

## رابطه عالم مثال و عالم طبیعت

### از دیدگاه علامه طباطبایی و شیخ اشراق\*

- جواد پارسایی<sup>۱</sup>
- احمد شه‌گلی<sup>۲</sup>

#### چکیده

بحث از رابطه عالم مثال و عالم طبیعت، یکی از مسائل مهم فلسفه اسلامی است. شیخ اشراق در رد نظریه مشاییان در مورد مادی بودن صور خیالی و برای تبیین برخی دیگر از مسائل فلسفه خود، نظریه عالم مثال را طرح کرده است. علامه طباطبایی نیز از جمله فلاسفه معاصر است که نظریات قابل توجهی در مورد عالم مثال و رابطه آن با عالم طبیعت بیان نموده است. در این نوشتار، ابتدا دیدگاه دو فیلسوف در مورد عوالم هستی و ادله آن‌ها در اثبات عالم مثال تبیین شده است. آنگاه به تحلیل رابطه عالم مثال و عالم طبیعت در محورهای همچون نظریه خیال و ابصار، صور موجود در آینه و اطلاع از امور غیبی در نظر شیخ اشراق، و محورهای همچون رابطه طولی و تشکیکی عوالم، علیت عالم مثال نسبت به عالم طبیعت، وجود کمالات عالم طبیعت در عالم مثال و تبیین

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۸.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (نویسنده مسئول) (ja.parsaee@gmail.com).
۲. عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (shahgoliaahmad@gmail.com).

رؤیاهای صادقه و کیفیت ادراک حسی از نظر علامه طباطبایی پرداخته شده و در پایان، مطالبی در مورد نقاط مشترک و متمایز دیدگاه‌های این دو فیلسوف و چالش‌های هر دیدگاه بیان شده است.

**واژگان کلیدی:** عالم مثال، عالم طبیعت، علامه طباطبایی، شیخ اشراق.

## ۱. مقدمه

از جمله مباحث هستی‌شناسی در فلسفه اسلامی، بحث از عوالم و مراتب هستی است. عالم ماده، عالم مثال و عالم عقول مجرده، از جمله عوالمی هستند که فلاسفه در تبیین صدور کثرت از خداوند و دیگر مسائل فلسفی به تبیین این عوالم پرداخته‌اند. اینکه عالمی به نام عالم مثال وجود دارد یا نه، مورد نزاع فلاسفه نامدار مسلمان بوده است. حکمای مشایی همچون فارابی، ابن سینا، میرداماد و اتباع ایشان، منکر چنین عالمی هستند. در مقابل، اشراقیان، صدرالمتألهین و فلاسفه پیرو حکمت صدرایی قائل به وجود عالم مثال هستند.

با مراجعه به آثار فلاسفه مسلمان مشخص می‌شود که فلاسفه برای عالم مثال، عناوین دیگری همچون عالم اشباح مجرده، صور معلقه، عالم خیال منفصل و عالم برزخ به کار برده‌اند. همچنین باید توجه داشت که عالم مثال، غیر از مُثُل معلقه افلاطونی است و معادل مُثُل افلاطونی در فرهنگ فلسفه اسلامی، عقول عرضی یا همان ارباب‌الانواع است.

از جمله مباحثی که در میان آراء فلاسفه قائل به عالم مثال قابل طرح است، بحث از رابطه عالم مثال و عالم طبیعت است. در این میان، حداقل سه فرض برای رابطه عالم مثال و عالم طبیعت متصور است؛ فرض اول اینکه رابطه بین عالم مثال و عالم طبیعت به نحو تباین است و هیچ گونه ارتباط و اشتراکی بین این دو عالم وجود ندارد. فرض دوم اینکه عالم طبیعت و عالم مثال در عرض یکدیگر وجود دارند و اشتراکاتی بین موجودات مثالی و مادی وجود دارد. فرض سوم اینکه بین عالم مثال و عالم طبیعت رابطه علی وجود دارد. در بین حکمایی که قائل به عالم مثال هستند، کسی قائل به فرض اول نیست. شیخ اشراق از جمله فلاسفه‌ای است که قائل به فرض دوم است و

ملاصدرا و پیروانش از جمله علامه طباطبائی، قائل به فرض سوم هستند. اگرچه ملاصدرا و علامه طباطبائی رابطه طولی و علی برای عالم مثال و عالم طبیعت قائل هستند، اما علامه طباطبائی به صورت مفصل تر به تبیین رابطه بین عالم مثال و عالم طبیعت پرداخته است. از این رو در این نوشتار، به تبیین رابطه عالم طبیعت و عالم مثال از دیدگاه علامه طباطبائی و شیخ اشراق پرداخته شده است.

## ۲. عوالم هستی

شیخ اشراق عوالم را به چهار مرتبه انوار قاهره، انوار مدبره، برازخ و صور معلقه تقسیم کرده است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۳۲).

قطب‌الدین شیرازی شارح کتاب *حکمة الاشراق* در توضیح مراد بیان کرده که عالم چهار مرتبه دارد که مرتبه اول عالم عقول است، مرتبه دوم عالم نفوس مدبره فلکی و انسانی است و عالم سوم عالم حس است که شامل افلاک و عنصریات می‌شود و مرتبه چهارم عالم صور معلقه یا همان عالم مثال است (۱۳۸۳: ۴۹۱).

علامه طباطبائی سه مرتبه کلی برای هستی برشمرده است. بر این اساس، عوالم کلی وجود سه مرتبه است که بالاترین مرتبه آن، عالم عقول مجرده است و موجودات این عالم، مجرد از ماده و آثار آن، همچون شکل، مقدار و وضع هستند. مرتبه دیگر، عالم مثال یا خیال منفصل است که مجرد از ماده است، اما برخی از آثار ماده مثل شکل، مقدار و جهت را دارد. نازل‌ترین مرتبه وجود، عالم ماده یا طبیعت است که موجودات آن دارای خصوصیتی همچون، نقص، زوال، تجزیه‌پذیری و فنا و حرکت هستند (بی‌تا(ب): ۳۱۴).

نتیجه اینکه شیخ اشراق و علامه طباطبائی هر دو برای هستی، عوالم و مراتبی قائل هستند؛ با این تفاوت که شیخ اشراق، قائل به چهار مرتبه عقول مجرده، نفوس فلکی و انسانی، عالم مثال و عالم حس است، اما علامه طباطبائی عالم را به سه مرتبه عالم عقول، عالم مثال و عالم طبیعت تقسیم کرده و عالم نفوس فلکی و انسانی را به عنوان عالمی مستقل پذیرفته است. در نگاه علامه، نفوس فلکی امری اثبات‌شده نیست و نفوس انسانی نیز یا در مرتبه عقل قرار دارد یا در مرتبه مثال، و در هر دو صورت، جدای

از عوالم ذکر شده نیست. نکته دیگر اینکه معیار تقسیم‌بندی شیخ اشراق با مبنای علامه در حکمت متعالیه، در تقسیم‌بندی عوالم تفاوت دارد. علامه بر اساس اصالت وجود، نگاه وجودی به عوالم دارد و شیخ اشراق نگاه نوری دارد و بر اساس نور و ظلمت عوالم را تقسیم می‌کند.

### ۳. اثبات عالم مثال

طرح نظریه عالم مثال از سوی شیخ اشراق، ریشه در بحث مادی یا مجرد بودن صور خیالی دارد. از نظر ابن سینا، همه ادراکات جزئی از جمله صور خیالی، مادی و منطبع در مغز هستند و بر مادی بودن ادراکات خیالی، ادله‌ای اقامه کرده است (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۲۶۰-۲۶۵). شیخ اشراق برای رد دیدگاه ابن سینا و اثبات مجرد صور خیالی، نظریه عالم مثال را مطرح کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۲۱۲). از نظر شیخ اشراق، صورت‌های آینه و خیالی، منطبع در مغز نیستند و محل و مکان مادی برای آن‌ها وجود ندارد، بلکه این صورت‌ها در عالم مثال و قائم به خود هستند و آینه و قوه خیال، مظاهر آن وجودهای مثالی هستند.

قطب‌الدین شیرازی دلیل شیخ اشراق بر اثبات عالم مثال را چنین توضیح می‌دهد که صور خیالی در مغز وجود ندارند، به جهت امتناع انطباع کبیر در صغیر؛ و در خارج نیز موجود نیستند، زیرا در این صورت، هر شخصی سلیم‌الحسی باید آن‌ها را می‌دید. همچنین این صور، عدم محض نیز نمی‌باشند، چرا که بر فرض عدمی بودن، دیگر قابل تصور نبودند و هیچ کدام از دیگری متمایز نمی‌شدند و احکام مختلف بر آن‌ها قابل حمل نبود. نتیجه اینکه صور خیالی موجود هستند و در عالمی بین عالم عقول و عالم طبیعت قرار دارند که آن را عالم مثال یا خیال متصل نامیده‌اند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۰).

راه دیگر شیخ اشراق برای اثبات عالم مثال، از طریق کشف و شهودهای خود (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۳۲) و همچنین توانایی برخی از حکما و عرفا بر ایجاد صورت‌های مثالی قائم به خود است و شیخ اشراق از این‌ها نتیجه می‌گیرد که غیر از عالم طبیعت، عالم دیگری وجود دارد که مثل معلقه و ملائکه مدبره نیز در آنجا هستند:

«ولإخوان التجريد مقام خاصّ فيه يقدرّون على إيجاد مثل قائمة على أيّ صورة أرادوا، وذلك هو ما يسمّى مقام "كن" ومن رأى ذلك المقام، تيقّن وجود عالم آخر غير عالم البرازخ، فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة» (همو، ۱۳۷۵: ۲۴۲-۲۴۳).

علامه طباطبایی در آثار خود به طور مستقل، دلیلی بر اثبات عالم مثال ذکر نکرده است؛ اما در بحث افاضه کننده صور عقلی، برهانی را اقامه نموده که این برهان را در صور جزئیّه و اثبات موجود مثالی نیز جاری دانسته است:

«ونظير البيان السابق الجارى فى الصور العلمیة الكلّیة، یجرى فى الصور العلمیة الجزئیة ویتبین به أنّ مفیض الصور العلمیة الجزئیة، جوهر مفارق مثالیّ فيه جمیع الصور الجزئیة على نحو العلم الإجمالیّ، تتحد به النفس على قدر ما لها من الاستعداد، فیفیض علیها الصور المناسبة» (طباطبایی، بی تا(ب): ۲۴۹).

بیان برهان مورد نظر علامه چنین است که صور علمیه خیالی، مجرد از ماده و نیازمند افاضه کننده هستند. این افاضه کننده یا خود نفس است که از یک سو آن را ایجاد می کند و از سوی دیگر آن را می پذیرد و یا امری خارج از نفس است. اگر افاضه کننده خود نفس باشد، وحدت فاعل و قابل لازم می آید؛ در حالی که چنین امری در مورد نفس محال است. اگر امر مادی دیگری مفیض صور بر نفس باشد، لازم می آید که وجود ضعیف تر، فاعل وجود شدیدتر باشد که امری محال است. همچنین تأثیرگذاری فاعل مادی، مشروط به وضع و محاذات است؛ در حالی که امور مجرد (صور خیالی) وضع و محاذات مادی ندارند. بنابراین افاضه کننده صور خیالی، موجود مجرد مثالی است که همه این صور به صورت اجمالی در آن وجود دارد و زمانی که نفس استعداد خاصی پیدا می کند، آن موجود مثالی، صور خیالی را بر نفس افاضه می کند.

بنابراین از نظر علامه طباطبایی وجود عالم مثال، امری مسلم و قطعی است:  
«از دیگر مطالب اثبات شده آنکه عالم مثال همچون برزخی است میان عقل مجرد و موجودات مادی. بنابراین عالم مثال، موجودی است که ماده نیست، لکن بعضی لوازم ماده همچون مقدار، شکل و عرض فعلی را داراست» (۱۳۸۸ الف: ۸۴).

علامه طباطبایی مؤیداتی دینی بر وجود این عالم ذکر نموده است. ایشان در ذیل آیه

﴿وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَضْبًا﴾ (کهف / ۷۹) می نویسد:

«و مراد از برزخ، عالم قبر است که عالم مثال باشد و مردم در آن عالم که بعد از مرگ است، زندگی می کنند تا قیامت برسد. این، آن معنایی است که سیاق آیه و آیاتی دیگر و روایات بسیار از طرق شیعه از رسول خدا ﷺ و ائمه اهل بیت علیهم السلام و نیز از طرق اهل سنت بر آن دلالت دارد» (۱۳۷۴: ۹۷/۱۵).

علامه طباطبایی در جای دیگر نیز می نویسد:

«درباره وجود دو عالم که واسطه بین عالم اسماء و عالم ماده اند، یعنی عالم تجرد و تام و عالم مثال، نیز آیات و روایات فراوانی وجود دارد، ولی بسیاری از آنها در مورد عود و بازگشت می باشد، یعنی برزخ و پس از آن...» (۱۳۸۸ الف: ۱۶۳).

شهید مطهری در ذیل کلام علامه طباطبایی در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، استدلال دیگری بر اثبات وجود عالم مثال بیان کرده است:

«استدلالی که در این مقاله بر وجود عالم عقل و عالم مثال آورده شده است، از ناحیه وجود انسان است؛ یعنی به دلیل اینکه مرتبه‌ای از انسان طبیعت است و مرتبه از او مثال است و مرتبه‌ای از او عقل، و از طرف دیگر طبیعت قادر نیست که موجد مرتبه‌ای عالی‌تر از خود یعنی مثال و عقل بوده باشد، پس هر مرتبه‌ای از وجود انسان، وابسته به عالمی از سنخ خود اوست. این است مفاد استدلال متن. همان طور که گفتیم، بهتر است در شناسایی این عوالم به آنچه از ناحیه وحی و نبوت رسیده است، استناد گردد و یا همچون مردان راه، از ضمیر و باطن و مکاشفه شهودی استمداد شود» (مطهری، ۱۳۶۴: ۱۵۹/۵).

بنابراین طبق دیدگاه شیخ اشراق، دلیل عقلی و کشف و شهود عرفانی، وجود عالم مثال را اثبات می کند و از نظر علامه طباطبایی، هم دلیل عقلی و هم آیات و روایات، دلالت بر وجود عالم مثال دارد.

#### ۴. رابطه عالم مثال و عالم طبیعت

در ادامه به بررسی ابعاد رابطه عالم مثال و عالم طبیعت از دیدگاه شیخ اشراق و علامه طباطبایی می پردازیم.

## ۱-۴. دیدگاه شیخ اشراق

سهروردی نظام فلسفی خود را بر اساس نور بنا کرده و در تبیین صدور کثرت از نورالانوار، فرایند و نظامی را طرح کرده است که کاملاً منحصر به نظام فلسفی نوری است. شیخ اشراق نیز همانند مشاییان، معتقد است که برای صدور موجودات متکثر مادی از خداوند، واسطه‌هایی ضروری است؛ از این رو، قائل به وجود عقول مجرده شده است و موجودات اثیری و عنصری عالم طبیعت را حاصل اشراقات و انوار سانح ساطع شده از حق تعالی و عقول مجرده دانسته است. اگرچه شیخ اشراق به تفصیل و با جزئیات، به کیفیت صدور کثرت و پیدایش عوالم وجودی پرداخته است، اما از کیفیت صدور عالم مثال، سخنی به میان نیاورده است. اما از نظر شارحان *حکمة الاشراق* همچون سهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، عالم مثال حاصل مشاهدات نوری عقول طولی است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۱۴/۲-۲۱۵) و جایگاه عالم مثال را بالاتر از عالم طبیعت و پایین‌تر از عالم عقول دانسته‌اند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۰).

شیخ اشراق در ضمن مباحثی متعدد، مسائلی را تبیین و تحلیل نموده است که به نوعی تبیین‌کننده رابطه میان عالم مثال و عالم طبیعت است که در ادامه به بیان این مسائل می‌پردازیم:

**الف) نظریه ابصار:** فلاسفه مشاء، ابصار را حاصل انطباع شیخ شیء مبصر در جلیدیه و قوه بینایی در بخش مقدم مغز می‌دانستند. از نظر شیخ اشراق نظریه انطباع قابل قبول نیست و اشکالاتی بدان وارد است. طبق دیدگاه شیخ اشراق، ابصار دارای شرایطی است؛ از جمله: سلامت قوه بینایی و آلات و اعضای مربوط به آن، نورانی بودن چشم و قوه بینایی و مستتیر بودن شیء مبصر (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۳۴/۲-۱۳۵)، مقابله بین قوه بینایی و شیء مبصر (همان: ۴۸۶/۱).

فرایند ابصار از نظر شیخ اشراق به این صورت است که هنگامی که انسان با چشمان خود به شیئی در عالم طبیعت می‌نگرد، در صورتی که شرایط مذکور وجود داشته باشد، نفس انسان به آن شیء اشراق می‌کند و آن شیء مستتیر نیز به علم حضوری برای نفس نمایان می‌شود و به جهت اینکه نفس از سنخ عالم انوار است و شیء مبصر نیز مستتیر می‌باشد، هیچ حجابی بین آن‌ها باقی نمی‌ماند و نفس به آن شیء احاطه

اشراقی پیدا می‌کند:

«إِنَّ الْإِبْصَارَ مَجْرَدٌ مُقَابِلَةَ الْمُسْتَبِيرِ لِلْعَضْوِ الْبَاصِرِ، فَيَقَعُ بِهِ إِشْرَاقٌ حُضُورِيٌّ لِلنَّفْسِ لَا غَيْرَ... وَإِذَا صَحَّ الْعِلْمُ الْإِشْرَاقِيَّ لَا بِصُورَةٍ وَأَثَرُ بَلْ بِمَجْرَدِ إِضَافَةِ خَاصَّةٍ هُوَ حُضُورُ الشَّيْءِ حُضُورًا إِشْرَاقِيًّا...» (همان: ۴۸۶/۱-۴۸۷).

ب) نظریه خیال: شیخ اشراق برای تبیین این مسئله که چگونه انسان در حالی که مغز کوچک و محدودی دارد، می‌تواند صور خیالی بسیار بزرگ موجودات عالم طبیعت را درک کند، از نظریه عالم مثال استفاده کرده است (همان: ۲۱۲/۲). طبق دیدگاه او، هنگامی که انسان مثلاً کوهی را می‌بیند و صورت آن را تخیل می‌کند، در حقیقت نفس انسان در عالم مثال، صورت مثالی کوه را مشاهده کرده است. بنابراین انسان به طور مداوم با عالم مثال و موجودات مثالی سروکار دارد.

ج) صورت‌های موجود در آینه: شیخ اشراق معتقد است صورت‌هایی که انسان در آینه می‌بیند، در حقیقت در آینه نیست؛ زیرا آینه فاقد هر گونه عمقی است، در حالی که صورت مشاهده‌شده در آینه، مماس با ظاهر آینه نیست و با آن فاصله دارد. همچنین این صورت‌ها در هوا و یا در چشم و یا حاصل شعاع نور نیستند (همان: ۱۰۲/۲). بنابراین باید در عالم دیگری که همان عالم مثال است، وجود داشته باشند و مظاهر آن صورت، همین آینه است؛ به این معنا که مقابله و مشاهده آینه، زمینه مشاهده صورت‌ها را در عالم مثال برای نفس به وجود می‌آورد (همان: ۲۱۲/۲).

د) حشر نفوس: یکی دیگر از مسائلی که مربوط به رابطه عالم طبیعت و عالم مثال است، مسئله حشر نفوس انسانی است. از نظر شیخ اشراق همه آنچه که انبیا در دنیا در مورد پاداش و عذاب‌های حسی به انسان‌ها وعده و وعید داده‌اند، در عالم مثال برای انسان ظهور پیدا می‌کند:

«وهذا العالم المذكور نسّميه "عالم الأشباح المجردة" وبه تحقّق بعث الأجساد والأشباح الربّانيّة وجميع مواعيد النبوة» (همان: ۲۳۵/۲).

بنابراین انسان نتیجه اعمالی را که در عالم طبیعت انجام داده، در عالم مثال خواهد دید. وجه آنکه شیخ اشراق وعده و وعیدهای انبیا را در این عالم محقق دانسته، آن است که از آنجا که اغلب مردم به دنبال کسب وعده‌های حسی همانند حور و قصور و



غذاهای لذیذ و... هستند، چنین نعمت‌هایی در عالم مثال تحقق‌پذیر است؛ زیرا این عالم همانند عالم طبیعت، عالم صور و اشکال جزئی و حسی است، اما در عالم عقول مجردة چنین اموری وجود ندارد.

ه) اطلاع از امور غیبی: شیخ اشراق در تبیین اطلاع اولیا و انبیای الهی از امور غیبی، از نظریه عالم مثال استفاده کرده است (همو، ۱۳۷۳: ۲۴۰). در حقیقت اولیا و انبیای الهی مانند سایر انسان‌ها دارای ادراکات و حواسی هستند، اما به جهت تکامل روحی آن‌ها و ارتباطی که روح آن‌ها با عالم مثال پیدا می‌کند، قادرند از اموری که برای انسان‌های عادی، غیبی محسوب می‌شود، اطلاع و آگاهی یابند.

و) رؤیایها: اغلب انسان‌ها هنگام خواب، رؤیاهایی را مشاهده می‌کنند که این رؤیایها گاهی غیر واقعی و کاذب‌اند که به آن‌ها اضغاث احلام می‌گویند، و گاهی واقع‌نما و صادق‌اند که به آن‌ها رؤیایهای صادقانه گفته می‌شود. از نظر شیخ اشراق نفس انسان در هنگام رؤیا، به مبدأ خود یعنی عالم مثال توجه می‌کند و امور مثالی را مشاهده می‌کند که اگر آنچه مشاهده نموده، به درستی به قوای حس مشترک و خیال منتقل شود، رؤیای انسان صادق خواهد بود؛ اما اگر مشاهدات دچار تغییر شوند، رؤیای او کاذب می‌شود. پس هنگامی که انسان از خواب بیدار می‌شود، در حقیقت ارتباط نفس با عالم مثال کمتر شده و توجه او به عالم طبیعت بیشتر می‌شود و بدون اینکه حرکتی کرده باشد، از عالم مثال متوجه عالم طبیعت می‌شود (همان: ۲۴۱).

#### ۲-۴. دیدگاه علامه طباطبایی

دیدگاه علامه طباطبایی در مورد رابطه عالم مثال و عالم طبیعت، دارای ابعاد متعددی است که در ادامه به تحلیل آن می‌پردازیم:

الف) رابطه طولی و تشکیکی عالم مثال و عالم طبیعت: طبق مبانی علامه طباطبایی آنچه که در عالم منشأ اثر است و اصالت دارد، وجود است و ماهیت امری اعتباری است. از نظر علامه، وجود حقیقتی است که مراتب مختلف و متمایزی از نظر شدت و ضعف و تقدم و تأخر و... دارد و «ما به الاختلاف» و «ما به الاتحاد» این مراتب به وجود برمی‌گردد. حقیقت وجود دارای مراتبی طولی است که از ضعیف‌ترین درجات

وجودی که صرف قوه است و هیچ فعلیتی جز قوه بودن ندارد و در مرز عدم است، شروع می‌شود تا بالاترین مرتبه و درجه وجود که از نظر شدت، نامتناهی است و هیچ گونه حد و رسمی ندارد (طباطبایی، بی تا(الف): ۱۵).

بر این اساس، عوالم وجودی نیز بر اساس همین شدت و ضعف وجودی تبیین می‌شوند. عالم طبیعت ضعیف‌ترین مرتبه وجود است و مرتبه بالاتر از آن، عالم مثال است که شدت وجودی بیشتری دارد و برخی از نقص‌ها و محدودیت‌های عالم طبیعت را ندارد. در مرتبه بالاتر، عالم عقول وجود دارد که فعلیت محض است. نتیجه آنکه عالم مثال و عالم طبیعت، دو مرتبه مختلف از وجود هستند که به واسطه شدت و ضعف وجودی که دارند، ویژگی‌های متمایزی پیدا کرده‌اند. بنابراین انسان در قوس نزول، ابتدا عالم عقول و مثال را طی می‌کند و در عالم طبیعت متولد می‌شود و در قوس صعود، از عالم طبیعت شروع به رشد می‌کند و به حسب استعداد و کمالاتی که کسب کرده، مراتب مختلف مثالی و عقلی را طی می‌کند.

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

«عوالم از جسمانیات گرفته تا مبدأ اول و مبدع کل، از نظر نقص و کمال، مراتب مختلفی دارند، ولی در نفس وجود متطابق‌اند، یعنی عالی به رتبه سافل نزول می‌کند و سافل همچون آینه‌ای، صورت هر آنچه را که از رنگ‌ها و نورها در مقابلش قرار گیرد، منعکس می‌سازد و در نتیجه از عالی آن‌قدر ظاهر می‌گردد که این آینه قبول نماید و تحمل آن کند و نیز عالی بر حسب کیفیات ناقص یا کامل آینه، کیفیت می‌یابد» (۱۳۸۸ الف: ۸۴).

ب) علیت عالم مثال نسبت به عالم طبیعت: بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی، رابطه علیت و معلولیت به نحو کمال و نقص است و هر معلولی نسبت به علت خود، مانند سایه نسبت به صاحب سایه است. طبق این دیدگاه، نقص‌ها و کاستی‌ها از لوازم مرتبه معلولیت است و عالم طبیعت از نظر وجودی، مسبوق به عالم مثال و عالم عقول است که ارتباطش با این عوالم به نحو علیت و معلولیت بوده تا اینکه سلسله موجودات به خداوند سبحان منتهی گردد (همو، ۱۳۸۷: ۳۷/۲).

ج) تحقق کمالات طبیعت در عالم مثال: یکی از نتایج رابطه علی بین عالم مثال و

عالم طبیعت آن است که همه کمالات عالم طبیعت در عالم مثال وجود دارند. باید توجه داشت که وجود کمالات در عالم مثال به نحو اجمالی و بسیط نیست، چنان که در عالم عقول گفته می‌شود؛ بلکه اشیاء عالم طبیعت و عالم مثال، قرابت و سنخیت بسیار نزدیکی با یکدیگر دارند، به طوری که به جز نقائص و کاستی‌هایی (مانند حرکت، زوال و تجزیه‌پذیری) که مربوط به ماده می‌شود، دیگر خصوصیات و ویژگی‌های موجودات مادی نیز در عالم مثال وجود دارد.

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

«ترتّب هر یک از این عوالم بر دیگری، از نوع ترتّب معلول بر علت، و وجود ناقص بر وجود کامل می‌باشد. بنابراین صورت آنچه در عالم ماده و جسم تحقق می‌یابد، با صورت‌هایی که در عالم مثال است، مطابق می‌باشد و همچنین صورت‌های عالم مثال با آنچه در عالم عقل مجرد است، مطابق می‌باشد. از این رو، نظام موجود در عالم پایین به طور متقن در عالم بالا تحقق دارد، بدون آنکه تغییر و تبدیل بدان راه یابد؛ زیرا تحقق وجودی در عالم پایین، به علتی در عالم بالا نیازمند است و آن علت در صورت تحقق، تغییر نخواهد کرد؛ چون واقع از آنچه بر آن است، تغییر نمی‌کند. پس چیزی که از جهت واقع بودنش تحول‌پذیر است، واقع نیست. بنابراین تحول‌پذیر بودن علت همراه با تحقق و وجود معلول، مستلزم خلاف فرض یا انقلابی که محال است، می‌باشد» (۱۳۸۸: ب: ۹۲-۹۳).

علامه طباطبایی برای روشن شدن رابطه عالم مثال و عالم طبیعت، از این تمثیل استفاده کرده است که کمالات موجود در این دنیا، مانند لذت خوردن غذای خوشمزه و نوشیدن آشامیدنی گوارا و دیدن چهره زیبا و مانند آن، که بزرگ‌ترین و بیشترین لذت‌های این نشئه را تشکیل می‌دهند، نخستین نقصان و عیبی که در آنهاست، کوتاهی زمان بهره‌گیری و ناپایداری آنهاست؛ دیگر اینکه این لذات به هزاران آفت طبیعی و ناکامی و درگیری‌های اجتماعی آمیخته شده‌اند که اگر یکی از آن آفات در این لذات راه یابد، زیبایی و گیرایی خود را از دست می‌دهند. پس لذت‌جویی به وسیله این گونه لذت‌ها و خوشی‌های زودگذر و نیز خود لذت‌جویی و لذت‌جویان، همگی بین هزاران هزار عامل ضد لذت قرار گرفته‌اند که اگر یکی از آن عوامل تلخ‌سازنده لذات، در خوشی‌ها راه یابد، آن‌ها را تباه می‌سازد و از میان می‌برد. با تأمل کافی روشن می‌گردد

که ریشه و خاستگاه تمامی این کاستی‌ها و دردها، همچون نقائص خلقت، به طور مستقیم و یا غیر مستقیم، تنها ماده است و آنجا که ماده‌ای نیست، هیچ یک از این نقائص و مصائب و آلام مربوط به آن نیز در میان نیست. پس این نقائص و کاستی‌ها مربوط به این نشئه دنیاست. اما «عالم مثال» که فوق این نشئه است، از این عیوب و نقائص پاک و مبرا است؛ زیرا موجودات عالم مثال، صورت‌های بدون ماده هستند و لذت‌های مثالی، هیچ گونه عامل منافی و ناسازگار در مقابل خود ندارند (همو، ۱۳۸۷: ۳۷/۲-۳۸).

(د) رؤیاهای صادقه: علامه طباطبایی نیز همانند شیخ اشراق در تبیین رؤیاهای صادقه، از نظریه عالم مثال استفاده کرده است. از نظر علامه در صورتی که نفس انسان از ارتقاء به عالم عقول باز ماند، تنها از عالم طبیعت به عالم مثال ارتقا یافته و چه بسا در آن عالم، حوادث این عالم را به مشاهده علل و اسبابش مشاهده نماید، بدون اینکه با تغییر و تبدیل تصرفی در آن بکند و این گونه مشاهدات نوعاً برای نفوسی اتفاق می‌افتد که سلیم و متخلق به صدق و صفا باشند. این، آن خواب‌هایی است که در حکایت از حوادث صریح است و چه بسا که نفس، آنچه را که در آن عوالم مشاهده می‌کند، با مثال‌هایی که بدان مأنوس است، ممثل می‌سازد؛ مثلاً ازدواج (آینده) را به صورت جامه در تن کردن حکایت می‌کند و افتخار را به صورت تاج، و علم را به صورت نور، و جهل را به صورت ظلمت، و بی‌نامی و گوشه‌نشینی را به صورت مرگ مجسم می‌سازد و بسیار هم اتفاق می‌افتد که در آن عالم هر چه را مشاهده می‌کنیم، نفس ما منتقل به ضد آن می‌شود، همچنان که در بیداری هم با شنیدن اسم ثروت به فقر، و با تصور آتش به یخ، و از تصور حیات به تصور مرگ منتقل می‌شویم و امثال این‌ها. از جمله مثال‌های این نوع خواب‌ها، رؤیای مردی است که در خواب دید در دستش مهری است که با آن دهان و عورت مردم را مهر می‌کند. از این سیرین تعبیر آن را پرسید. در جواب گفت: تو به زودی مؤذن می‌شوی و در ماه رمضان، مردم با صدای تو امساک می‌کنند (همو، ۱۳۷۴: ۱۱/۳۷۰-۳۷۱).

علامه در ادامه، با تقسیم رؤیاهای صادق و کاذب، فرایند حصول هر یک را با استفاده از رابطه‌ای که نفس با عالم مثال برقرار می‌کند، تبیین و تحلیل نموده است (همان: ۳۷۱/۱۱-۳۷۲).

ه) تبیین ادراک حسی: همان طور که بیان شد، طبق دیدگاه علامه طباطبائی عالم مثال نسبت به عالم طبیعت، سمت علت را دارد و ریشه همه حوادث عالم طبیعت، به مرتبه بالاتر یعنی عالم مثال برمی گردد (همو، ۱۳۷۲: ۲۷۱/۱۱) و همه موجودات عالم طبیعت دارای مایزاء در عالم مثال هستند. بر این اساس در ادراکات حسی مثلاً بینایی، هنگامی که انسان شیئی را می بیند، مواجهه و مقابله شیء مبصر با بدن و چشم، علت زمینه ساز است که نفس در عالم مثال، صورت مثالی آن شیء مبصر را مشاهده کند (همو، بی تا(ب): ۲۳۹). بر اساس دیدگاه علامه، علم حصولی به موجودات مادی تعلق نمی گیرد. از دیدگاه علامه، موجود مادی یک نحوه وجود مثالی برتر دارد و به همین دلیل، موجودات مثالی نسبت به اشیاء مادی رابطه علی دارند. از آنجا که علم، حضور موجود مجرد نزد عالم است و شیء مادی قابلیت به ادراک درآمدن ندارد، لذا نفس در مجرد مثالی با اتصال به صورت مثالی در عالم مثال، علم به شیء مادی پیدا می کند. بنابراین معلوم نفس، صورت مجرد مثالی شیء مادی است و این صورت مثالی، موجودی مجرد و قائم به خود است که به دلیل مجرد و شدت وجودی اش تمام کمالات درخت مادی را دارد و مبدأ فاعلی آن است:

«فالمعلوم، عند العلم الحصولی بأمر، له نوع تعلق بالمادة، هو موجود مجرد؛ هو مبدء فاعلی لذلك الأمر، واجد لما هو کماله؛ يحضر بوجوده الخارجی للمدرک، وهو علم حضوری؛ ويتعقبه انتقال المدرک إلى ما لذلك الأمر من الماهية والآثار المترتبة عليه فی الخارج. وبتعبیر آخر: العلم الحصولی اعتبار عقلی يضطرّ إليه العقل، مأخوذ من معلوم حضوری، هو موجود مجرد مثالی أو عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک» (همو، ۱۳۴۰: ۱۵۷/۲).

بنابراین آنچه که اولاً و بالذات مورد مشاهده قرار گرفته، صورت مثالی شیء مبصر است و به واسطه مشاهده آن، شیء مبصری که در عالم طبیعت هست نیز بالعرض مشاهده می شود. علامه در حاشیه /سفر در این باره می نویسد:

«والنفس إذا اتصلت من طریق الحواس نوعاً من الاتصال بالخارج المادی استعدت لأن تشاهد هذا الموجود المثالی أو العقلی فی عالمه، فتتحد به اتحاد المدرک بالمدرک فتأخذ منه صورة لنفسها، وهذا علم حضوری تجد به النفس عين هذا المعلوم الموجود فی الخارج ويوجب الاتصال الذي بالمادة أن تطبقه النفس على المادة، وتدعن أنه هو

المصداق المادّی من غیر ترتّب الآثار علیه، فیحصل من هذا التطبيق العلم الحسولی»  
(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۴/۱).

طبق این دیدگاه، علم حصولی نیز حاصل تطبیق علم حضوریِ نفس به شیء مبصر در عالم مثال با شیء مبصر خارجی است؛ یعنی پس از آنکه نفس به صورت مثالی علم پیدا کرد، علم خود را با شیء مادی مقایسه و تطبیق می‌کند، که در اینجا علم حصولی حاصل می‌شود.

بنابراین طبق دیدگاه علامه، اگرچه طرفین ادراک بدن مادی و شیء مبصر در عالم طبیعت هستند، اما اینها علت زمینه‌ساز هستند که نفس انسان در عالم مثال، صورت مثالی شیء مبصر را مشاهده کند.

### نتیجه‌گیری

دیدگاه‌های شیخ اشراق و علامه طباطبایی دارای نقاط مشترک و متمایزی هستند که در ادامه به تحلیل آن می‌پردازیم:

#### الف) نقاط مشترک

۱. شیخ اشراق و علامه طباطبایی هر دو قائل به وجود عالم مثال هستند. از نظر آن‌ها موجودات مثالی، مجرد از ماده هستند، اما عوارض و آثار مادی، همچون مقدار، شکل، رنگ و... بین موجودات عالم مثال و عالم طبیعت مشترک است.
۲. هر دو فیلسوف، ادله‌ای بر اثبات عالم مثال اقامه کرده‌اند. شیخ اشراق علاوه بر دلیل عقلی، به کشف و شهود عرفانی نیز تمسک جسته و علامه طباطبایی نیز علاوه بر دلیل عقلی، مؤیداتی دینی بر وجود عالم مثال ذکر کرده است.
۳. شیخ اشراق و علامه طباطبایی هر دو در تبیین مسائلی همچون اطلاع از امور غیبی و رؤیاهای صادق و کاذب، چگونگی حصول معرفت حسی و خیالی، از رابطه بین عالم مثال و عالم طبیعت استفاده کرده‌اند.

#### ب) نقاط متمایز

۱. شیخ اشراق در چگونگی پیدایش عالم مثال و جایگاه آن نسبت به سایر عوالم

تبینی ارائه نکرده است. اما علامه طباطبائی رابطه عوالم را به نحو طولی و تشکیکی تبیین نموده است. از نظر ایشان، بین عوالم رابطه علی و معلولی وجود دارد؛ به گونه‌ای که عالم مثال از یک طرف، معلول عالم عقول است و از سوی دیگر، عالم مثال نسبت به عالم طبیعت سَمَتِ علیت دارد.

۲. شیخ اشراق در مسائلی همچون حقیقت صورت‌های موجود در آینه و حقیقت ابصار، از نظریه مثال استفاده کرده است؛ در حالی که علامه طباطبائی چنین کاربردی از نظریه مثال نداشته است.

۳. طبق دیدگاه علامه طباطبائی، همه کمالات عالم طبیعت در عالم مثال وجود دارد و موجودات مادی، رقیقه و سایه موجودات مثالی هستند؛ اما شیخ اشراق به صراحت چیزی در این باره بیان نکرده است.

۴. بر اساس دیدگاه شیخ اشراق در باب ابصار در ادراک بصری، نفس به علم حضوری به شیء مادی مبصر احاطه پیدا می‌کند، از این رو شیخ اشراق به نوعی علم حضوری به اشیاء را ممکن دانسته است؛ اما طبق دیدگاه علامه طباطبائی در ادراک حسی، نفس در عالم مثال، صورت مثالی شیء مبصر را مشاهده می‌کند و ارتباط بدن با شیء مادی مبصر، علت زمینه‌ساز ادراک حسی است.

۵. شیخ اشراق تنها در صورت‌های موجود در آینه معتقد است که نفس، صورت‌های مثالی را مشاهده می‌کند؛ اما علامه طباطبائی چنین نظریه‌ای را در باب ادراکات حسی و ابصار بیان نموده است.

### ج) چالش‌ها

هر یک از دیدگاه‌های شیخ اشراق و علامه طباطبائی دارای چالش‌ها و اشکالاتی است.

۱. اولین چالش دیدگاه شیخ اشراق در مورد عالم مثال آن است که شیخ اشراق نتوانسته جایگاه هستی‌شناسانه‌ای برای عالم مثال و ارتباط آن با سایر عوالم مطرح کند؛ به طوری که پس از اثبات مجرد بودن صور خیالی و مشخص کردن جایگاه آن‌ها در عالم مثال، نتوانسته تبیین روشنی از کیفیت دستیابی نفس به این ادراکات و تمایز خیال

متصل و منفصل بیان کند. شیخ اشراق از سویی، عالم مثال و صور خیالی را مجرد دانسته و از سوی دیگر، قوه خیال را مادی و منطبع در مغز دانسته است. همچنین با توجه به برهان و ملاکی که شیخ اشراق در تجرد صورت‌های خیالی بیان کرده است، این ملاک در سایر ادراکات جزئی نیز قابل تسری است؛ در حالی که شیخ اشراق درباره سایر ادراکات چنین سخنی بیان نکرده است.

۲. باور شیخ اشراق در باب ابصار آن است که نفس، که از سنخ عالم مثال است، به شیء مادی علم حضوری پیدا می‌کند، در حالی که هیچ تبیین فلسفی برای چنین امری بیان نکرده است؛ حال آنکه ایشان در مسئله صور موجود در آینه، قائل به این است که نفس، صورت مثالی آن‌ها را ادراک می‌کند و هیچ توجیه فلسفی برای تمایز قائل شدن بین این دو مسئله بیان نکرده است.

۳. دیدگاه علامه طباطبایی در مورد رابطه نفس با صور مثالی در ادراکات حسی چالش‌برانگیز است؛ چرا که نتیجه سخن علامه این می‌شود که به ازاء هر یک از موجودات مادی، موجودی مثالی وجود دارد و هر فرد مثالی، علت فاعلی فرد مادی است و در هنگام ادراک حسی، فرد مثالی مدرک بالذات است. این نظریه که ریشه در برخی از آثار و افکار ملاصدرا دارد، برای اثبات آن دلیل ذکر نشده است و البته علامه در همه آثار خود، چنین رویکردی اتخاذ نکرده است. اما در هر صورت، در برابر این دیدگاه چالش‌های متفاوتی وجود دارد. این دیدگاه مسئله تطابق ذهن و عین را دچار چالش‌های عدیده می‌کند؛ زیرا بر این اساس، ذهن آینه خارج نیست، بلکه فاعل صور است و احراز تطابق صور ذهنی نفس با واقعیت عینی، به معیار نیاز دارد. با توجه به اینکه موجودات عالم طبیعت، دارای حدود و اوصافی نظیر قوه، استعداد، حرکت و زمان و... هستند و ذهن ما اشیاء را با این اوصاف درک می‌کند، در این صورت، آنچه مشاهده شده (صور مثالی) با آنچه متعلق ادراک حسی قرار می‌گیرد (عالم طبیعت)، تفاوت دارد. به بیان دیگر، وقتی انسان یک شیء را با اوصافی محدود به زمان و مکان درک می‌کند، با توجه به اینکه این اوصاف با این خصوصیات در عالم مثال وجود ندارد، در این صورت شخص با عالم مثال ارتباط نگرفته است؛ زیرا اوصاف اشیاء درک شده با خصوصیات عالم مثال هماهنگی ندارد. از طرف دیگر، پیدا کردن رابطه علی بین



تک تک موجودات عالم مثال با عالم طبیعت، نیاز به دلیل دارد و بر فرض اثبات رابطه علیت، نمی توان از تطابق مدرک و مدرک سخن گفت؛ زیرا علیت بین دو شیء، مفید تطابق نیست.

## کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *النفس من کتاب الشفاء*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *حکمة الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۳. همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین و سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، حاشیه علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *انسان از آغاز تا انجام*، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش. (الف)
۶. همو، *بداية الحکمه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا. (الف)
۷. همو، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۸. همو، *رسائل توحیدی*، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش. (ب)
۹. همو، *مجموعه رسائل*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. همو، *نهایة الحکمه*، تعلیقه زارعی سبزواری، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۳۰ ق.
۱۱. همو، *نهایة الحکمه*، چاپ دوازدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا. (ب)
۱۲. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح مهدی محقق و عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۳. مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چاپ دوم، تهران، صدرا، ۱۳۶۴ ش.
۱۴. یزدان‌پناه، یدالله، *حکمت اشراق*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.