدگاه ملاصدرا

طبق دیدگاه ملاصدرا، قوهٔ خیال نه متعلق به عالم مجرد عقلانی است و نه داخل در عالم طبیعت و ماده است؛ بلکه از تجرد مثالی (برزخی) برخوردار است. لذا نفس در عالم قبر و برزخ هم می‌تواند ادراک جزئی داشته و ثواب و عذاب جزئی را درک کند؛ زیرا مرتبهٔ خیال مادی نیست و ادراکاتش به مرتبهٔ ماده وابستگی ندارد. از این رو،

به ماده در ایجاد، بدین معناست که به سبب ماده، وضع و محاذات خاصی میان علت و معلول جسمانی برقرار شود. از این روست که دوری و نزدیکی و سایر عوارض جسمانی، در کیفیت تأثیر علل جسمانی تأثیر گذار بوده و تأثیر گذاری موجود جسمانی بدون این امور محال است (طباطبایی، ۱۴۲۳: ۲۴۶).

نکته اساسی این برهان آن است که علل جسمانی، به دلیل مادی بودن، نیازمند وضع و محاذات خاصی با معالیل خود هستند و بدون وضع خاص، اثر گذاری و تأثیر پذیری این علل ممتنع خواهد بود.

۲- حرکت جوهری در جواهر مادی جریان دارد، و متحرک به حرکت جوهری، همیشه دارای عدم سابق و لاحق زمانی است؛ زیرا هر حسی از حدود مسافت را که متحرک طی کند، از حد سابق گذشته و هنوز به حدی لاحق و بعدی نرسیده است. لذا متحرک، همواره بین عدم سابق و لاحق زمانی است. از همین جهت، علل جسمانی در وجود و ایجاد خود محدود و متناهی هستند؛ زیرا به دو عدم سابق و لاحق محدود شده‌اند؛ بر خلاف موجود مجرد که این گونه نیست (طباطبایی، ۱۴۲۳: ۲۴۶).

اما آیا این دو برهان شامل اجسام مثالی هم می‌شوند یا نه؟ اگر شامل شوند، علت میان آنها و نیز علت آنها نسبت به اجسام طبیعی محال خواهد بود. لذا به بررسی و تحلیل این دو برهان می‌پردازیم که آیا شامل موجودات و مظاهر مثالی نیز می‌شوند یا خیر؟

در باره برهان اول باید گفت که نکته اصلی برهان، توجه به این مطلب است که علل جسمانی، وضع و محاذات خاصی دارند و به تبع آن محدودند. از این رو، این سؤال مطرح می‌شود که آیا موجود مثالی نیز وضع و محاذات دارد یا

آینه را جز ظل صور محسوس و موجود به وجودی عرضی، چیز دیگری ندانسته و از این رو، دیدگاه شیخ اشراق مبنی بر وجود استقلال این صور در عالم مثال منفصل را نپذیرفته است. از دیدگاه ملاصدرا، صورت‌هایی که در آینه مشاهده می‌شوند مادی هستند و در مادی بودن، فرقی با اشیای مادی دیگر ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۲۹).

۶- بررسی براهین امتناع علیت جسمی نسبت به جسم دیگر

علیت جسمی نسبت به جسم دیگر، به این صورت که جسمی علت مفیض جسم دیگر باشد، محال است. به بیان دیگر، علت وجودبخش عالم ماده نمی‌تواند جسمی از اجسام باشد؛ بلکه علت عالم ماده، موجود مجردی است که آن را ایجاد کرده و به تدبیر آن می‌پردازد. با توجه به این که موجودات مثالی جسم هستند و از آنها به جسم مثالی تعبیر می‌شود، پرسش این است که آیا سخن فوق شامل موجودات و اجسام مثالی می‌شود یا نه؟ اگر براهین امتناع علیت جسم نسبت به جسم دیگر شامل اجسام مثالی هم بشود، لازم است علیت میان مظاهر مثالی و بالتبع علیت عالم مثال نسبت به عالم ماده ممتنع باشد. اما اگر این براهین شامل موجودات و اجسام مثالی نشوند، علیت موجودات مثالی نسبت به یکدیگر و نسبت به عالم ماده ممتنع نیست؛ بلکه ممکن است. این براهین اثبات می‌کنند که علل جسمانی، از نظر مدت، شدت و عدد تأثیر گذاری و تأثیر پذیری (تأثیر و تأثر) متناهی هستند؛ لذا علت وجودبخش نیستند. بر این مطلب، دو دلیل اقامه شده است:

۱- علل جسمانی، در نحوه وجود خود به ماده محتاج هستند؛ لذا در ایجادشان نیز به ماده احتیاج دارند. نتیجه این که علل جسمانی، در ایجاد و علیتشان محتاج و نیازمند به ماده هستند. احتیاج

است. از این رو، محور اصلی این برهان، حرکت است. حرکت نیازمند ماده سابق است و بدون ماده، حرکتی رخ نمی‌دهد و شیء ثابت می‌ماند. حال سؤال این است که آیا در موجودات مثالی نیز حرکت جوهری تحقق دارد یا نه؟ صدرالمتألهین - تأکید کرده که حرکت جوهری، به جواهر مادی اختصاص دارد و جواهر مجرد به آن متّصف نمی‌شوند؛ بلکه ثبات ذاتی دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۰۱). از این رو، جواهر و اشباح مثالی مشمول حرکت و تغییر نیستند. نتیجه این که برهان دوم نیز مختصّ علل مادی جسمانی است و شامل اجسام و اشباح مثالی نمی‌شود.

بدین ترتیب، با توجه به این که هر دو برهان شامل اجسام مثالی نمی‌شوند، علّیت در میان مظاهر مثالی ممتنع نیست، و امکان عام دارد؛ زیرا امکان عام، سلب ضرورت از طرف مخالف قضیه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۵۱). در موجودات مجرد، به دلیل عدم تراحمات مادی، امکان عام همان وجوب است؛ در نتیجه علّیت در میان مظاهر مثالی وجوب دارد. لذا علّیت موجود مثالی نسبت به موجود مادی نیز همین حکم را دارد.

۷- نقد براهین علّیت عقول متکافی نسبت به

افراد مادی

دو برهان شیخ اشراق، از طریق حضور کمالات معلول در علّت و عدم اتفاق در عالم، به اثبات مدعا می‌پرداخت. این دو برهان اثبات می‌کنند که علّت، واجد کمالات معلول است و موجودات مادی علت دارند؛ اما این مطلب را که علّت، ضرورتاً موجود عقلی است اثبات نمی‌کنند. می‌توان گفت که علّت امور مادی، واجد تمام کمالات آنهاست و اتفاقی هم نیستند، و با این حال، علّت آنها موجود مثالی است. اما برهان سوم که از جهت قاعده امکان اشرف بود، اثبات می‌کند که قبل از موجود مادی،

نه؟ بدین منظور، بررسی معانی گوناگون «وضع» ضروری می‌نماید. اصطلاح «وضع» سه معنای متفاوت دارد:

۱) قبول اشاره حسّی. با توجه به این معنی، نقطه دارای وضع نیست؛ زیرا نمی‌توان اشاره حسّی به آن داشت؛ نقطه، طرف خطّ و حدّ عدمی آن است و حدّ عدمی اشاره حسّی نمی‌پذیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۸۵).

۲) نسبت؛ مانند قبول نسبت تساوی، تفاوت، نصف و ربع. این معنا مختصّ مقوله کم است. مثلاً هنگامی که می‌گوییم خطّ دو سانتی متری، نصف خطّ چهار سانتی متری است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۸).

۳) مقوله. این معنی از مقولات عشر است؛ یعنی نسبتی میان بعضی از اجزای شیء با اجزای دیگرش و این که مجموع این نسبت، نسبتی با خارج داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۲۰).

آنچه در اینجا مقصود است، معنای اول است و دو معنای دیگر خارج از بحث هستند؛ یعنی در برهان اول، وضع به معنای نسبت یا مقوله مقصود نیست؛ بلکه وضع به معنای دوری و نزدیکی و قبول اشاره حسّی در مقدمه برهان اخذ شده است. بدین ترتیب، سؤال این است که آیا وضع به معنای قبول اشاره حسّی، درباره موجودات مثالی نیز جاری است یا نه؟ صدرالمتألهین تأکید کرده است که این معنا، مختصّ اجسام مادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۱۶) و شامل اجسام مثالی نمی‌شود؛ زیرا موجود مجرد فاقد وضع است. بنابراین چون وضع داشتن مختصّ اجسام و عوارض مادی است، در نتیجه باید گفت که اجسام مجرد وضع ندارند؛ و برهان اول شامل مظاهر و اشباح مثالی نمی‌شود.

اما برهان دوم از طریق حرکت جوهری به اثبات تناهی تأثیر و تأثر در علل جسمانی پرداخته

موجودات برزخی است. مرتبه ضعیف ادراکات مثالی، از دیدگاه صدرالمتألهین به انشاء نفس خیالی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۸۷)؛ و از دیدگاه شیخ اشراق به عدم حجاب میان بصر و مبصر بالذات است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۱۰). نتیجه این که مدعای این براهین، در نسبت عالم برزخ با ماده نیز جریان پیدا می‌کند.

۸- دلایل اثبات علیّت مثل در عالم مثال و علیّت آن‌ها نسبت به افراد مادی

۸-۱- سنخیت علّت و معلول

تردیدی نیست که هر معلولی از هر علّتی به وجود نمی‌آید؛ بلکه علّیت، رابطه خاصی میان موجودات معین و مشخص است. به دیگر سخن، باید میان علّت و معلول مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن، به سنخیت علّت و معلول تعبیر می‌شود. اگر سنخیت میان علّت و معلول برقرار نباشد، لازم می‌آید که هر شیئی علّت هر شیء دیگری و هر شیئی معلول هر شیء دیگر باشد (سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۲: ۴۴۷).

اکنون مسئله این است که سنخیت میان موجود مثالی و مادی بیشتر است یا میان عقول متکافئ و افراد مادی؟ عالم عقول، مجرد از ماده و لوازم ماده؛ و عالم مثال، مجرد از خود ماده و دارای لوازم مادی است. با توجه به این که موجود مجرد مثالی دارای لوازم مادی است، می‌توان گفت که سنخیت بیشتری با موجود مادی دارد؛ زیرا بر خلاف موجود عقلی، دارای لوازم مادی است. وقتی موجود مثالی سنخیت بیشتری با موجود مادی دارد، و سنخیت به علّیت حکم می‌کند، پس موجود مثالی علّت موجود مادی است.

۸-۲- اثبات علیّت عالم مثال از جهت علوم حسّی و خیالی

نکته دیگری که می‌توان با توجه به مبانی صدرایی از آن بهره برد و به اثبات علّیت اجسام مثالی

موجود مجرد ایجاد شده است. همین بیان در موجودات مثالی نیز صادق است. لذا در فلسفه اشراق، از طریق این قاعده به اثبات عالم مثال پرداخته شده است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۶۹). اما در باب این که شیخ اشراق با توجه به جهات اشراقی که در عقول متکافئ وجود دارد، به اثبات علیّت عالم ماده پرداخته، باید گفت که می‌توان تصویر کرد که عالم مثال مجرد است، بین مظاهر مثالی اشراقاتی وجود دارد، و از این اشراقات مثالی عالم ماده ایجاد می‌شود.

برهان اول و سوم ملاصدرا از طریق محرک حرکت جوهری و نیاز به علّت مجرد در طبایع جسمانی بود. می‌توان استدلال نمود که طبایع جسمانی هم متحرک به حرکت جوهری هستند و هم نیاز به علّت مجرد دارند. با وجود این، محرک و علّت، موجود مجرد مثالی است؛ زیرا این دو برهان اثبات می‌کنند که موجود متحرک نیازمند محرکی است اما این مطلب را که این موجود، ضرورتاً موجود عقلی است، اثبات نمی‌کنند، بلکه می‌توان همین دو بیان را در موجودات مثالی اقامه کرد؛ با توجه به این که سنخیت بیشتری بین موجود مثالی و موجود مادی برقرار است، که در ادامه خواهد آمد.

براهین دوم، چهارم و پنجم، از جهت ادراکات عقلی و این که حقیقت این نحوه از ادراکات به علم حضوری نسبت به عقول عرضی است، به اثبات مدعا می‌پرداخت. شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱۲) و صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۶: ۴۰۲) در بحث نبوات و منامات، برخی از اقسام منامات را به شهود موجود مثالی ربط می‌دهند؛ زیرا پاره‌ای از اقسام خواب‌ها که - مثلاً - به حصول علم به وقوع حادثه‌ای در آینده یا گذشته مربوط می‌شوند، با شهود موجود مثالی تحقق می‌یابند. از این رو، حقیقت و مرتبه اعلی ادراکات مثالی نیز به علم حضوری نسبت به

مرتبه شدید علّت مرتبه ضعیف است. به همین نحو در قوس صعود نیز همه مراتب ضعیف باید طی شوند تا موجودی به مرتبه شدید برسد. از قاعده اول به امکان اشرف؛ و از دومی به امکان احسن تعبیر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۷: ۲۴۴). با توجه به قاعده اول و امتناع طفره، باید به علّیت در موجودات مثالی و نیز علّیت موجودات مثالی نسبت به موجودات مادی حکم کرد.

صدرالمتألهین نیز اشاره کرده که سلسله عقول، به عقول عرضی منتهی می‌شود و هر یک از این عقول، علت موجودات برزخی و موجودات مثالی است و این علّیت به همین صورت تنزّل و تفصیل پیدا می‌کند تا نوبت به ایجاد موجودات طبیعی برسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۹: ۲۲۹). از این اشاره کوتاه ملاصدرا برمی‌آید که خود او، با توجه به وجود علّیت و امتناع طفره در نظام وجود، به اثبات علّیت عالم مثال نسبت به عالم ماده تمایل داشته است.

با توجه به براهینی که تقریر شد، گریزی از پذیرش علّیت عالم مثال نسبت به عالم ماده وجود ندارد؛ و علّیت بی‌واسطه عالم عقول و ارباب انواع نسبت به عالم ماده محال است. از این رو، می‌توان گفت سلسله عقول، تا بدانجا تنزّل و تفصیل می‌یابد که عقول عرضی از آن‌ها صادر شود. عقول عرضی علّت عالم مثال است و به همین نحو، مظاهر مثالی ایجاد می‌شوند تا این‌که نوبت به صدور انواع مادی برسد. البته باید تذکر داد که آخرین مرتبه عالم مثال، علّت عالم ماده است.

نتیجه‌گیری

شیخ اشراق و ملاصدرا، به علّیت عالم عقول متکافی نسبت به عالم ماده قائل بوده و به اثبات عالم مثال پرداخته‌اند. عالم مثال، به مثال متصل و منفصل؛ و مثال منفصل به صعودی و نزولی تقسیم می‌شود. شیخ اشراق، به اثبات برزخ نزولی پرداخته ولی

پرداخت این‌که در بحث ابصار، صدرالمتألهین تأکید کرده است که شرایط خارجی، همگی علّت معد هستند برای این‌که نفس بتواند در مقام خیال خود، صورت مماثل شیء خارجی را انشاء کند. به بیان دیگر، ابصار و همه ادراکات حسّی و خیالی، به انشاء و تجلّی نفس در مرتبه خیال قائم است. تا هنگامی که نفس وجود ضعیفی دارد، محتاج علل معد است؛ و هنگامی که اشتداد وجودی پیدا کند، بدون نیاز به این معدّات نیز انشاگر این صور خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۸۷). با توجه به مبانی حکمت متعالیه، از این قاعده استنباط می‌شود که موجود خیالی - که متعلّق به بدن طبیعی است - علت موجود خیالی دیگر است. از این رو، موجودی خیالی که تعلق تدبیری به بدن طبیعی ندارد، می‌تواند علّت موجود خیالی دیگر و موجود طبیعی باشد؛ زیرا وقتی موجود خیالی که تعلق به بدن مادی دارد، ایجاد کننده موجود خیالی دیگری است، موجود خیالی که تعلق تدبیری به بدن طبیعی ندارد، به طریق اولی علّت موجود خیالی دیگر و موجود مادی است.

۳-۸- اثبات علّیت عالم مثال بنا بر امتناع طفره

واجب الوجود، طبق قاعده الواحد، عقل اوّل را ایجاد می‌کند، و عقل اول عقل دوم را و همین‌طور سلسله عقول تنزّل می‌یابد؛ به گونه‌ای که هر موجود عقلی متأخر، از موجود عقلی متقدّم ضعیف‌تر است. این تنزّل و تفصیل آن قدر ادامه می‌یابد تا این‌که عالم مثال و بعد از آن، عالم طبیعت موجود شود. از این سلسله، به قوس نزول تعبیر می‌شود. در این سلسله، موجود متقدّم علت موجود متأخر است. دوباره موجود مادی شروع به حرکت می‌کند و همه این مراتب را طی می‌کند که از آن، به قوس صعود تعبیر می‌کنند. امتناع طفره بیان می‌کند که تا فیض وجود همه مراتب شدید را طی نکند، به مرتبه ضعیف نمی‌رسد، که البته هر

منابع:

- صدرالمتألهین، به اثبات نحوه وجود تجرّدی تمام این مراتب چهارگانه پرداخته است. براهین چهارگانه شیخ اشراق از طریق عرض بودن قوای نباتی، عدم وجود اتفاق، و امکان اشرف، برای اثبات علیّت عقول متکافئ نسبت به انواع طبیعی است. صدرالمتألهین نیز براهین پنج‌گانه‌ای از طریق حرکت جوهری، ادراکات عقلی، محدودیت تأثیر و تأثر در علل جسمانی، صورت‌های کلی، و اتحاد علم، عالم و معلوم، برای اثبات علیّت عقول عرضی نسبت به افراد مادی و طبیعی اقامه کرده است. این براهین، به علیّت عالم مثال نسبت به عالم ماده دلالت می‌کنند.
- برای نشان دادن امتناع علیّت جسمی نسبت به جسم دیگر، دو برهان اقامه شده است: یکی از طریق نیازمندی به وضع و محاذات خاص؛ و دیگری از طریق حرکت جوهری و محفوف بودن به عدم سابق و لاحق. این دو برهان، صرفاً در باب جسم طبیعی حکم می‌کنند و مفاد آن‌ها به اجسام مثالی تسری نمی‌یابد. لذا علیّت در میان اجسام مثالی ممتنع نیست؛ بلکه ضروری است. همچنین باید گفت که سنخیت عالم مثال با عالم ماده بیش از سنخیت عالم عقل با عالم ماده است؛ زیرا موجودات مثالی برخوردار از لوازم مادی هستند و حال آن‌که موجودات عقلی، کاملاً از ماده و لوازم آن مبرا هستند. از این رو، عالم مثال علّت عالم ماده است، نه عقول عرضی. با توجه به قاعده امکان اشرف و وجود علیّت در این قاعده، تنزّل وجود نشان دهنده علیّت عالم مثال نسبت به عالم ماده است؛ زیرا طفره محال است و وجود، پس از گذر از عالم مثال به عالم ماده می‌رسد.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۵ش). *الالهیات من کتاب الشفاء*. تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- الدوانی، جلال‌الدین. (۱۴۱۱ق). *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*. تحقیق سیداحمد تویسرکانی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- سبزواری، ملا هادی. (۱۴۲۲ق). *شرح المنظومة*. جلد ۲. تقدیم مسعود طالبی. قم: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰ش). *مجموعه آثار شیخ اشراق*. جلد ۲. تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۷۲ش). *شرح حکمة الاشراق*. تصحیح حسین ضیائی تربتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم. (۱۳۸۲ش). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۳ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. جلد ۹. تصحیح ابراهیم امینی و فتح‌الله امید. تهران: حیدری.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۲۳ق). *نهایة الحکمة*. تعلیق و تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- الفارابی، محمد. (۱۴۰۴ق). *الجمع بین رأی الحکیمین*. تصحیح البیر نصری نادر. بیروت: دار المشرق.
- میرداماد، محمدباقر حسینی. (۱۳۶۷ش). *القبسات*. تصحیح مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.