

مقایسه نظریه مثال افلاطونی و نظریه وجود جمعی از دیدگاه صدر المتألهین

✍ سید احمد غفاری قره‌باغ *

احمد واعظی **

چکیده

توجه به ارتباط بین عالم‌های وجودی و چگونگی این ارتباط، از جمله الزامات یک فلسفه نظام‌مند است. نظریه مثال افلاطون، صرفاً متمرکز بر یافتن «فرد» عقلی برای انواع جسمانی است. فارغ از چالش تشکیک در ماهیت، این نظریه در تبیین افراد مثالی و یا فرد الهی برای انواع جسمانی، ناتوان است؛ لیکن با شکوفایی فلسفه اسلامی در حکمت متعالیه و پردازش نظریه اصالت و تشکیک وجود، تبیین دقیق‌تری به نام نظریه وجود جمعی ارائه شده است که تناظر و تطابق همه عوالم را به ارمغان می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: مثال افلاطونی، وجود جمعی، تشکیک، فرد، عقل، مثال، طبیعت.

طرح مسئله

در فلسفه‌های هستی‌شناختی، توجه به عالم‌های متنوع وجودی، از جمله الزامات یک فلسفه نظام‌مند است. نظریه‌های افلاطونی از جمله نظریات معروف و تاریخی در زمینه عالم‌شناسی فلسفی است که ظاهراً نخستین بار سقراط آن را ارائه کرد و بعدها به جهت پردازش دقیق افلاطون و با به جهت تصانیفی که افلاطون نگاشت و به دست ما رسید، به نام افلاطون ثبت شد. از سوی دیگر، نظریه وجود جمعی به جهت بیان و ساختار مشابه با نظریه‌های افلاطونی، ممکن است که مورد خلط و اشتباه در برداشت علم‌آموزان قرار گیرد. لذا ضروری است که با توضیح این دو نظریه، به تفکیک آنها از هم اقدام کنیم. پیش از ورود به بحث، نخست دو مقدمه درباره حمل حقیقت و رقیقت و نیز وجود خاص و وجود جمعی ارائه می‌کنیم و سپس به تبیین تفاوت‌های نظریه‌های مَثَل و نظریه وجود جمعی خواهیم پرداخت.

انواع حمل

حمل بر سه قسم است:

الف) حمل اولی ذاتی: به حملی گفته می‌شود که محمول به لحاظ مفهومی، عینیت مفهومی با موضوع دارد. به عبارت دیگر، اگر در یک قضیه حملیه، موضوع و محمول اتحاد مفهومی داشته باشند، آن را «حمل اولی ذاتی» یا حمل اولی غیرمتعارف می‌نامند. صدرالمتألهین اختلاف موردنیاز برای این حمل را اختلاف به اجمال و تفصیل معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، ص ۷)؛ ولی برخی دیگر، با حفظ تعریف یادشده (اتحاد مفهومی) این اختلاف را به انحای اختلافاتی از قبیل اختلاف به ابهام و تفصیل و اختلاف به ابهام و تحصیل نیز اطلاق کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ص ۵۴۱-۵۴۳) که براساس تقریر دوم، شامل حمل جنس بر نوع و فصل بر نوع نیز می‌گردد؛ برخلاف تقریر اول که صرفاً به حمل حد تام بر نوع شامل است. البته صدرالمتألهین نیز در برخی کتب خود، موضعی شبیه تقریر دوم را درپیش گرفته است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۱۲۸).

ب) حمل شایع صناعی: این حمل با عناوینی مانند حمل متعارف، حمل عرضی، حمل ثانوی، حمل شایع، حمل صناعی، حمل شایع متعارف و حمل عرضی متعارف نیز معرفی شده است. در این حمل، موضوع و محمول قضیه حملیه، دو مفهوم متغایر دارند، ولی به لحاظ وجودی، متحدند. صدرالمتألهین می نویسد:

بدان که حمل شیئی بر شیء دیگر و اتحادش با آن، بر دو گونه قابل تصور است: گونه اول، حمل شایع صناعی است که حمل متعارف نیز نامیده می شود و آن، عبارت است از صرف اتحاد موضوع و محمول در وجود و تحقق و بازگشت این سخن، بدین امر است که موضوع، از افراد محمول باشد... و گونه دوم از حمل، حملی است که در آن، موضوع همان ماهیت و مفهوم محمول است به همراه ملاحظه نحوه ای از تغایر... نه اینکه صرفاً به اتحاد در تحقق، اکتفا گردد که بدین حمل، حمل ذاتی اولی گفته می شود. حمل ذاتی گفته می شود، چراکه صرفاً در ذاتیات، جریان می یابد و اولی گفته می شود، چراکه صدق و کذبش، اولی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۲-۲۹۳؛ ر.ک: همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۱۰-۱۳؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۷).

نکته بسیار مهم و محوری در حمل شایع صناعی، این است که محمول در این حمل، هم به لحاظ دارایی ها و هم به لحاظ نداری های موضوع، یعنی هم با ویژگی های وجودی و هم با خصوصیات عدمی خویش (اگر دارای خصوصیت عدمی باشد) بر موضوع حمل می گردد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰، پاورقی ۱).

ج) حمل حقیقت و رقیقت: در این حمل، سخن از عینیت دو موجود است که در اصل موجودیت، اشتراک دارند و لیکن، در بهره مندی از وجود، متفاوت اند و لذا اختلاف به کمال و نقص دارند. از این رو، فرد کامل، کمالات وجودی فرد ناقص را داراست. به عبارت دیگر، در این حمل، محمول تنها با توجه به ویژگی های وجودی خویش، با موضوع اتحاد می یابد و ویژگی های عدمی اش، دخالتی در حمل ندارند. صدرالمتألهین می نویسد:

بدان که برای صورت‌های جزئی جسمانی، حقیقت‌هایی کلی هست که در عالم امر و قضای الهی موجود هستند؛ آنچنان‌که خداوند مستعال فرموده است «و هیچ چیز نیست مگر آنکه خزاین آن، نزد ماست و ما آن را فقط به مقدار معلوم، تنزیل می‌کنیم». خزاین همان حقیقت‌های کلی عقلی هستند و برای هر کدام از آن حقایق، رقیقه‌هایی است به اسباب جزئی مقداری و از ماده و وضع و زمان و این خاص موجود هستند. لذا حقیقت‌های کلی، نزد خداوند، به نحو اصیل موجود هستند و این رقایق حسی، بالتبع، موجود هستند و حقایق کلی، در وجو علوی الهی، قابل انتقال نیستند؛ لیکن رقیقه‌های آنها، به حکم اتصال و تحویل و شمول حقایق به جمیع مراتب، در قالب اشباح و اجرام تنزل می‌یابند؛ همچنان‌که از معنای نزول ملائکه بر خلق به امر الهی گذشت؛ و رقیقه همان حقیقت است به حکم و اقتضای اتصال؛ و تفاوت، صرفاً به حسب شدت و ضعف و کمال و نقص است (همان، ج ۸، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۴۶).

پس هرچند محمول، به جهت جایگاه نازل خویش، جنبه‌های فقدان و سلبی دارد، ولی این نوع حمل نه تنها دلالت نمی‌کند بر اینکه این جنبه‌های محمول در موضوع یافت می‌شود، که دلالت می‌کند بر اینکه حیثیت‌های سلبی و عدمی در موضوع یافت نمی‌شوند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰، پاورقی ۱؛ طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۵۸).

نکته ظریف دیگری که در این حمل وجود دارد، این است که در حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، نیازمند مبنای هستی‌شناختی ویژه‌ای نیستیم. به عبارت دیگر، این دو حمل، مبتنی بر مبنای ویژه‌ای همچون اصالت وجود یا وحدت تشکیکی و یا وحدت شخصی وجود نیستند؛ ولی حمل حقیقت و رقیقت براساس اصالت ماهیت یا تباین وجودات (نقطه مقابل تشکیک) قابل تصور نخواهد بود و تنها براساس تشکیک در وجود یا وحدت شخصی وجود، می‌توان چنین حملی را فراهم آورد؛ چراکه فقط براساس این دو مبنا می‌توان سخن از پیوند وجودی علت و معلول یا ظاهر و مظهر گفت.

مقدمه دوم: وجود خاص یا تفصیلی ماهیت

صدرالمتألهین در برخی از عبارات خویش، درباره دو گونه تحقق برای ماهیت سخن می‌گوید: از نگاه او گاه مصداق، به گونه‌ای است که کاملاً (هم به لحاظ کمالات و هم به لحاظ محدودیات و نقصان‌ها) تابع ماهیت است و لذا ویژگی برتر از ماهیت موردنظر ندارد. برای مثال، انسان دارای حد تام «حیوانیت به انضمام ناطقیت» است و نبودن هیچ ویژگی کمالی مازاد بر آن، دخیل در تطبیق این حد بر مصداقش نمی‌باشد؛ لذا مصداق انسان، شیئی است که کمالات حیوانی و ناطقیت را داراست و البته محدودیت‌های آن را نیز دارد. همچنین اگر موجودی دارای ویژگی‌های جوهریت، سه‌بعدی بودن و نمو است و از سوی دیگر، ویژگی کمالی مازاد بر آن را ندارد، چنین موجودی، مصداق ماهیت و مصداق حد تام درخت است؛ ولی اگر موجود مفروض، علاوه بر سه ویژگی فوق، ویژگی حساسیت را نیز داشته باشد، چنین موجودی، مصداق خاص به ماهیت حیوان است و مصداق خاص ماهیت درخت نیست؛ یعنی هرچند که کمالات موجود در درخت را داراست، به جهت عدم تبعیت از محدودیت درخت، درخت نیست.

صدرالمتألهین در این باره می‌نویسد:

باید دانسته شود که اشیای کثیر، گاهی به وجود واحد بسیط موجودند و گاهی به وجودات متعدد و متکثر، و وقتی گفته می‌شود که شیء کذایی، در خارج یا در ذهن، موجود است، مقصود از آن، وجود تفصیلی شیء است؛ چراکه اوست که وجودی است که خاص به آن ماهیت است و غیرش با وی متحد نیست. پس زمانی که گفته می‌شود «وجود فرس» مقصود وجودی است که فرس در آن وجود به نحو بالفعل و متمایز از انسان و فیل و گاو و غیر آنها محقق است؛ لیکن وجود بسیطی که محل صدق و تواطؤ همه این مفاهیم به نحو متحد در وجود واحد است - البته با حفظ تعابیر مفهومی. آن وجود، به هیچ‌کدام از این معانی نسبت داده نمی‌شود و گفته نمی‌شود که این وجود، وجود آن معنا یا این معناست؛ زیرا عرف بر آن است که اگر گفته می‌شود «وجود شیء کذایی»، وجود تفصیلی آن شیء که غیر آن، در آن شریک

نیست فهمیده شود نه وجود بسیط عقلی که اشیای کثیری به همراه آن شیء در آن حضور دارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۶-۱۸۷).

وجود جمعی ماهیت

بر طبق بیان یادشده، وجود خاص برای ماهیت، به مصداقی از ماهیت اطلاق می‌شود که دارای کمالات وجودی آن ماهیت بوده، در عین حال محدود به محدودیت‌های آن ماهیت است؛ یعنی در وجود خاص ماهیت، فقط همان مفاهیم ثبوتی و ایجابی که در حد تام ماهیت، اخذ شده‌اند، موجودند و هر ویژگی‌ای غیر از اینها، در وجود خاص ماهیت مفقود است.

صدرالمتألهین در قبال این نحوه از وجود، به نحوه دیگری از تحقق ماهیت دلالت می‌کند:

گاه شیء، به وجودی که جامع شیء و غیر آن شیء است، موجود می‌گردد. شیء گاهی وجود تفصیلی و گاهی وجود اجمالی دارد، مانند سیاهی شدید و خط دراز. سیاهی شدید، در بردارنده سیاهی‌های ضعیف و مختلف‌الحدود است که هر کدام از آنها، از نگاه حکیم، نوعی متخالف با دیگری است که در این وجود اجمالی، گرد هم آمده‌اند. خط دراز نیز در بردارنده خط‌های متعدد و کوتاهی است که در کوتاهی و طول، متفاوت‌اند و به وجود واحد، موجود شده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۰۶).

در این نحوه از تحقق ماهیت، با مصداقی روبه‌رو می‌شویم که دارای کمالات وجودی آن ماهیت است، لیکن محدود به حدود آن ماهیت نیست. از این رو، حد تام ماهیت، فقط به همین لحاظ بر آن صدق می‌کند نه به لحاظ محدودیت مأخوذ در آن حد. صدرالمتألهین در این باره می‌نویسد:

عارفان در تعبیر به «وجود مطلق» و «وجود مقید» اصطلاحی مغایر با اصطلاح مشهور را رعایت می‌کنند. وجود مطلق در نگاه عارف، عبارت از وجودی است که محصور در شیء معینی نبوده، محدود به حد خاصی نیست؛ لیکن وجود مقید چنین نیست. مانند انسان و فلک و عقل. وجود مطلق کل اشیاء به نحو بسیط و

غیرمرکب... همان‌گونه که سیاهی شدید، حدود سیاهی‌های ضعیفی را که در مرتبه مادون آن سیاهی هستند به نحو بسیط در بر خود دارد، و همچنین در خط بزرگ، تمام مقادیری که کمتر از آن مقدار بزرگ هستند (از حیث مقدار بودن و نه از حیث تعیینات عدمی) موجود هستند؛ چراکه خط واحدی که ده ذراع است، شامل یک ذراع و دو ذراع و نه ذراع به نحو جمعی و اتصالی است. هرچند حدود عدمی این خطوط را که به هنگام جدایی از این وجود جمعی، به آن حدود مبتلا هستند ندارد. البته آن حدود عدمی، دخالتی در حقیقت خط بودن که همان طول مطلق است ندارند... و صرفاً در ماهیت این امور محدود از حیث نقایص و ضعف‌ها، نقش ایفا می‌کنند و نه از حیث حقیقت خطی... حال وجود و مقایسه محیط بودن وجود جمعی واجب که تام‌تر از او نیست، به وجودات مقید و محدود به حدودی که عدم‌ها و نقص‌های خارج از حقیقت وجود و داخل در وجود مقید هستند نیز به همین منوال است. در کتاب الهی و در گفتار الهی (آسمان‌ها و زمین، به هم منضم و چسبیده بودند و ما آنها را از یکدیگر جدا کردیم)، اشاره به این کلام شده است. رتق، اشاره به وحدت حقیقت وجود واحد و بسیط است و فتق، تفصیل آن حقیقت بسیط به نحو آسمان و زمین و عقل و نفس و فلک و فرشته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸، ج ۶، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ ج ۸، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱-۱۰۲).

صدرالمتألهین اطلاق وجود بالقوه را بر این‌گونه از وجود ماهیت نیز مجاز می‌داند و آن را دارای معنایی متفاوت از قوه مصطلح در امکان استعدادی به‌شمار می‌آورد:

لفظ قوه در این مقام، در معنای معروف خود استعمال نشده است، بلکه بسیاری اوقات در ادبیات سابقین، این کلمه بر اشمال وجود واحد بر ماهیات و معانی کثیر، اطلاق می‌گردد که این معانی، در تحقیق متفاوت، به وجودات متعدد و متخالف، محقق می‌گردند. برای مثال وقتی گفته می‌شود که سیاهی‌های ضعیف، به‌صورت بالقوه در سیاهی شدید موجود هستند، این سخن بدین معنا نیست که آن وجودات،

در آن موجود به نحو امکان استعدادی موجودند و به نحو بالفعل موجود نیستند؛ و همچنین وقتی گفته می‌شود که عقل بسیط، به نحو بالقوه، جامع جمیع معقولات است، مقصود چنین نیست که قوه‌ای مصاحب با عدم در این موجود، تحقق یافته است؛ بلکه مقصود این است که آن وجودات، به وجود واحد عقلی موجود گشته‌اند، و این عبارت فیلسوف که می‌گوید «فعلیت در این عالم، برتر و اشرف از قوه است، ولی در عالم برتر، قوه، افضل و اشرف از فعلیت است»، اشاره به همین دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱-۱۰۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۳؛ ج ۸، ص ۵۲).

بر حسب بیان یادشده، قوه و اجمال در این موضع، به تبیین بساطت و جامعیت نسبت به متفرقات می‌پردازد و به معنای استعداد قریب یا بعید یا فاقدیت آنچه می‌تواند واجد آن باشد، نیست. نکته زیبایی که صدرالمتألهین در این بحث، به آن پرداخته، این است که وجود جمعی، از ویژگی بساطت برخوردار است؛ بلکه می‌توان گفت که اساساً همین بساطت وی، مناط جمعیت و جامعیت آن گشته است. وی می‌نویسد:

منشأ این امر (یعنی منشأ اینکه وجود واحد، وجود جمیع اشیا باشد) بسیط بودن وجود و واحد بودن آن است و اگر مرکب بود، اینچنین نبود. پس هرچه شیء به لحاظ بساطت، تام‌تر باشد، به همان اندازه جامع‌تر خواهد بود (صدرالمتألهین، چ سنگی، ص ۳۶۴).

در توضیح این نگاه، اگر اندکی به تکثر و لوازم آن، توجه کنیم درمی‌یابیم که اساساً اگر وجود جمعی بسیط نباشد، معنایش انثلام و نفی وجود جمعی خواهد بود؛ چراکه در موجود مرکب، چند وجود منضم به یکدیگر داریم و لذا وجود واحدی نداریم که وجود جمعی وجودات مادون خود باشد. بنابراین از انضمام وجودهای خاص به یکدیگر و یا انضمام کمالات متعدد به یکدیگر، وجود جمعی پدید نمی‌آید؛ بلکه چند وجود خاص خواهیم داشت که هر کدام از آنها، محدودیت‌های ویژه خود را دارند. صدرالمتألهین می‌نویسد:

مقصود از اینکه گفته می‌شود عقل، همه اشیا معقوله است، این نیست که آن اشیا، با وجود

انحای مختلفی از وجودات خارجی خاص به خود، یک مجتمع واحد گردند؛ چراکه چنین چیزی محال است... بلکه مقصود آن است که ممکن است همه ماهیات موجود در خارج با وجودات متعدد و متکثر به تکرار عددی، و موجود در عقل به وجودات متعدد به تعدد عقلی، به وجود واحد عقلی موجود گردند که جامع جمیع معانی با حفظ بساطت و وحدت باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۷؛ ج ۷، ص ۲۸۰-۲۸۱؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۹۸).

اثر اعلا و اشرف، به وزان وجود جمعی اعلا و اشرف

توضیح مهمی که هم می‌تواند روشنگری بحث را افزایش دهد و هم شبهه مربوط به اکملیت را برطرف کند، این است که وقتی گفته می‌شود وجود جمعی ماهیت، کامل‌تر از وجود خاص ماهیت است، این سخن بدین معنا نیست که همان آثار وجود خاص البته در یک درجه شدیدتر، در وجود جمعی وجود دارد؛ بلکه اکملیت وجود جمعی، مستلزم اکملیت آثار آن نیز خواهد بود؛ یعنی برای مثال، اگر جسم در وجود مادی، شاغل حیز و مکان است، لیکن وجود عقلی یا الهی جسم، این‌گونه نیست که به جهت اقواییت در وجود، شاغلیت قوی‌تر یا بیشتری داشته باشد؛ بلکه اساساً وجود عقلی جسم، شاغل فضا نیست و حتی کمالات جسم (توجه به مفهوم کمال، الزامی است) در آن وجود جمعی، به نحو قوی‌تری یافت می‌شود که تنزل یافته آن حقیقت، به جهت همین تنزل، دارای ویژگی شاغلیت فضا شده است. در مثال و تشبیهی دیگر، می‌توان گفت کسی که ملکه علم ریاضی را در اختیار دارد، همه کمالات کسی را که تعدادی مسئله ریاضی را می‌تواند حل کند، دارد و البته بیش از او، دارای کمال است؛ چراکه نسبت بین صاحب ملکه ریاضی و حل‌کننده چند مسئله ریاضی، نسبت کامل و ناقص است.

به عبارت دیگر، وجود خارجی مساوق با منشأ اثر بودن است؛ از همین روست که جسم در تحقق خارجی، شاغلیت فضا دارد و در تحقق ذهنی، فاقد چنین اثری است؛ چراکه جسم ذهنی، فقط مفهوم جسم است. پس می‌توان گفت محال است که جسم، وجود خارجی داشته باشد و اثر شاغلیت فضا را نداشته باشد. حال اگر وجود جمعی ماهیت نیز همان اثر شاغلیت را بروز دهد،

وجودی هم‌رتبه با وجودات خاص ماهیت جسم خواهد داشت و این سخن، خلاف فرض است؛ زیرا سخن درباره وجود جمعی است و اگر چنین شود، دیگر وجود جمعی اعلا و اشرف از وجودهای خاص نخواهد بود. پس کاملاً منطقی و قانونی است اگر گفته شود که وجود اعلا و اشرف، باید اثری اعلا و اشرف از خود بروز دهد، نه همان اثری را که وجود خاص ادنا از خود بروز داده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۳۶۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۲؛ ج ۹، ص ۶۱؛ همو، ۱۳۶۳، ب، ص ۵۹۶).

تحقق وجود جمعی و وجود خاص برای ماهیت واحد، مقتضای نظریه تشکیک در وجود

به هر حال آنچه صدرالمتألهین در بحث انحای وجود برای ماهیت واحد ارائه کرده است، سخنی بر خلاف گذشتگان بوده است؛ چراکه پیشینیان، اگر قایل به تحقق غیر از وجود خاص ماهیت و مقدم بر وجود خاص ماهیت می‌شدند، این دیدگاه را ملازم با اصالت ماهیت می‌دیدند؛ حال آنکه براساس نگاه صدرالمتألهین، تحقق مقدم بر وجود خاص، لزوماً مبتنی بر اصالت ماهیت نیست؛ بلکه این تحقق، می‌تواند براساس نحوه دیگری از وجود ماهیت که همان وجود جمعی ماهیت است، تبیین شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۶-۱۸۷).

اکنون با توجه به آنچه تاکنون ارائه شد، به بیانی صریح و دقیق و خالی از هرگونه مسامحه باید گفت که وجود مقدم بر وجود خاص ماهیتی مانند ماهیت انسان (یا همان وجود جمعی ماهیت انسان) حقیقتاً و بدون مسامحه، وجود انسان است؛ هرچند که محدودیت‌های حد تام انسان را ندارد؛ یعنی هرچند که این وجود، برتر از فرد انسان است، این امر موجب نمی‌شود که این وجود، وجود انسان نباشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۰۶).

حال با عنایت به نظریه تشکیک در وجود - که در آن، اعتقاد بر این است که حقیقت وجود، دارای مراتب متفاوتی است که از سویی، به هیولا منتهی می‌شود که ضعیف‌ترین مراتب وجود است و از سوی دیگر، به واجب‌الوجود متعالی می‌انجامد که افضل و اعلا رتبه هستی است و در میان این دو حاشیه وجود، مراتب متنوعی از وجود، موجودند که هرچه این مراتب، به بالاترین

مراتب نزدیک می‌شوند، شدت می‌یابند و هرچه به پایین‌ترین مراتب نزدیک می‌شوند، مبتلا به ضعف و نقص می‌گردند. می‌توان گفت که تمام ماهیات موجود در پست‌ترین مرحله هستی که مرحله وجودات مادی است، دارای فرد و وجود خاص خود هستند که تابع کمالات و محدودیت‌های مأخوذ در حد تام آن ماهیت است و همچنین این ماهیات، در این سلسله تشکیکی، دارای وجودات جمعی متعدد به میزان تعدد مراتب مافوق خود هستند. به عبارت دیگر، تمام مراتب تشکیکی وجود، برای مراتب مادون خود وجود جمعی به‌شمار می‌آیند؛ زیرا کمالات وجود مرتبه مادون را دارند و البته از نقایص آن وجود، مبرا هستند. پس می‌توان چنین تعبیر کرد که هر ماهیت موجود در عالم طبیعت، وجودی برتر در عالم مثال، عالم عقل و عالم الوهی دارد و هر ماهیتی که وجود مثالی دارد، حتماً وجود جمعی خود را در عالم عقل و عالم الوهی دارد و هر ماهیتی که وجود عقلی دارد، صد البته وجود برتری در عالم الوهی دارد. صدرالمتألهین در عبارتی صریح، برای جسم (که ترکیب ماده و صورت است) چهار نحوه وجودی معرفی می‌کند:

جسم دارای انحاء مختلفی از وجود است که در شرف و پستی و علو و دنو، تفاوت رتبه دارند؛ از ساحت طبیعی بودن تا ساحت عقلی بودن. پس ممکن است که در وجود، جسم الهی باشد که مانند نداشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۰۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲۴-۱۲۵).

البته نیازی به تکرار نیست و صرفاً برای اطمینان خاطر از جهت رفع بدفهمی در این‌گونه عبارات، باید تأکید کرد که تعبیر به «جسم الهی» بیان‌کننده جسمانی بودن خداوند نیست، بلکه سخن در وجود جمعی برای جسم در مرتبه الوهی است و نه فرد یا وجود خاص برای آن. لذا وجود جمعی الوهی جسم، نواقص مادی و ترکیبی را به همراه نخواهد داشت. اگر بدین نکته، توجه بسنده نشود، عبارات فوق بهانه خوبی برای این گمان باطل خواهند بود که پس خداوند نیز باید جسم داشته و در نتیجه، سه‌بعدی باشد و فضا را اشغال کند؛ چراکه گمان غلط کرده‌ایم که وجود جمعی، همان آثار وجود خاص را دارد؛ لیکن این گمان، به گونه کلی باطل است. اگر قرار بر این

بود که وجود جمعی، همان آثار وجود خاص را داشته باشد، همان وجود خاص می‌بود و در این صورت، وجود جمعی نمی‌بود و در این صورت، اعلا و اشرف نمی‌بود. لذا توجه شود که جسم، اگر شاغلیت فضا را از خود بروز دهد، همان وجود خاص است و وجودش، در مرتبه پایین است؛ اما اگر موجودی، مصداق برای جسم باشد و در عین حال، شاغلیت فضا را نداشته باشد، طبعاً وجود جمعی جسم به‌شمار می‌آید. چنین موجودی هرچند که جسم است، آثاری اعلا و اشرف از خود بروز می‌دهد. مرحوم حکیم زنوزی در این باره چنین می‌نگارد:

.... به مجرد اینکه معنایی از معانی و ماهیتی از ماهیات، موجود باشد به وجودی از وجودات و متحد شود با انیتی از انیات، لازم نمی‌آید که آن وجود، وجود خاص آن معنا و حقیقت مخصوصه آن ماهیت باشد... (مثلاً) وجود انسان وجود خاص نامی و حیوان نیست... (بلکه) وجودش، به اعتبار قوت و شدت، وجود جمعی آن معانی و ماهیات است به نحو اعلا و اشرف، و با وجود این، آن وجود وجود خاص آنها نیست. آثار آن وجود نیز جامع جمیع آثار آن معانی و ماهیات است به نحو اتم و اقوا و با وجود این، آثار آنها نیست (زنوزی، ۱۳۵۵، ص ۳۳۲).

بنابراین اگر وجود، اشرف و اعلا باشد، طبعاً آثار اعلا و اشرف نیز خواهد داشت. پس براساس نظریه تشکیک در وجود، هر مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی وجود، دربردارنده جمیع کمالات مرتبه مادون خود است و البته علاوه بر آن کمالات، کمالات دیگری نیز دارد که مرتبه مادون ندارد. همچنین همه کمالات این مرتبه، به نحو اعلا و اشرف در مرتبه مافوق آن هست؛ از این رو اگر وجود خاص یک ماهیت در یکی از مراتب تشکیکی وجود قرار داشته باشد، همه وجودات مافوق آن مرتبه، وجود جمعی این ماهیت به‌شمار می‌آیند و کمالات موجود در آن ماهیت را به علاوه کمالاتی که در این ماهیت یافت نمی‌شود، دارا هستند. برای مثال، وجود خاص ماهیتی که ده مرتبه دیگر را برتر از خود می‌بیند، درباره‌اش می‌توان گفت این ماهیت یک وجود خاص دارد و ده وجود جمعی طولی. البته این ده وجود، افراد این ماهیت نیستند، بلکه مصادیقی برای آن ماهیت به‌شمار خواهند آمد.

ارتباط حمل حقیقت و رقیقت با وجود جمعی

با توجه به تبیین ارائه شده در دو مقدمه اقسام حمل و اقسام وجود ماهیت، حال نوبت آن فرارسیده است که به تلفیقی بین این دو مقدمه دلالت شود. توضیح آنکه در حمل ماهیتی که به صورت بشرط لا لحاظ شده است (یعنی ماهیتی که هم دارایی‌ها و هم نداری‌های حدّ تام در آن اخذ شده)، اگر موضوع این قضیه، وجود خاص ماهیت باشد، این حمل، حمل شایع خواهد بود؛ مانند زمانی که می‌گوییم «زید انسان است»؛ چراکه واقعیت خارجی «زید» واجد کمالات و محدودیات مأخوذ در حدّ تامّ «انسان» است. بنابراین معنا و مفهوم «زید انسان است» دقیقاً این است که «زید انسان است» و «زید وجود عقلی نیست»، یا «زید خدا نیست».

اما اگر موضوع برای چنین محمولی، وجود جمعی ماهیت قرار گیرد، در این صورت، حمل شایع نخواهد بود؛ بلکه حمل حقیقت و رقیقت شکل خواهد گرفت؛ مانند «انسان درخت است». در این حمل، انسان، وجود جمعی، و نه وجود خاص، برای درخت به‌شمار می‌آید. این حمل که حمل نامأنوسی برای عرف عام است، حمل حقیقت و رقیقت است که در آن، محمول فقط بر حسب دارایی‌ها و کمالات و نه از حیث نقصان و فقر و نداری‌ها، بر موضوع حمل شده است و لذا محتوای این حمل، گزارش از این واقعیت است که موضوع، دارنده جنبه ثبوتی ماهیت محمول است و میرا از جهات نقص و محدودیات محمول است.

آیا نظریه مثل افلاطونی، تبیین دیگری از وجود جمعی است؟

مسئله بسیار مهمی که باید بدان پردازیم، ارتباط نظریه معروف مثل افلاطونی با نظریه وجود جمعی و حمل ماهیت بشرط لا بر وجود جمعی است. آیا توجهی که صدرالمتألهین به نظریه وجود جمعی و به‌طور کلی، اقسام وجود ماهیت کرده است، تبیین و توضیح دیگری از نظریه مثل افلاطونی است یا خیر؟ برای موشکافی در این باره، نیازمند بررسی دقیق نظریه مثال‌های افلاطونی هستیم.

سابقه نظریه مُثُل افلاطونی نزد حکمای اسلامی

ابن‌سینا این نظریه را به افلاطون و سقراط نسبت می‌دهد و با اختلاف اندکی، سایر حکمای یونانی را نیز در این نظریه، شریک می‌پندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱۰). از دیدگاه صدرالمتألهین فلاسفه متقدم از راه شهود و تجرد از ابدان، به وجود مُثُل پی برده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۴۴۷).

در بین حکمای اسلامی نسبت به نظریه مُثُل اختلاف نظر گسترده‌ای دیده می‌شود. با توجه به رویکرد معلم ثانی در مسئله مثال‌های عقلی، می‌توان وی را از منکران این نظریه انگاشت. وی در حقیقت، توجیه‌کننده این نظریه در راستای دیدگاه حکمای مشاء در باب علم الهی است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰۶-۱۰۷). ابن‌سینا در برخی از کتب خود به مُثُل پرداخته و آن را به انتقاد گرفته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، فصل دوم و سوم؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۳۷۰). وی مُثُل افلاطونی را به کلی طبیعی یا ماهیت لایبشرط تفسیر می‌کند. از دیدگاه او قایلان به مُثُل، معتقدند که هر موجودی از حقیقتی حسی و مادی برخوردار است که دچار تغییر و دگرگونی می‌شود و نیز یک واقعیت غیرحسی و غیرمادی دارد که از قرار و دوام برخوردار است و از آن، تعبیر به مثال می‌کنند.

به اختصار نقد ابن‌سینا بر این نظریه این است که معتقدان نظریه مُثُل، دچار خلط بین مفهوم و مصداق شده‌اند. به عبارت دیگر، تجریدی که عمل ذهن است و ذهن بدین طریق، مفهوم کلی می‌سازد، به دنیای خارج نسبت داده شده و تجرد ذهنی از عوارض و غواشی، با تجرد خارجی اشتباه گرفته شده است (همان، ص ۳۱۴؛ ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۷-۴۸).

یکی از حامیان نظریه مُثُل، سهروردی است که این نظریه در ساختار فلسفی اش، تأثیر ویژه‌ای دارد. به اعتقاد سهروردی، هر نوعی از انواع بسیط و مرکب، نظیر به نظیر خود در عالم عقل، دارای یک فرد عقلی و مجرد از ماده است که صاحب و رب آن نوع تلقی می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۷-۶۸؛ ج ۲، ص ۹۲). صدرالمتألهین پس از توضیح مفصل دیدگاه شیخ اشراق، ابتدا دیدگاه شیخ را تحسین و آن را در نهایت زیبایی و لطافت، معرفی می‌کند؛ لیکن در ادامه به نکاتی

مقایسه نظریه مثال افلاطونی و نظریه وجود جمعی از دیدگاه صدرالمتألهین □ ۷۷

می‌پردازد که نشان‌دهنده نقصان طرح شیخ شهید است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۵۹). وی خود را تنها فیلسوف مسلمانی می‌داند که لایق درک نظریه مثل افلاطون شده است (صدرالمتألهین، چ سنگی، ص ۳۷۵، ۲۵۱).

مؤلفه‌های دخیل در تفسیر صدرالمتألهین

الف) همسنخی و حقیقت یکسان مثل و سایر افراد انواع جسمانی

به اعتقاد صدرالمتألهین، مثال و نوع جسمانی از یک ماهیت و حقیقت برخوردارند و اختلاف بین وجود مثالی عقلی و افراد مادی، صرفاً در تفاضل ماهوی آنهاست. از این رو، بدون هیچ مسامحه‌ای می‌توان چنین تعبیر کرد که یک نوع، می‌تواند دارای دو مرتبه ماهوی باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۹۱).

شایسته است که کلام فیلسوفان را بر این محمل حمل کنیم که برای هر نوع از انواع جسمانی، یک فرد کامل تام در عالم ابداع وجود دارد... فرد ابداعی به جهت تام بودن و کامل بودن، نه احتیاج به ماده دارد و نه احتیاج به محلی دارد که بدان تعلق یابد؛ برخلاف افراد مادی این نوع که به جهت ضعف و نقص، محتاج ماده در ذات یا در فعل اند و تو دانستی که اختلاف افراد یک نوع واحد به لحاظ کمال و نقص، ممکن است (همان، ج ۲، ص ۶۲).

صدرالمتألهین تفسیر کلمه «خزاین» را در بیان نورانی آیه شریفه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱) بر همین مثال‌های عقلی تطبیق می‌کند و می‌نویسد: آن «خزاین» صورت‌های مفارق و مثال‌های عقلی موجود نزد خداوند برای این انواع حسی طبیعی هستند؛ چراکه برای هر نوع طبیعی، صورتی مفارق از مواد وجود دارد؛ آنچنان‌که افلاطون و سابقین بر وی معتقد بودند؛ و وجود آن صورت‌ها در این عالم به قدرت الهی، نزول آن صورت‌های عقلی در عالم تقدیر و مساحت از عالم تدبیر و حکمت است... (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ب، ص ۴۱۸).

ب) ارتباط علی و معلولی بین افراد مادی نوع و فرد عقلی آن

نوع ارتباط بین مثال عقلی و نوع جسمانی، از نقاط مهم مبحث نظریه مُثُل است. چهار نوع تعبیر متفاوت در کلام صدرالمتألهین درباره نحوه ارتباط بین مثال و افراد مادی نوعی جسمانی وجود دارد. برخی تعبیرات صدرالمتألهین نشان‌دهنده آن است که افراد مادی، معلول مثال عقلی هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۹۱). در برخی دیگر از عبارات نیز وی تعبیرات «سایه» و «ظاهر» را درباره افراد مادی به کار می‌گیرد و با عبارات «صاحب سایه» و «باطن» از مثال عقلی یاد می‌کند: به تحقیق برای هر طبیعت حسی فلکی یا عنصری، طبیعت دیگری در عالم الهی وجود دارد که همان مثال‌های الهی و صورت‌های مفارق‌اند... آنها حقیقت‌های اصیلی هستند که نسبت آنها به این صورت‌های حسی متجدد و دائر، نسبت اصل به مثال و شیخ است. منشأ این ارتباط، این است که آنها فاعل و غایت و صورت این امور متجدد حسی به‌شمار می‌آیند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۰۲؛ همو، ۱۳۶۳ ب، ص ۴۲۴ و ۴۴۷).

در این عبارت، هم نسبت علت و معلولی و هم رابطه سایه و صاحب سایه مطرح شده است. البته این دو عبارت و این دو گونه تعبیر، نه تنها متخالف و متضاد نیستند، لازمه یکدیگر به‌شمار می‌آیند؛ زیرا پرواضح است که رابطه معلول نسبت به علتش، طبعاً رابطه ظل و ذی ظل خواهد بود. در گونه سوم از عبارات صدرالمتألهین، رابطه صورت‌های جزئی حسی و صورت کلی عقلی که همان خزاین الهی هستند با تعبیر «اندراج» توضیح داده می‌شود: خزاین همان حقایق کلی عقلی‌اند و برای هر کدام از آنها، رقایق جزئی موجودی است... پس حقایق کلی نزد خداوند موجودند و این رقایق حسی، به نحو اندراج و تبعیت، موجودند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲۶-۱۲۷).

وی همچنین در بیانی متفاوت باهمه بیانات یادشده رابطه مثال‌های عقلی و موجودات حسی را رابطه متغیر و غایت معرفی می‌کند: «این صورت‌های حسی و وجودات متکون فسادپذیر، به آن وجودات عقلی رجوع می‌کنند و به سوی آنها صیوررت می‌یابند و با آنها متحد می‌شوند» (همان، ج ۵، ص ۲۱۶). بنابراین باتوجه به عبارات مزبور می‌توان گفت صدرالمتألهین معتقد است که صورت‌های عقلی افلاطونی، هم علت، و هم ذی ظل، هم مندرج‌فیه و هم غایت برای موجودات حسی مادی به‌شمار می‌آیند.

ج) رابطه مثال‌های افلاطونی و حضرت حق تعالی

از دیدگاه صدرالمتألهین، مثال‌های عقلی از مقام عنداللهی برخوردارند. به عبارت دیگر، مثال‌های عقلی، حقایق کلی و عقلی‌اند که در صقع ذات ربوبی، و به وجود حق تعالی موجودند؛ یعنی وجودی خارج از ذات ربوبی ندارند و موجودی خارج از واجب تعالی نیستند:

قضا عبارت است از وجود همهٔ جمیع موجودات با حقایق کلی و صورت‌های عقلی در عالم عقلی با موجودیت ابداعی. این وجودات، موجود در صقع ذات ربوبی‌اند و نمی‌توان آنها را از عالم به معنای ماسوای خداوند دانست؛ بلکه آنها از لوازم ذات الهی بوده، از امور مجعوله نیستند. آنها خزاین الهی‌اند که سرآپرده‌های نورانی و پرتوهای جمال و جلال الهی هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۴۸؛ همو، ۱۳۶۳ ب، ص ۱۱۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۱۵).

ابتنای نظریهٔ مُثُل افلاطونی بر تشکیک در ماهیت

اکنون به بررسی مسئلهٔ مهمی می‌پردازیم که به مبنای نظریهٔ مثال‌های افلاطونی اشاره می‌کند و آن مسئله این است که آیا نظریهٔ مثال‌های افلاطونی براساس اصالت وجود و تشکیک در وجود نیز تبیین‌پذیر است یا صرفاً براساس تشکیک در ماهیت، قابل دفاع است؟

منشأ این تردید این است که در تبیین نظریهٔ مثال افلاطونی، بر استفاده از عنوان «فرد» برای مثال عقلی تأکید شده است؛ چراکه گفته می‌شود مثال عقلی، فرد عقلی برای نوع جسمانی است. به عبارت دیگر ما در نظریهٔ مُثُل، با ماهیتی روبه‌رویم که فردی مادی و فردی عقلی دارد و حد تام ماهیت مزبور، هر دو فرد مادی و عقلی را به عنوان «فرد» و «وجود خاص» شامل شده است:

شایسته است که کلام فیلسوفان را بر این محمل حمل کنیم که برای هر نوع از انواع جسمانی، یک فرد کامل تام در عالم ابداع وجود دارد که آن فرد، اصل و مبدأ برای افراد مادی است و سایر افراد نوع، فرع و معلول و اثر آن اصل هستند. فرد ابداعی به جهت تام بودن و کامل بودن، نه احتیاج به ماده دارد و نه احتیاج به محلی دارد که بدان، تعلق یابد؛ برخلاف افراد مادی این نوع که

به جهت ضعف و نقص، محتاج ماده در ذات یا در فعل هستند و تو دانستی که اختلاف افراد یک نوع واحد به لحاظ کمال و نقص، ممکن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۶۲).

لازمه این سخن آن است که فرد عقلی و فرد مادی، هر دو دارنده همه کمالات ثبوتی مأخوذ در ماهیت مفروض باشند و البته هر دو فرد عقلی و مادی، محدود به محدودیت مأخوذ در حد تام ماهیت مزبورند - آن‌گونه که مقتضای فرد بودن و وجود خاص بودن است. بر این اساس، در مورد ماهیت انسانی، اگر بگوییم که این ماهیت، یک فرد انسانی مادی و یک فرد انسانی عقلی دارد، در واقع چنین گفته‌ایم که هم فرد مادی انسان و هم فرد عقلی انسان، هر دو فقط حیوانیت و ناطقیّت دارند و البته هر دو، محدود به همین ویژگی‌هایند. حال بزنگاه اصلی این تبیین، خود را بروز می‌دهد و آن اینکه با توجه به اشتراک فرد مادی و فرد عقلی در مأخوذات ثبوتی و عدمی ماهیت و حد تام، برتری وجود عقلی نسبت به وجود مادی - که به‌ناچار باید به لحاظ تغایر بین عقلی و مادی بودن، پیگیر منشأ این برتری باشیم - بر چه عاملی استوار است؟ چاره‌ای نیست مگر اینکه گفته شود که همان عامل اشتراک، عامل تمایز بین فرد عقلی و مادی و ملاک برتری فرد عقلی از فرد مادی است. توضیح اینکه اگر ما می‌توانستیم بگوییم که فرد عقلی، کمالی ثبوتی و فارغ از کمالات مأخوذ در حد تام و ماهیت مفروض دارد، در آن صورت، کمال غیرمأخوذ در حد تام ماهیت، ملاک و معیار مفارقت و برتری وجود عقلی از وجود مادی می‌بود؛ لیکن از آنجاکه فرض، بر آن است که کمالات موجود در فرد عقلی و کمالات موجود در فرد مادی (به مقتضای عنوان فرد بودن) بی‌کم‌وبیش همان کمالات مأخوذ در حد تام است، دیگر نمی‌توان به وجود کمالی افزون بر کمالات موجود در فرد مادی که موجود در فرد عقلی باشد، اذعان کرد. از این‌رو تنها راه چاره برای تبیین برتری فرد عقلی از فرد مادی، بهره‌مندی شدیدتر یا قوی‌تر یا اولای فرد عقلی از کمالات ماهیت نسبت به فرد مادی است. پس بر این اساس، ویژگی ماهوی مورد اشتراک، همچنین عامل امتیاز افراد ماهیت نیز خواهد بود و این سخن، چیزی غیر از نظریه تشکیک در ماهیت نیست. خود صدرالمتألهین در مقام پاسخ به اشکالات ابن‌سینا بر نظریه مُثُل، اشکالات وی را به خاطر نپذیرفتن نظریه تشکیک ماهیت می‌داند:

خلاصه استدلال اول ابن سینا این است که حقیقت واحدی که دارای تعریف حدی واحد و ماهیت واحد است، ممکن نیست افرادش در تجرد از جسم و جسمانی بودن و در بی نیازی و نیازمندی به ماده و معقول بودن و محسوس بودن متفاوت باشند. این سخن شیخ، در ماهیات متواطی، سخن صحیحی است، ولی در ماهیات مشکک، صحیح نیست. از سوی دیگر، صدق این نقد، متوقف بر آن است که ذات یا ذاتی، در حقیقت و ماهیتش دچار تفاوت نمی شود؛ حال آنکه سخن در این باره گذشت. چگونه می توان چنین سخن گفت در حالی که در این موقعیت، همین نکته (یعنی تشکیک و عدم تشکیک در ذاتیات ماهیت) مسئله اول است و ساختار این مباحث، براساس همین دیدگاه است و بسیاری از قواعد سابقین، مبتنی بر ممکن دانستن این امر است که حقیقت واحد، ذاتاً کامل و غنی و ذاتاً ناقص و محتاج باشد، بدون دخالت عامل دیگری که بین ذاتش و غنا و یا احتیاجش، واسطه گردد؛ بلکه فرد غنی از آن حقیقت، ذاتش غنی است و فرد محتاج از آن حقیقت، ذاتش فقیر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۷۴).

اصرار صدرالمتألهین بر پذیرش نظریه مثل که بدان اشاره رفت، با توجه به لازم واضح آن (تشکیک ماهیت) و التفات صدرالمتألهین به این لازم، ما را بدین امر رهنمون می کند که نظریه تشکیک ماهیت، مورد انکار صدرالمتألهین نیست. هرچند وی عباراتی در نفی تشکیک ماهوی دارد، در جمع بندی نهایی همه عبارات او در این باره می توان به این نتیجه رسید که وی تشکیک در ماهیت را به نحو بالذات، نفی و به نحو بالتبع (یعنی به تابعیت تشکیک در وجود) تصدیق می کند. او به این تابعیت تصریح می کند و می نویسد:

و اما سخن تفصیلی درباره مباحث تشکیک، در اسفار ارائه شده است و ما در آنجا، اعتقاد به شدیدتر بودن به حسب ماهیت و معنا را ترجیح داده ایم؛ لیکن اکنون می گوئیم که این تفاوت مانند تفاوت به اقدمیت، به نحوه های وجودات بازمی گردد. برای وجود، اطوار مختلفی است و معانی و ماهیات، تابع اطوار وجودند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۳۵).

بازگشت به پرسش اصلی

با توجه دقیق به آنچه در توضیح وجود جمعی و مثال‌های نوری ارائه شد، داوری درباره ارتباط بین وجود جمعی و مثال‌های افلاطونی دشوار نیست. همان‌گونه که گذشت، وجود جمعی، همواره کمالاتی بیش از کمالات وجود خاص ماهیت دارد. برای مثال، وجود خاص ماهیت سنگ، فقط کمالات جوهر بودن، سه‌بعدی بودن و صلب بودن را دارد و کمال ایجابی دیگری را دارا نیست؛ اما وجود جمعی ماهیت سنگ (که وجود خاص ماهیت درخت است) به همراه کمالات مزبور، کمالاتی از قبیل علم حسی و علم عقلی را نیز دارد. پس وجود جمعی، بهره‌مند از کمالاتی بیش از کمالات مأخوذ در حد تام ماهیت است و لذا نمی‌توان از وجود جمعی تعبیر به فرد کرد. به عبارت دیگر، در این نحوه از تحقق ماهیت، با مصداقی روبه‌رویم که دارای کمالات وجودی آن ماهیت است، لیکن محدود به حدود آن ماهیت نیست؛ به دیگر سخن، فقط به لحاظ وجدانی، تابع ماهیت است نه به لحاظ فقدانی. از این رو حد تام ماهیت، فقط به همین لحاظ بر آن، صدق می‌کند نه به لحاظ محدودیت مأخوذ در آن حد. این در حالی است که در مثال افلاطونی حقیقتاً فرد دیگری برای ماهیت جسمانی که در عالم غیر جسمانی و عقلی موجود است، تصویر می‌شود که به لحاظ فردیت برای ماهیت، همانند فرد مادی، محدود به کمالات و محدودیات مأخوذ در حد تام ماهیت است. با توجه به این نکته،

- فرق‌های موجود بین مثال افلاطونی و وجود جمعی، به بیان ذیل قابل شمارش است:
۱. وجود جمعی، فرد برای ماهیت وجود خاص نیست؛ برخلاف مثال افلاطونی که فردی برای ماهیت جسمانی است؛
 ۲. نظریه وجود جمعی، مبتنی بر تشکیک در وجود است؛ ولی نظریه مثال افلاطونی، مبتنی بر تشکیک در ماهیت است؛
 ۳. وجود جمعی، کمالاتی بیش از کمالات مأخوذ در حد تام وجود خاص دارد؛ برخلاف مثال عقلی که فقط دارای کمالات مأخوذ در حد تام است؛
 ۴. حمل ماهیت بر وجود جمعی، حمل حقیقت و رقیقت است؛ ولی حمل ماهیت بر مثال افلاطونی، حمل شایع است؛ زیرا دارای ملاک حمل شایع است؛
 ۵. وجود جمعی، به هر مرتبه‌ای که به لحاظ وجودی، قوی‌تر از مرتبه پایین‌تر باشد، قابل تطبیق است. برای مثال، وجود درخت، وجود جمعی برای ماهیت سنگ است؛ هر چند که هر دو، وجودات

جسمانی‌اند، ولی به جهت اینکه درخت، کمالات سنگ را دارد و افزون بر آن، کمالاتی دیگر نیز دارد، پس وجود جمعی سنگ به‌شمار می‌آید. در مقابل، مثال افلاطونی صرفاً به تبیین تحقق فرد عقلی برای ماهیت دارای فرد جسمانی می‌پردازد و افراد دیگر از قبیل فرد مثالی و غیر آن را شامل نمی‌شود؛ ۶. نظریه وجود جمعی، بر حضرت الوهی و مقام حق تعالی نیز صدق می‌کند؛ ولی نظریه مثل چنین شمولی ندارد. توضیح آنکه چون نظریه وجود جمعی، مبتنی بر تشکیک در وجود است، لذا تمام مراتب وجود اعم از مرتبه مثال و عقل و اعلی‌المراتب، وجود جمعی برای مرتبه مادون خود خواهند بود؛ ولی نظریه مثال‌های افلاطونی، از آنجاکه مبتنی بر تشکیک در ماهیت است، فقط در امور دارای ماهیت، قابل صدق است؛ و از آنجاکه خداوند تعالی، دارای ماهیت نیست (به نظر رایج و مرسوم) پس نمی‌تواند فرد برای ماهیت دارای فرد جسمانی به‌شمار آید. اساساً نظریه وجود جمعی برای تبیین کیفیت ارتباط مراتب تشکیکی بین مراتب مختلف وجود ارائه شده است و لذا هر مرتبه قوی، نسبت به مرتبه ضعیف، وجود جمعی آن مرتبه ضعیف به‌شمار آمده است؛ ولی دغدغه حکیم و فیلسوف در ارائه نظریه مثل افلاطونی، اشاره به تحقق فرد عقلی برای ماهیاتی است که ما با افراد جسمانی آن در عالم مادی روبه‌رویم.

نتیجه‌گیری

نظریه وجود جمعی، تبیین دقیق‌تر و جامع‌تر از هستی و جهان نسبت به نظریه مثال‌های افلاطونی است؛ چراکه نظریه مثل افلاطون، صرفاً متمرکز بر یافتن «فرد» عقلی برای انواع جسمانی است. فارغ از مشکل تشکیک در ماهیت، این نظریه در تبیین افراد مثالی به‌معنای افراد برزخی و یا فرد الهی برای انواع جسمانی ناتوان است. این ضعف بدین جهت است که اساساً در فلسفه‌های پیشین، عالم مثال، به‌منزله عالم واسطه بین عالم عقل و عالم جسمانی، تعریف نشده بود. لذا ذهن فیلسوفان، صرفاً متوجه دو عالم عقل و طبیعت بوده و از این رهگذر، ایشان به تناظر بین این عوالم پرداخته‌اند؛ لیکن با شکوفایی فلسفه اسلامی در حکمت متعالیه و پردازش نظریه اصالت و تشکیک وجود، تبیین دقیق‌تری به نام نظریه وجود جمعی ارائه شده است. به نظر می‌رسد می‌توان پیشنهادهایی را بدین شرح در راستای بسط نظریه وجود جمعی بررسی کرد:

۱. تبیین تطابق عوالم؛ ۲. تبیین واقعه علم براساس وجود جمعی.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبداللّه (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم، بیدار.
- (۱۴۰۴ق)، *الشفاء، الالهيات*، تصحيح سعيد زائد، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی.
- زنوزی، ملّا عبداللّه (۱۳۵۵)، *لمعات الهیه*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات*، ج ۱ (التلویحات)، تصحيح هانری کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، ج ۲ (حکمة الاشراق)، تصحيح و مقدمه هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۶۰ الف)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحيح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- (۱۳۶۰ ب)، *اسرار الآیات*، تصحيح محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- (۱۳۶۲)، *اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة*، تهران، آگاه.
- (۱۳۶۳ الف)، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، تهران، طهوری.
- (۱۳۶۳ ب)، *مفاتیح الغیب*، تصحيح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۸۲)، *تعلیقه بر الهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۷)، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، تصحيح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- (چاپ سنگی)، *تعلیقه بر حکمة الاشراق*.
- (۱۳۶۶)، *شرح اصول الکافی*، تصحيح محمد خواجهی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحيح و تحقیق محمد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۰)، *نهایة الحکمة*، تصحيح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تهران، الزهرا.