

داوری بر اختلاف حکیم سبزواری و علامه طباطبایی در مسأله عقول عرضیه

چکیده:

از قدما نقل شده است که از برای هر یک از انواع موجود در عالم ماده، فرد مجرد عقلانی در عالم مجردات موجود است که مدبر موجودات مادی می باشد. انواع ماده برای اتصال به رب النوع (عقل عرضی) خود دائماً در حرکت می باشند و غایت وجودی آنها رسیدن به موطن اصلی و پیوند به اصل خود است. همه ی محققان از حکما اتصال به عوالم غیبی را نهایت استکمال مادیات می دانند و لکن قائلان به ارباب انواع از برای هر نوع مادی، یک فرد مجرد عقلانی که با افراد ماده، تحت یک طبیعت و افراد یک نوع می باشند قائل شده اند. البته عده ای از حکما هستند که قائل به عقول عرضیه نمی باشند و سلسله ی عقول را طولی می دانند و مخالف این عقیده اند. آنها نهایت استکمال مادیات را اتصال به عقل عاشر می دانند. قائلان به ارباب انواع کثرات نوعی را مستقیماً مستند به عقول عرضی می دانند و منکران عقول عرضیه کثرات نوعی را مستند به جهات متکثره ی در عقل عاشر دانسته اند. در این مقاله دیدگاه حکیم سبزواری که از موافقین وجود عقول عرضیه است و علامه طباطبایی که از منکرین آن است مورد بررسی قرار گرفته است.

کلمات کلیدی:

عقول عرضیه، مثل افلاطونی، علامه طباطبایی، حکیم سبزواری، امکان اشرف

مقدمه:

مبدع این نظریه یعنی جناب افلاطون نظریه خویش را در قالب تمثیلی به نام "تمثیل غار" بیان می کند که اجمال آن بدین شرح است:

از نظر افلاطون مثل انسان هایی که در عالم طبیعت زندگی می کنند همچون زندانیانی است که از آغاز زندگی در درون غاری چنان به زنجیر بسته شده اند که اصلاً قادر نیستند بیرون غار را ببینند. حال تصور کنید که در پشت سر این زندانیانی که روی به دیوار درونی غار دارند، بر یک بلندی آتشی روشن است و بین این زندانیان و آتش بیرونی راهی مرتفع و دیوار کوتاهی بسان پرده وجود دارد. آنگاه در سراسر این راه مرتفع، آدمیانی که مجسمه ها و پیکرهای حیوانات و چیزهای دیگر را با خود حمل می کنند می گذرند، به گونه ای که آنچه با خود حمل می کنند، بر بالای آن دیوار کوتاه ظاهر می گردد اما این زندانیان محبوس در غار چون رویشان به دیوار درونی غار است هرگز قادر نخواهند بود که یکدیگر و اشیا پشت سر خود را ببینند. آنها فقط می توانند سایه های خود و سایه های این اشیایی را که روی دیوار غار افتاده است ببینند. حال اگر این زندانیان غار، رهایی یابند و به بیرون از غار بروند و به آنها گفته شود به واقعیاتی که پیش از این سایه های آن را می دیده اند و آنها را به دروغ واقعیت می پنداشته اند بنگرید، به علت درخشندگی نور زیاد کور می شوند و می پندارند که سایه هایی که در غار با آنها مانوس بوده اند واقعیت تر از واقعیت های بیرونی و حقیقی هستند. افلاطون اکثریت نوع بشر را بسان این زندانیان می داند که زندگی خود را در حالت خیال می گذرانند و تنها سایه هایی از واقعیت را می بینند. (کاپلستون، 1/1 تا 190)

وی در ادامه می گوید: اما اگر یکی از زندانیانی که رهایی یافته، چشم خود را به روشنایی عادت دهد و بتواند خود اشیا محسوس را در روشنایی آتش که نماینده خورشید مرئی است ببیند در اینصورت وی در حالت "عقیده" به سر می برد، زیرا توانسته است که خود محسوسات و نه سایه های آنها را نظاره کند. مرحله بعد اینست که شخص با مداومت و تلاش خود از غار به روشنی آفتاب در آید و جهان منور به نور خورشید

و چیزهای روشنی را ببیند که نماینده واقعیات معقولند. سرانجام در مرحله چهارم شخص با تلاش خود می تواند خود خورشید را که نماینده مثال خیر و صورت اعلی یعنی علت کلی تمام اشیای حق و زیبا و سرچشمه حقیقت و عقل است رویت کند و به مرحله "علم" برسد. (همان/191)

حال سوال اینجاست که چرا افلاطون به سراغ نظریه مثل رفت؟ عبارت دیگر افلاطون با نظریه مثل قصد حل کدام مشکل لاینحل فلسفه را داشته است؟

برای پاسخ به این سوال به بررسی نظریه مثل خواهیم پرداخت.

از نظر افلاطون معرفت واقعی باید دارای دو ویژگی باشد:

1. مطابق با متعلق خود باشد، عبارت دیگر خطاناپذیر باشد

2. درباره "آنچه هست" باشد؛ بنابراین به "نیست" و آنچه در حالت شدن یا صیوریت است اصلا تعلق نمی گیرد. یعنی به عدم و نیستی و امور در حال صیوریت که وجودی سیال دارند تعلق نمی گیرد و تنها به وجود ثابت تعلق می گیرد.

با ذکر این مقدمه و بیان شرایط معرفت حقیقی این سوال مطرح است که معرفت حقیقی از نظر افلاطون در کجا و چگونه قابل دستیابی است؟ واضح است که از نظر افلاطون، حس بدلیل خطاپذیری نمی تواند ابزار مناسبی برای وصول به معرفت حقیقی باشد و عالم محسوس نیز به سبب تغییر پذیری دائم، جایگاه معرفت حقیقی نخواهد بود. لذا نتیجه می گیریم که معرفت حقیقی در جایی ورای عالم محسوسات قرار دارد که افلاطون آن را مثل یا صور معقول می داند. از این مباحث روشن می شود که افلاطون از معرفت شناسی نتیجه وجود شناسی گرفته است زیرا او معتقد است چون عالم محسوس نمی تواند متعلق معرفت حقیقی واقع شود باید عالم دیگری به نام مثل با ویژگی های ذکرشده، موجود باشد تا متعلق معرفت حقیقی قرار بگیرد.

کارکردهای نظریه عقول عرضیه:

بحث از عقول عرضیه در بسیاری از مسائل فلسفی اثرگذار است. از آن جمله در دو مسأله علم و وجود ذهنی و نیز در تبیین چگونگی آگاهی انسان به کلیات. برخی حکما ادراک صور موجودات و سپس تجرید آن را منشأ ادراک کلیات می دانند و برخی دیگر از تعالی و تعاطی نفس با حقایق مجرد عقلی برای ادراک کلیات سخن می گویند. قاعده الواحد و همچنین مسأله معاد نیز از جمله مسائل فلسفی است که اثبات یا رد نظریه عقول عرضیه در آنها اثرگذار است.

بررسی دیدگاه حکیم سبزواری درباره عقول عرضیه

حکیم سبزواری در شرح منظومه در باب وجه تسمیه مُثُل به این نام می فرماید: «إِنَّمَا سَمِيَتْ تِلْكَ الْعُقُولُ الْمُتَكَافِئَةُ مُثُلًا لِكُونِهَا أَمْثَالًا لِمَا دُونِهَا وَمِثَالَاتٍ وَأَيَّاتٍ لِمَا فَوْقَهَا لِأَنَّهَا صُورُ أَسْمَاءِ تَعَالَى وَحِكَايَاتِ صِفَاتِهِ أَوْ لِكُونِهَا أَمْثَالًا لِلْإِشْرَاقَاتِ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي فِي سِلْسَلَةِ الْقَوَاهِرِ الْأَعْلَى». (سبزواری، 1428: 1/565)

حکیم سبزواری که قائل به حرکت جوهری و در نتیجه تغییر و تبدل در موجودات مادی است به ناچار امر ثابتی را فرض می کند که حافظ وحدت نوع مادی است؛ لذا بر این عقیده است که اگر چه موجودات مادی تغییر و تبدل می یابند، اما یک جوهر مجرد عقلانی حافظ وحدت نوع است. همچون شعله چراغی که در اتاقی تاریک روشن کنیم اگر میلیاردها آینه از برابر شعله این چراغ عبور دهیم، باز شعله چراغ ثابت است. پس گویا این افراد مادی در حقیقت، عکس و نمایشی از همان رب النوع اند که ثابت است، و چون رب النوع ثابت است بنابراین نوعیت نوع بوسیله آن حفظ می گردد. مثل این که بر انسان از دوران کودکی تا پیری حالاتی می گذرد در عین حال وحدتش به نفس ناطقه محفوظ است، چرا که نفس در تمام این مراحل واحد است و هویت فرد به وسیله نفس محفوظ است. (انصاری شیرازی، 1385: 2/478) پس همانگونه که نفس ناطقه انسانی در وجود یک انسان حافظ وحدت و شخصیت اوست رب النوع نیز حافظ نوع است. اگرچه این افراد متبدل باشند اما او ثابت است. بدین ترتیب طبق نظر حاجی ارباب انواع، اصل

و ثابت اند و افراد فرع و متغیر؛ اگر این فروع متبدل باشند به دلیل ثبات اصل مشکلی پیش نمی آید و وحدت آنها حفظ می شود.

دلایل اثبات عقول عرضیه از دیدگاه حکیم سبزواری

حکیم سبزواری در تبیین و اثبات عقول عرضیه می گوید: چون در سلسله طولیه هر یک از انوار قاهرة عالیه بر مادون خود اشراقاتی دارد و هر یک از انوار مافوق خود را مشاهده می نماید، پس به واسطه این اشراقات و مشاهدات، عقول عرضیه (مُثَل) پدید می آیند. چنان که از اشراقات و مشاهدات نفس انسانی حالات متعددی پیدا می شود. همچنین عقل اول نسبت به مبدأ متعال عشق و شهود و ذلت و حاجت دارد، و حق تعالی نسبت به وی اظهار عنایت و غلبه و عزت و غنا می کند، و هریک از این اضافات خود سبب پیدایش یکی از عقول عرضیه می شود، چون از مشاهده عشق، عقلی، و از عشق و عنایت، عقلی دیگر، و از عشق و عنایت و قهر، عقلی دیگر و همین طور از حاجت و غنا و ذلت و عزت، عقلی پدید می آید. (سبزواری، 1428: 1/559)

حکیم سبزواری با وام گیری از شیخ اشراق انوار قاهره یا عقول را بر دو قسم می داند: یکی عقول طولیه که در سلسله موجودات به ترتیب، علت و معلول یکدیگرند و بواسطه قرب به نورالانوار و شدت نوریت، هیچ جسمی از آنها حاصل نمی شود، که آنها را انوار اعلون می نامند، و دیگری عقول عرضیه که در یک طبقه واقع اند، رابطه علی و معلولی ندارند و تنها در اجسام تأثیر می گذارند که به آنها انوار ادنون، ارباب طلسمات یا ارباب انواع گویند. (رجوع کنید به: همان/560)

حکیم سبزواری بر این مطلب دلائلی اقامه نموده است که از این قرار است:

دلیل اول: هرگاه عالم حس و شهادت را به نور قاهر اعلون (عقول طولیه) نسبت دهید لازم آید که جسم فلک اول علت جسم فلک دوم باشد، چنان که عقل اول علت عقل دوم است، ولی جسم نمی تواند علت جسمی دیگر باشد مگر به وضع و شرط معین، و چون جسم

معدوم هیچ گونه وضعی ندارد پس جسم علت جسم دیگری نخواهد بود.
(سبزواری، 1428: 1/561)

دلیل دوم: چنان چه خلقت عالم اجسام را به عقول طولیه نسبت دهید، لازم می آید فلک اول از هر جهت (رتبه، ذات، علیت، تجوهر، زمان، طبع، وضع، شرف) بر سایر افلاک تقدم داشته باشد، در حالی که فلک اطلس از هر جهت بر سایر اجسام تقدم ندارد بلکه شرافت فلک شمس بر سایر افلاک امری ثابت شده است. لذا استناد خلق اجسام به عقول طولیه محال است. (همان)

دلیل سوم: دلیل دیگری که حکیم سبزواری بر اثبات مُثل بیان می کند از طریق کثرت ستارگان موجود در فلک ثوابت است. ایشان می گوید اگر آفرینش عالم اجسام را به عقول طولیه نسبت دهید لازم می آید عقل دوم، فلک ثوابت را با ستارگان بسیاری که در آن استوارند، ایجاد کرده باشد، با آنکه عقل دوم این کثرت را به ذات یا به اعتبار نمی تواند داشته باشد پس خلقت اجسام و تدبیر آنها باید به عقول دیگری غیر از عقول طولیه مستند باشد که این همان اثبات عقول عرضیه (مُثل) است. (همان: 563)

دلیل چهارم: قوا و نیروهای نباتی، که مبدأ تغذیه، رشد و تولید مثل نبات هستند، مجموعه ای از اعراض فاقد علم و آگاهی هستند که در جسم موضوع خود حلول کرده اند و در اثر تغییر و زوال آن جسم، دست خوش تغییر شده و یا زائل می گردند. لذا هرگز نمی توان این نیروها را مبدأ پیدایش ترکیب های شگفت آور گیاهان و افعال متنوع و نقش و نگارهای زیبا و چشم نواز در آنها دانست. همچنین نظام دقیق و استوار حاکم بر آنها را، که عقل آدمی را حیران می سازد، نمی توان به این نیروهای فاقد شعور استناد داد. پس ناچار باید یک جوهر مجرد عقلی وجود داشته باشد که عنایت و اهتمام به آن نوع داشته، امورش را تدبیر و آن را بسوی کمالات وجودیش رهنمون گردد. (همان: 564)

توضیح بیشتر به این شرح است که در عالم، عناصر مختلف امتزاج می یابند. عناصر مختلف در طبیعیات قدیم عبارت از چهار عنصر آب، هوا،

آتش و خاک بود و چهار خلیط صفرا، سودا، بلغم و خون از آنها حاصل می شود و موالید سه گانه معدن، نبات و حیوان (به معنای اعم) به دنبال آن پدیدار می گردد. با صرف نظر از تعداد عناصر و چگونگی ترکیب و امتزاج آنها بعد از پیدایش نباتات، کارهای شگفتی را مشاهده می کنیم که دارای سه ویژگی است: اول: تکثر و فراوانی. دوم: نظم و هماهنگی و سوم: علمی بودن. وی بر اساس این مقدمه از دو طریق وجه اول را شکل می دهد: طریق اول با استفاده از زوال و تغییر پذیری عوامل مادی و عدم ثبات و دوام آنها در طول حیات گیاهی و انتظام زیستی آنها، و در طریق دوم با استناد به جهل و با آگاهی عناصر مادی بر لزوم وجود یک مبدأ مجرد، غیر مادی و عقلی استدلال می کند.

توضیح طریق اول این است که کارهای گیاهی مانند: تغذیه، تولید و تنمیه، کار مختص به عناصر گیاه نمی باشد و به همین دلیل به عناصر آن نمی تواند استناد پیدا کند و این قبیل از آثار که دارای نظم دقیق علمی نیز هستند به قوای نباتی یعنی قوه غاذیه، نامیه و مولده نیز نمی تواند استناد پیدا کند. یعنی نمی توان گفت: در گیاه پس از امتزاج عناصر، قوایی حاصل می شود که آن قوا عهده دار رفتارهایی یاد شده هستند، زیرا اعم از اینکه عرض را مطابق رأی متأخرین، عبارت از حال در محل مستغنی از آن بدانیم و یا آنکه مطلق حال را عرض بخوانیم، قوای نباتی عرض هستند!

دلیل عرض بودن قوای نباتی این است که هیچ یک از آنها فصل مقوم و محصل صوری که در آنها حلول می کند، نیست بلکه آن صور قبل از حلول آنها، مقوم هیولی و ماده خود بوده و نوع تام می باشند و اگر صور عنصری، مقوم ماده خود نبوده و نوع تامی را تشکیل ندهند، وجود عناصر و مزاجهای حاصل از اختلاط آنها هرگز حاصل نمی شود. پس چون موضوعات قوا قبل از حلول آنها از تحصیل نوعی برخوردارند، قوا مقوم آنها نبوده بلکه عارض بر آنها هستند و چون قوا عرض هستند، بنابر طب مبتنی بر اخلاط چهارگانه که به اثبات روح بخاری می پرداخت، موضوع آن قوا یا روح بخاری منبث در اعضا و یا نفس عضو است و در هر یک از این دو صورت زوال و تغییر قوا لازم می آید. اگر روح بخاری

موضوع قوا باشد، روح با شدت لطافتی که دارد همواره در معرض تحلیل و تبدیل است و با تبدیل موضوع، عرض نیز تغییر پیدا می کند و اگر عنصری از اعضا، موضوع قوه باشد همه اعضا در معرض سوخت و ساز هستند. و از این طریق با تبدیل هر بخش از عضو، قوه حال در آن نیز تغییر می یابد.

چون قوا تبدیل و تغییر یابند نمی توان حفظ ساختار گیاهی و یا حیوانی و حفظ مزاج را به آنها اسناد داد و همچنین حفظ مزبور را نمی توان به قوایی که قبل از تغییر وجود داشته اند و یا به قوایی که پس از تغییر و تبدیل قوه موجود حاصل می شوند نسبت داد زیرا قوه ای که پیش از این بوده و اینک با تبدیل معدوم شده است و یا قوه ای که بعد از این خواهد بود و اینک معدوم است، نمی تواند در نظام واحد و مستمر و نیز در مزاج آن که اینک موجود است، اثر بگذارد و خصوصاً قوای بعدی که اینک معدوم هستند و در آینده به سبب مزاج خاص، حلول خواهند کرد، و چگونه حال که فرع موضوع محل خود است می تواند علت حفظ و بقای آن محل و موضوع باشد؟

توضیح دوم این است که فعالیت‌های هماهنگ قوای مختلف در نظام شگفت زیستی گیاه و حیوان و هیأت‌ها، اشکال و خطوط زیبایی که در خلقت آنها مشهود است، از طبیعت نیروپی که فاقد ادراک و ثبات است، نمی تواند صادر شود. دو طریق فوق که با استفاده از زوال پذیری و همچنین عالم نبودن قوای طبیعی در تبیین وجه اول استفاده شده اند، در حقیقت وجه اول را مشتمل بر دو برهان با دو حد وسط مختلف می گردانند؛ حد وسط این دو برهان که در قالب شکل دوم می باشد، ثبات و تغییر و همچنین ادراک و عدم ادراک است. ممکن است بر دو برهان فوق به این صورت اشکال شود که گیاهان از نفوس نباتی برخوردار هستند و نفس نباتی مجرد است. نفس مجرد، ثابت و مدرک می باشد و استناد نظام گیاهی به شیء ثابت و زوال ناپذیر و آگاه و مدرک اشکالی ندارد.

پاسخ این است که اگر گیاهان، دارای نفس مجرد باشند، تعطیل و ضایع شدن آن لازم می آید و تالی باطل و در نتیجه مقدم، یعنی مجرد نفس گیاهی باطل است. چون اگر گیاه از نفس مجرد عقلی برخوردار باشد

باید از معارف عقلی برخوردار گردد، مانند آگاهی از حشر و آگاهی به اموری که در مسیر ملاقات با اسما الهی ضروری است و ضرورت مسئولیت داشتن و ضرورت نبوت و رسالت برای گیاه است در حالیکه این امور هرگز برای گیاهان و حتی بسیاری از حیوانات وجود ندارد.

دلیل پنجم: وجود انواع طبیعی و مادی با نظام مستمر و همیشگی جاری در آنها، صُدفه و اتفاق نیست، زیرا امر اتفاقی هیچ گاه دائمی و یا اکثری نیست. بنابراین، انواع یاد شده به علل حقیقی استناد دارند و این علل، مزاج و اموری مانند آن نیست، زیرا دلیلی برای اثبات علیت این امور نداریم. علت حقیقی که هر یک از این انواع بدان استناد دارند، یک جوهر مجرد عقلی و مثال کلی است که عنایت و اهتمام به آن نوع داشته، آن را به وجود آورده و امورش را تدبیر می کند¹. (همان: 564)

توضیح بیشتر اینکه چون در انواعی که در عالم طبیعت هستند تأمل شود، همواره از گندم، گندم و از جو، جو می روید و هیچگاه از انسان یا اسب و یا نخل غیر از افراد آنها حاصل نمی گردد. و بدین ترتیب است که انواع مختلف مادی در طی سالیان متمادی، با تبدیل افراد محفوظ می مانند و چون امور اتفاقی، اکثری و یا دائمی نیستند، استمرار انواع که بدون تبدیل و تغییر از نسلی به نسل دیگر تداوم می یابد، اتفاقی نمی تواند باشد و سبب و علتی برای آن وجود دارد. بنابراین حق در مطلب همان گفتار افلاطون و قدماء، پیش از ارسطو است که برای تدبیر هر نوع جسمانی، یک جوهر مجرد نورانی است که قائم به نفس خود بوده و با اعتناء به افراد طبیعی نوع، به تدبیر و حفظ آنها مبادرت می ورزد و این جوهر مجرد، فرد کلی نوع خود است .

دلیل ششم: بر اساس قاعده امکان اشرف، هرگاه شی ممکن تحقق یابد که کمالات وجودی اش کمتر از شی ممکن دیگر است، آن ممکن اشرف باید پیش از او موجود باشد. (این قاعده کبرای استدلال بود اما صغرای آن:) بی شک انسانی که همه کمالات انسانی در آن فعلیت دارد،

¹ - مقصود از کلی بودن این موجود مجرد آن است که نسبتش به همه افراد مادی که قوایشان را به فعلیت می رساند، مساوی است و بر همه آنها احاطه وجودی دارد، نه اینکه صدقش بر بیش از یک فرد جایز است. به بیان دیگر مقصود از کلیت، همان سعه وجودی است نه مفهوم کلی منطقی.

وجودش اشرف از انسان مادی است که بیشتر کمالات انسانی در او بالقوه بوده و هنوز فعلیت نیافته است. بنابراین وجود انسان مادی دلیل بر آن است که مثال عقلی انسان در مرتبه پیشین تحقق یافته است. به همین شکل، افراد مادی هر نوع مادی دلیل بر وجود پیشین رب النوع آن افراد می باشد. این رب النوع در واقع فردی از نوع است که از آغاز وجودش مجرد بوده و همه کمالات نوع را بالفعل داراست. این فرد مجرد، دیگر افراد نوع را تدبیر و قوای آنها را به فعلیت می رساند. (همان: 571)

برای توضیح این دلیل باید گفت مفاد قاعده امکان اشرف این است که هرگاه موجودی شریف در مرتبه ای ایجاد شد، اشرف از آن باید یافت شود. و هرگاه موجودی خسیس یافت شد، شریف آن نوع نیز یافت خواهد شد و این قاعده دو پیام دارد: اول: ضرورت وجود اشرف نسبت به شریف و همچنین شریف نسبت به خسیس، و دوم: تقدم وجود اشرف نسبت به شریف و همچنین شریف نسبت به خسیس. برهانی را که حکیم سبزواری با استناد به این قاعده بر وجود مثل اقامه نموده این است که نظام شگفت و ظرافت پیوندها و نسبتهایی که در عالم جسمانی و وجود دارد و نیز عجائب روحانی و جسمانی در برزخ نفوس یافت می شود. و شکی نیست که نظامهای طبیعی و مثالی با تمامی ظرافت و لطائف، هرگاه در عالم نورانی عقول موجود شوند از جهت وجود اشرف و افضل خواهند بود، پس به قاعده امکان اشرف، نظیر آنچه در عالم طبیعت و مثال است در عالم عقول نیز موجود می باشد.

بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره عقول عرضیه

علامه طباطبایی در تبیین پیدایش کثرت از عقول بر آن است که پیدایش کثرت طولی در عالم عقل بدین صورت است که عقلی به دنبال عقل دیگر و در رتبه پس از آن به وجود می آید و با تحقق هر عقل، یک یا چند جهت کثرت روی می دهد، تا به عقلی برسد که دارای جهات کثرت کافی برای ایجاد عالم پس از عالم عقل باشد. بنابراین، انواع متباینی از عقول وجود دارد که هر کدام تنها دارای یک فرد بوده و از بالا به پایین بر

یکدیگر مترتب اند. عقلی که در مرتبه بالاست شدیدتر و شریف تر از عقل پس از خود و علت فاعلی آن است، چون امکان ذاتی عقل برای بوجود آمدنش کافی است و نیازی به معدات و شرایط و حصول قوه و استعداد در ماده قابل ندارد، لذا همین که علت فاعلی اش تحقق یافت، وجودش واجب و ضروری می گردد. آخرین عقل از این سلسله، علت فاعلی برای عالم پس از عالم عقل (عالم طبیعت) می باشد. (طباطبایی، 1430: 2/292)

در اینجا لازم است به چند نکته که حاصل دیدگاه علامه در نحوه صدور کثرت است، اشاره کنیم:

1- بر اساس قاعدة الواحد، چون حق تعالی واحد و بسیط است و جهات کثیر در آن راه ندارد، تنها یک معلول بی واسطه دارد، که همان عقل اول است.

2- عقل اول دارای جهات متعددی است که عبارت است از: تعقل واجب تعالی، تعقل وجوب غیری خویش، تعقل امکان ذاتی خویش.

3- جهات متعدد در عقل اول، معلول واجب تعالی نیستند، زیرا، امکان ذاتی عقل اول است و نیازمند سببی و رای سبب ذات نیست، تعقل واجب تعالی و تعقل ذات خودش، هر دو، لازمه وجوب غیری وجودش است.

4- جهات متعدد عقل اول، صدور معلول های متعدد از عقل اول را ممکن می سازد؛ بدین ترتیب که از جهت تعقل واجب، عقل دوم، از تعقل وجوب غیری خویش، وجود صورت (نفس) فلک اقصی و از تعقل امکان ذاتی خویش، جرم فلک اقصی به وجود می آید و به همین ترتیب تا عقل نهم، و در آخر عقل دهم (عقل فعال)، نفس فلک قمر و جرم آن را بوجود می آورد.

5- عقل فعال هیولای عالم عناصر و صورت جسمی منطبع در آن را که ملازم با آن است می آفریند و آنگاه صورت های جوهری و اعراض، بر

حسب استعدادهای حاصل از تأثیر اوضاع فلکی و حرکات آنها، به مرور توسط عقل فعال ایجاد می شوند.

بنا بر این، از نگاه علامه طباطبایی برای ایجاد کثرت مادی نیازی به مُثل افلاطونی یا همان عقول عرضی نیست.

نقدهای علامه طباطبایی بر ادله اثبات وجود عقول عرضیه

علامه طباطبایی ادله اول تا سوم حکیم سبزواری را به دلیل مبتنی بودن آنها به نظریه افلاک مردود دانسته و سایر ادله را نیز به نقد کشیده است.

نقد دلیل چهارم: اولاً- این دلیل تام نیست، زیرا تنها وجود یک مدبّر عالم و با شعور را اثبات می کند اعم از آنکه مجرد عقلی باشد یا مثالی در حالی که مدّعا اثبات یک عقل مجرد به ازای هر نوع مادی است.

ثانیاً- بر فرض تام بودن، این دلیل اثبات می کند که افعال شگفت انگیز و نظام حاکم بر آن سرانجام به یک جوهر عقلی برخوردار از علم و آگاهی می رسد، اما این را که امور یاد شده به طور مستقیم و بدون واسطه مستند به یک جوهر عقلی است اثبات نمی کند، و این احتمال وجود دارد که افعال و نظام حاکم بر آن مستند به صورت جوهری باشند که نوعیت آن بسته به آن است و فوق این صورت نوعیه، عقل فعال وجود دارد که آخرین عقل از سلسله عقول طولی است. (همان: 293)

خلاصه آنکه ممکن است عقل فعال صورت های نوعیه ای را افاضه کند که هر کدام اقتضای افعالی خاص و آثار ویژه ای را داشته باشند. در این صورت مبدأ بی واسطه و مباشر افعال و نظام حاکم بر هر نوع همان صورت نوعیه است و آن افعال با واسطه صورت نوعیه به عقل فعال مستند هستند، و دیگر نیازی نیست که در ازای هر نوع مادی جوهری مجرد عقلی جداگانه ای وجود داشته باشد.

در واقع جناب علامه طباطبایی می فرمایند دلیل ذکر شده به اثبات مدبّری مجرّد، ثابت و مدرک برای هر نوع از انواع مادی می پردازد و هرگز قدرت اثبات این را ندارد که آیا آن ربّ النوع که از انوار عقلی

است با صنم حسّی خود تحت یک نوع، مندرج است یا نه؟ اگر براهین یاد شده، اندراج فرد مدبّر را در تحت نوع واحد افراد مادی و حسّی اثبات می کردند، آنگاه این نتیجه به دست می آمد که برای هر نوعی که دارای افراد حسّی است، یک فرد عقلی از همان نوع نیز که ثابت و باقی است، وجود دارد و در این صورت مماثل بودن بین هر فرد حسّی با مدبّر عقلی آن اثبات می شد و لکن به دلیل اینکه در وجوه یاد شده، مماثلت و مثل بودن فرد مجرّد و مادی اثبات نمی گردد، از وجوه یاد شده تنها این نتیجه به دست می آید که فرد حسّی دارای یک مثال مجرّد عقلی است. حاصل آنکه آیا دلیل ذکر شده برای افراد حسّی، فرد مجرّد مماثل در نوع ثابت می کند و یا آنکه فقط مدبّر عقلی و رب النوع اثبات نموده و درباره مثل و یا مثال بودن آن به اجمال می گذرد و حال آنکه گفتار قائلین به مثل، صراحت بر مُثل بودن مثل دارد. صدرالمتالهین سه شاهد بر اندراج مثل در تحت نوع افراد حسّی خود و در نتیجه مثل بودن آنها، اقامه می نماید: شاهد اول: عبارت منقول از افلاطون است و شاهد دوم، تعبیراتی است که ارسطو و دیگر مشائین معاصر او در هنگام بدگویی به رأی افلاطون بکار برده اند، زیرا آن عبارت همانگونه که پیش از این نقل شد نشان می دهد که افلاطون به مماثلت مثل با افراد حسّی قائل بوده است و شاهد سوم: نامگذاری ارباب انواع توسط حکمای فارس است، زیرا آنها همانگونه که شیخ اشراق در حکمه الاشراق اظهار داشته است ربّ هر نوع را به اسم همان نوع می نامیدند. شیخ اشراق با آنکه عبارات فوق را در مورد حکماء فارس بیان می دارد، تسمیه آنها را دلیل بر مماثلت رب النوع یا افراد تحت تدبیر آن نمی داند، بلکه این تسمیه را تنها از باب مناسبت علیّی می داند که بین رب النوع (علت) و اصنام حسّی (معلول) وجود دارد.

نقد دلیل پنجم: افعال و آثار مترتب بر هر نوع به صورت نوعیة آن مربوط است و از آن صادر می شود. اگر چنین صورت های نوعیه ای وجود نداشت، انواع جوهری از یکدیگر متمایز نمی شدند. همین حقیقت که هر دسته از موجودات دارای آثار ویژه ای می باشند، دلیل بر وجود آثار نوعیه است، چون این آثار نیازمند موضوعی است که مقوم و منشأ

صدور آنها باشد. بنابراین مبدأ قریب برای آثار و افعال هر نوع همان صورت نوعیه آن است. (همان: 294)

دو فردی که در تحت یک نوع قرار می گیرند (فرد مادی و مجرد) و مماثلت بین آنها برقرار می شود گر چه از جمیع جهات مثل یکدیگر نیستند و لیکن از جهتی که مماثلت بین آنها برقرار است تحت یک نوع مندرج هستند و حال آنکه چون ذات و جوهر حیوان با ذات و جوهر مجردات نوری سنجیده شود و یا آن که عوارض حیوان با هیئات نوری ارباب انواع قیاس شود، هیچیک از آنها با هم وحدت نوعی نداشته و مماثل نیستند، بلکه بین آنها تنها مناسبت علی برقرار است. این اشکال با اشکال پیشین در این جهت مشترک هستند که هر دو بر عدم اثبات مماثلت بین رب النوع و فرد حسی تأکید نموده و صرف وجود تناسب را برای ارجاع انواع به مثل افلاطونی کافی نمی دانند، زیرا مثل افلاطون مطابق با شواهد یاد شده، تنها مثال و متناسب با افراد طبیعی نیستند بلکه مثل آنها بوده و از نوع آنها می باشند.

نقد دلیل ششم: قاعده امکان اشرف در صورتی جاری است که دو موجود ممکن پست تر و شریف تر در یک ماهیت نوعی داخل باشند تا وجود فرد پست تر یک ماهیت دلیل بر وجود فرد شریف تر همان ماهیت باشد. اما صرف صدق یک مفهوم (= یک کمال وجودی) بر شیئی نمی تواند دلیل بر آن باشد که آن شیء حقیقتاً فردی از آن مفهوم است. چنان که علت هستی بخش همه کمالات معلول خود را داراست، در عین حال، لزومی ندارد ماهیت علت همان ماهیت معلولش باشد.

بنابراین صرف این که به طور مثال کمال انسان - یعنی کمالی که انسان بودن انسان به آن است- برای یک شیء تحقق داشته باشد و بر آن منطبق گردد دلیل بر آن نیست که آن شیء فقط به خاطر واجد بودن آن کمال فردی برای ماهیت انسان به شمار رود. (همان: 295) به دیگر سخن: صدق مفهوم انسان بر انسان کلی که آن را تعقل می کنیم، دلیل بر آن نیست که معقول ما فردی از ماهیت نوعی انسانی است، بلکه این احتمال وجود دارد که یکی از عقول طولی باشد که در سلسله علت های

دور یا نزدیک انسان قرار دارد. چه آنکه آن عقل کمال انسان و انواع دیگر مادی را واجد است و در این صورت حمل انسان بر آن موجود مجرد حمل حقیقت و رقیقت خواهد بود نه حمل شایع. این همه در صورتی است که قاعده مشروط به آن باشد که ممکن پست تر و شریف تر هر دو تحت یک ماهیت مندرج باشند، اما اگر جریان قاعده مشروط به این شرط نباشد، اشکال واضح تر است.

خلاصه اشکال بر تمسک به قاعده امکان اشرف برای اثبات یک فرد مجرد برای هر نوع مادی آن است که قاعده مذکور یا مشروط به آن است که ممکن پست تر و شریف تر هر دو تحت یک ماهیت مندرج باشند - و این در صورتی است که موضوع قاعده عبارت باشد از: دو فرد از یک ماهیت که یکی شریف تر و دیگری پست تر است و یا آن که مشروط به آن نبوده و موضوعش مطلق ممکن شریف تر و ممکن پست تر باشد خواه هر دو فرد یک ماهیت باشند یا هر کدام فرد یک ماهیت خاص باشند. در صورت اول نمی توان به قاعده مذکور در محل بحث تمسک کرد؛ زیرا نهایت چیزی که در اینجا می توان گفت آن است که نوع بر شی مجرد مورد نظر صدق می کند و صرف صدق نوع بر آن اقتضا نمی کند که آن مجرد فردی برای آن نوع باشد، چه آن که ممکن است آن مجرد از نوع دیگری باشد و حمل مذکور حمل حقیقت و رقیقت بوده باشد. بنابراین قاعده جاری نخواهد بود. و در صورت دوم اگر چه قاعده در محل بحث جاری است، اما نهایت چیزی که اثبات می کند یک موجود مجرد واجد کمالات نوع است اما این که موجود مجرد یاد شده فردی از ماهیت آن نوع است با این قاعده اثبات پذیر نیست.

علاوه بر مطالب قبل باید گفت: ارباب انواع و هیأت‌های آنها در نزد شیخ اشراق، از سنخ نور هستند و اصنام و مربوب‌های آنها و اوصافی که برای اصنام هست از امور برزخی و طبیعی و از هیأت ظلمانی هستند و مناسبتی بین انوار و هیئتهای نوری با اشیاء برزخی و هیئتهای ظلمانی آنها نیست. شیخ اشراق نور را اعم از آنکه عقلی، نفسی و محسوس آسمانی و بازبینی باشد، دارای حقیقت واحد و بسیطی می داند که اختلافات طولی آن به شدت و ضعف و اختلافات عرضی آن به امور

خارجی است. بنابراین اختلافات ذاتی انوار در نزد شیخ اشراق، تشکیکی است و اختلافات غیر تشکیکی انوار، مربوط به ذات آنها نبوده از اضافه به خارج عارض می گردد و اما انوار عرضی- که فاقد رابطه علی با یکدیگر هستند- ارباب اصنام و علت از برای ماهیاتی هستند که دارای اختلاف تباینی و ذاتی می باشند زیرا از دیدگاه شیخ اشراق، به دلیل اعتباری بودن وجود جاعل، ماهیت را که محل و کثرت تباینی است، جعل می نماید.

بر اساس مقدمه فوق؛ یعنی اختلاف تشکیکی انوار و علیت انوار عرضی برای اشیایی که دارای اختلاف تباینی هستند، این اشکال وارد می شود که اختلاف تباینی آثار در دیدگاه شیخ اشراق چگونه قابل توجیه است؟ اختلاف آثار یا از ناحیه اختلاف قابل و یا از ناحیه اختلاف فاعل است، و در صورتی که اختلاف در قابل نباشد و یا آنکه اثر دارای قابل نباشد، ناگزیر اختلاف در فاعل خواهد بود و در ایجاد ماهیات مختلف به دلیل اینکه مجعول نفس همان ماهیات آنها می باشد، اختلاف نمی تواند به قابل استناد پیدا کند. استعداد و قبول در جعل تألیفی قابل تصور است و در جعل بسیط، قبول و استعداد راه ندارد و در مواردی هم که جعل تألیفی و در نتیجه قبول و استعداد راه داشته باشد، چون نقل کلام در آن قوایل و استعدادها شود، اختلاف همچنان می تواند به قوایل بازگشت نماید. بلکه در نهایت به فاعل باز خواهد گشت. بنابراین اختلاف ماهیات حتی باید به ارباب و انوار عرضی استناد یابد و حال آنکه اختلاف انوار، تشکیکی بوده و به وحدت بازگشت می نماید و اختلاف ماهیات تباینی بوده و قابل بازگشت به وحدت نیست و این دو گونه از اختلاف، اثر و علت پیدایش یکدیگر نمی توانند باشند. آثار اختلاف تشکیکی، اختلافی از همان سنخ است.

ملاصدرا بعد از ایراد اشکال فوق که ناظر به ناسازگاری گفتار شیخ اشراق در باب ارباب انواع و ناتوانی آن از توجیه کثرت‌های تباینی ماهیات است. مبنای خود یعنی «اصالت وجود» را به عنوان راه گریز از این اشکال یاد می کند. چون با پذیرش اصالت وجود جعل بر مدار هستی ماهیات قرار می گیرد و در این صورت آثاری که از مبادی عالی صادر می شود، نظیر خود مبادی از کثرت تشکیکی برخوردار می باشند و اما

ماهيات که دارای اختلاف تباینی هستند، مجعول نیستند، بلکه از گونه های مختلف وجود، انتزاع می شوند و به تبع وجود و یا بالعرض و المجاز به خارج از ذهن استناد پیدا می کنند.

تحلیل و پاسخ به نقدها:

سه اشکالی که از ملاصدرا نقل شد در واقع به دو قسم بازگشت می نماید: اشکال اول و دوم مبنی بر عدم مطابقت ارباب انواع با مثل افلاطونی بود و اشکال سوم در مورد تهافتی است که درگفتار شیخ اشراق، پس از قبول تجرّد ارباب انواع و عقول از ماهیت و تقید موجودات برزخی و طبیعی به ماهیّت، وجود دارد. و لکن هیچ یک از این دو قسم اشکال بر شیخ اشراق وارد نیست. علت وارد نبودن بخش اول اشکال -همانگونه که حکیم سبزواری در تعلیقه بر اسفار و شواهد الربوبیه اظهار داشته است - از این جهت است که وجه سوم از کلام شیخ اشراق که مبتنی بر قاعده امکان اشرف است در صورت تمام بودن قاعده مزبور، تنها به اثبات مبادی مجرّد برای انواع برزخی و مادی نمی پردازد. بلکه وحدت نوعی مبدأ مجرّد را با افراد مادی آن نیز اثبات می نماید.

در قاعده امکان اشرف، دو شرط، نقش محوری و اصلی دارد: اول اینکه قاعده در موردی جریان می یابد که اتحاد شریف و اشرف در ماهیت باشد، زیرا مواد ثلاث یعنی امکان ضرورت و امتناع از لوازم ماهیت هستند پس هرگاه فردی از افراد ماهیت تحقق یافت، جمیع افراد آن ممکن خواهند بود. دوم اینکه جریان قاعده در موردی است که اشرف، مجرّد باشد زیرا در طبیعت گرچه اشرف و اکمل با امکان ذاتی ممکن است و لکن امکان ذاتی موجود مادی برای پذیرش فیض کافی نبوده و فقدان مانع نیز شرط است .

بخش دوم از اشکالات سه گانه ملاصدرا، یعنی اشکال سوم او از این جهت وارد نیست که شیخ اشراق، تشکیک در ماهیات را جایز می داند. بنابراین با قبول اختلاف تشکیکی، ماهیات انوار و عقول عرضی که در صورت مطابقت با مُثُل افلاطون، ماهیت خواهند بود، می توانند از اختلاف تشکیکی برخوردار باشند، چه اینکه ماهیات برزخی و جسمانی

نیز که از انوار عرضی صادر می شوند و اثر آنها هستند، دارای اختلاف تشکیکی بوده و می توانند اثر اختلاف تشکیکی انوار عرضی شمرده شوند. البته با این بیان گر چه توهم ناسازگاری در کلمات شیخ اشراق دفع می شود و لکن اشکال ملاصدرا به صورت مبنایی بر او وارد خواهد بود و نه بنایی؛ زیرا ماهیات به دلایلی که در جای خود اقامه شده است، نمی توانند اختلاف تشکیکی داشته باشند.

منابع:

- سبزواری، ملاحادی، شرح منظومه، قم، منشورات بیدار، 1386 ش.
- دروس شرح منظومه، سبزواری، حاج ملا هادی، مترجم، انصاری شیرازی، دفتر تبلیغات اسلامی، 1386 ه ش
- طباطبایی، سید محمد حسین، *نهاية الحكمة*، تصحیح عباسعلی زارعی، قم، موسسه نشر اسلامی، 1430 ق.
- کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، چاپ هفتم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1392 ش