



Research Paper

Ontological Analysis of the Theory of Forms from the Perspective of Şadr al-Muta'allihīn, with Emphasis on the Considerations of Muḥammad-Taqī Mişbāḥ Yazdī

Vahid Davarichahardeh^{*1} , Mansoor Imanpuor² , Sohrab Haghighat³

¹ PhD Graduate in Islamic Philosophy and Theology from Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran

² Professor of the Department of Islamic Philosophy and Wisdom at Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran

³ Associate Professor in the Department of Islamic Philosophy and Wisdom at Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran



[10.22080/jepr.2025.29763.1288](https://doi.org/10.22080/jepr.2025.29763.1288)

Received:

August 16, 2025

Accepted:

November 3, 2025

Available online:

December 11, 2025

Keywords:

Idea, Mulla Sadra, Mesbah Yazdi, ontology, gradation of existence

Abstract

The Platonic Theory of Forms has long been regarded as a fundamental pillar of classical philosophical ontology. Within the Islamic intellectual tradition, this theory has undergone various reinterpretations, among which the most prominent is its reformulation in Mulla Sadra's Transcendent Philosophy. Drawing on key principles such as the primacy of existence, the gradation of being, and substantial motion, Sadra defines Forms not as mental constructs or imaginary images, but as rational and independent beings. These entities function as the origin of the natural world in the arc of descent and as its ultimate perfection in the arc of ascent. This ontological understanding of Forms marks a fundamental departure from their conceptual and logical interpretation within the Peripatetic tradition. In contrast, Ayatollah Mesbah Yazdi, adhering to Peripatetic principles and logic, critiques Sadra's view across multiple axes—including the relationship between Forms and natural universals, their role in divine knowledge, their scope regarding ethical and immoral concepts, and ambiguity in their essence. Each critique, grounded in specific philosophical frameworks, challenges the intellectual or external realization of the Forms. Employing a descriptive-analytical method, this study explores Sadra's responses to these critiques. The analysis shows that by redefining Forms as existential realities rather than mental abstractions, Transcendent Philosophy not only maintains theoretical coherence but effectively addresses many of Mesbah Yazdi's objections. Ultimately, the study concludes that the Sadrian theory of Forms, backed by robust metaphysical foundations, is intellectually defensible and provides new avenues for dialogue within Islamic philosophy.

***Corresponding Author:** Vahid Davarichahardeh

Address: Shahid Madani University of Azerbaijan,
Tabriz, Iran

Email: v.davari110120@gmail.com

Tel: 09924351731



Extended Abstract

The Platonic theory of Forms has long stood as one of the foundational pillars of classical philosophical ontology. Mulla Sadra, drawing upon the principles of his Transcendent Philosophy—particularly the primacy of existence (*asalat al-wujud*), the gradation of being (*tashkik al-wujud*), and substantial motion (*harakat jawhariyya*)—offers a novel interpretation of Platonic Forms. He posits that every corporeal species possesses an immaterial, rational archetype in the realm of intellect, which not only serves as the origin and source of its material instances but is also ontologically unified with them in essence and subsists independently.

Accordingly, Mulla Sadra defines the Forms as entities endowed with independent existential reality, linked to the realm of divine origination (*alam al-ibda'*), and free from material accidents. Within the Islamic intellectual tradition, this theory has undergone various reinterpretations, among which Mulla Sadra's rearticulation in the framework of Transcendent Philosophy is particularly prominent. Unlike the Peripatetic tradition, which often treats Forms as mental constructs or imaginative representations, Sadra regards them as rational and autonomous beings. In the arc of descent (*qaws al-nuzul*), they constitute the source of the natural world's emanation, and in the arc of ascent (*qaws al-su'ud*), they represent the telos of its perfection.

This ontological reading of the Forms marks a fundamental departure from the conceptual and logical interpretation prevalent in the Peripatetic tradition. In contrast, Ayatollah Misbah Yazdi, adhering to the principles of Peripatetic philosophy, critiques Sadra's view on several fronts.

His objections include the plausibility of positing two modes of existence for a single nature, the relationship between Forms and natural universals, the role of Forms in divine knowledge, their applicability to ethical and base concepts, and the ambiguity surrounding their essence. Each of these critiques, grounded in specific philosophical premises, challenges the external or intellectual realization of the Forms.

This study, employing a descriptive-analytical method, examines Mulla Sadra's theory in response to the aforementioned considerations. The analysis reveals that Transcendent Philosophy, by reformulating the concept of Forms from mental constructs to existential realities, not only preserves its theoretical coherence but also possesses the capacity to address Misbah Yazdi's objections. The ontological divergence between Misbah Yazdi's critique and Sadra's metaphysical framework constitutes one of the central themes of this inquiry.

Ultimately, it becomes evident that Misbah Yazdi's criticisms are largely rooted in the philosophical foundations of the Peripatetic tradition and its Aristotelian-Avicennian conception of essence and existence. In contrast, Sadra's responses, grounded in the principles of Transcendent Philosophy—such as the primacy of existence, gradation of being, essential and accidental predication (*haml awwali wa shay'i*), and illuminative relation (*idafa ishraqiyya*)—seek to resolve these issues in a foundational and coherent manner.

Misbah Yazdi considers the assumption of two modes of existence for a single nature problematic, viewing it as a contradiction in the essence of things. However, Sadra, through his theory of the



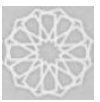
gradation of existence, demonstrates that entities can manifest across varying degrees of being—intensified or diminished—without forfeiting their essential nature. This perspective, rooted in unity within multiplicity, resolves the dilemma of dual existence and illustrates that an existential outlook transcends the mental confines of essence.

Sadra's responses to Misbah Yazdi's critiques not only dispel philosophical ambiguities but also construct a comprehensive framework of ontological and epistemological explanations.

This opens new horizons in understanding the relationship between human beings and existence, intellect and intelligible, and mind and truth. Contrary

to Misbah Yazdi's assumption, Sadra does not seek to undermine philosophy; rather, he endeavors to elevate it through existential intuition and the epistemic union of the human intellect with being.

In conclusion, this research affirms that the theory of Forms within Transcendent Philosophy, supported by robust metaphysical foundations, is intellectually defensible and offers fertile ground for renewed discourse within Islamic philosophy. It bridges classical metaphysical concerns with contemporary philosophical inquiry, reaffirming the enduring relevance of Sadra's thought in the evolving landscape of philosophical reflection.



علمی

تحلیل هستی شناسی مُثل از دیدگاه صدرالمتألهین با تأکید بر ملاحظات مصباح یزدی

وحید داوری چهارده^{۱*}، منصور ایمانیپور^۲، سهراب حقیقت^۳   ^۱ دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران^۲ ستاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهیدمدنی آذربایجان، تبریز، ایران^۳ دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران[10.22080/jepr.2025.29763.1288](https://doi.org/10.22080/jepr.2025.29763.1288)

چکیده

نظریه مُثل افلاطونی از دیرباز به عنوان یکی از ارکان بنیادین هستی‌شناسی فلسفه کلاسیک مطرح بوده است. در جهان اسلام، این نظریه بازخوانی‌های متعددی را تجربه کرده که از برجسته‌ترین آن‌ها باز خوانی در حکمت متعالیه ملاصدرا است. صدرالمتألهین با تکیه بر اصولی چون اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، مُثل را نه مفاهیم ذهنی و نه صور خیالی، بلکه موجوداتی عقلانی و مستقل می‌داند که در قوس نزول منشأ صدور عالم طبیعت و در قوس صعود غایت کمال آن‌ها محسوب می‌شوند. این تفسیر وجودشناختی از مُثل، تفاوت بنیادینی با تلقی مفهومی و منطقی مُثل در سنت مشائی دارد. در مقابل، استاد مصباح یزدی با اتکا به اصول و منطق مشائی، دیدگاه ملاصدرا را در محورهای متعددی مورد نقد قرار داده است؛ از جمله در نسبت میان مُثل و کلی طبیعی، نقش مُثل در علم الهی، شمول مُثل نسبت به مفاهیم اخلاقی و موارد خبیثه، و ابهام در ذات مُثل. هر یک از این نقدها با استناد به مبانی فلسفی خاص، امکان تحقق خارجی یا عقلی مُثل را به چالش کشیده‌اند. در پژوهش حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی، نظریه ملاصدرا در پاسخ به ملاحظات یادشده بررسی شده است. تحلیل نشان می‌دهد که حکمت متعالیه در سنت اسلامی با اصلاح مفهوم مُثل از یک صورت ذهنی به یک حقیقت وجودی، نه تنها انسجام نظری خود را حفظ کرده بلکه ظرفیت پاسخ‌گویی به اکثر اشکالات استاد مصباح یزدی را نیز دارا می‌باشد. این پژوهش در نهایت به این نتیجه دست می‌یابد که نظریه مُثل در حکمت متعالیه، با پشتیبانی از مبانی متافیزیکی مستحکم، قابل دفاع عقلانی بوده و راه‌گشای گفت وگوهای نوین میان فلسفه اسلامی خواهد بود.

تاریخ دریافت:

۲۵ مرداد ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۱۲ آبان ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۰ آذر ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

مُثل، ملاصدرا، مصباح یزدی، هستی شناسی، تشکیک وجود

* نویسنده مسئول: وحید داوری چهارده

آدرس: دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران

ایمیل: v.davari110120@gmail.com

تلفن: ۰۹۹۲۴۳۵۱۷۳۱

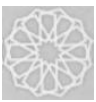


۱ مقدمه

نظریه مُثُل افلاطونی از جمله بنیادین‌ترین مباحث در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی فلسفه کلاسیک غرب است که طی قرون متمادی محل تأمل و نقد قرار گرفته و در سنت‌های فلسفی اسلامی نیز بازخوانی‌های گوناگونی از آن ارائه شده است. یکی از برجسته‌ترین تفسیرهای این نظریه در حکمت متعالیه صدرایی به چشم می‌خورد؛ تفسیری که با تکیه بر مبانی‌ای چون اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و ارتباط عقل و معقول، مُثُل را نه صرفاً صور مثالی بلکه مراتب عالی حقیقت وجودی تلقی می‌کند. با این حال، این نگرش با مجموعه‌ای از اشکالات و ملاحظات فلسفی مواجه بوده است که از سوی اندیشمندانی مانند استاد مصباح یزدی طرح گردیده‌اند. این نقدها، در محورهایی چون نسبت مُثُل با مفاهیم اخلاقی، تفاوت میان کلی طبیعی و مُثُل، خاستگاه معرفت، ابهام در ذات مُثُل، حدود شمول مُثُل نسبت به انواع شریفه و خبیثه، و تفسیر علم الهی، به طور خاص نظریه ملاصدرا را نشانه گرفته‌اند. از سوی دیگر، خود ملاصدرا نیز در برخی آثارش مانند «الشواهد الربوبیه»، به برخی از این ملاحظات به صورت تلویحی یا تصریحی پاسخ داده و کوشیده است تا تبیینی هستی‌شناختی از مُثُل ارائه دهد که به دور از خلط مفهومی و استناد به مفاهیم ذهنی و اعتباری باشد. بر همین اساس، مسأله محوری این پژوهش آن است که در مقام تطبیق و تحلیل فلسفی، آیا مبانی حکمت متعالیه در پاسخ به اشکالات وارده بر نظریه مُثُل، خصوصاً از منظر استاد مصباح یزدی، توانمند و کافی است؟ و نیز آیا می‌توان تفسیر صدرایی از مُثُل را به عنوان یک الگوی هستی‌شناختی منسجم و قابل دفاع در تقابل با نگاه انتقادی مشائی بازسازی کرد؟ از این جهت این پژوهش درصدد تبیین توانایی نظریه ملاصدرا در پاسخ به اشکالات هستی‌شناختی درباره مُثُل در بستر ملاحظات استاد مصباح یزدی، و تحلیل عمق و انسجام تفسیر متعالیه از صور عقلیه است.

۲ هستی‌شناسی مُثُل از منظر ملاصدرا

دیدگاه ملاصدرا در باب مُثُل با تمرکز بر ویژگی‌های ایجابی و سلبی این نظریه، نگاهی تأمل‌برانگیز در باب نسبت آن با حقیقت وجود و افراد طبیعی دارد. مُثُل در نگاه وی، در پرتو اصولی همچون اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک وجود، به عنوان عناصر هستی‌شناختی فعال در ساختار خلقت شناخته می‌شوند. زیرا اصالت وجود، هستی را یگانه حقیقت منشأ تحقق در ذهن و عین می‌داند که بسیط، غیر قابل تعریف ذهنی، و ساری در مظاهر ممکنات است؛ وجودی که متشخص و متحد با ماهیات گوناگون به اقتضای تعیین آن‌ها تجلی می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص ۱۳۴-۱۳۵) و اصل تشکیک نیز بیانگر آن است که وجود واحد است اما دارای مراتب شدت و ضعف؛ چنان‌که موجودات با اوصاف مختلف قابل مقایسه‌اند تنها به سبب اشتراک در حقیقت وجود. تفاوت این مراتب از حیث تقدم، تأخر و قوت است، نه فصل یا عَرَض، و این منطق امکان اتصال واقعی میان عوالم مختلف به ویژه رابطه مُثُل با افرادی طبیعی را (که یکی از معضلات نظریه مُثُل از منظر ارسطوست) فراهم می‌آورد. در نتیجه، هستی نه مجموعه‌ای از جهان‌های متباین، بلکه وحدتی تشکیکی متشکل از عوالم طولی است (همو، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۴) و اصل حرکت جوهری که جوهر ماده را در سیر مداوم از نقص به کمال، و از جسمانیت به مجرد تفسیر می‌کند. این حرکت نه ذات جوهر بلکه عین وجود مادی است که موجب می‌شود ماده در مسیر تَرَوُّج و تعالی نفسانی قرار گیرد. در این بستر، ملاصدرا صور عقلانی را به عنوان علت فاعلی و غایی حرکت جوهری معرفی می‌کند و تفسیر جدیدی از مُثُل ارائه می‌دهد؛ مُثُل با این خصائص که مراتب شدیدتر وجود و رب‌الانواع‌هایی عقلانی در زنجیره هستی‌اند، نه صرفاً الگوهای ایستا (همو، ۱۳۹۲، ص ۲۱۰؛ قربانی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۳). در این چارچوب، ملاصدرا مُثُل را به مثابه افراد عقلانی موجود در عالم مفارق تعریف می‌کند که تمام در



وجود و منزله از ماده، مکان و زمان هستند و مظاهر آن در عالم محسوس به عنوان افراد جسمانی تحقق می‌یابند (همو، ۱۳۹۲، ص ۲۶۳؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۷). به تصریح برخی، ملاصدرا اذعان دارد که تنها حکمای راسخ در دو حکمت عملی و نظری توان درک کُنّه این نظریه را دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۴۶۹). همچنین لازم به ذکر است؛ ارتباط موضوعاتی چون وجود ذهنی، ادراک کلیات، اتحاد عقل و معقول، علم الهی، و رب‌النوع‌ها، گویای نقش مهم معرفتی و وجودشناسی مُثُل در حکمت متعالیه است (میری و همکاران، ص ۶۰۰-۶۰۱).

ملاصدرا ضمن بیان تفاوت درجات وجود، بر این نکته تأکید می‌ورزد که بی‌نیازی برخی از موجودات از محل، ناشی از کمال وجودی آن‌هاست و این تمایز میان جوهر و عرض، ملاکی برای تفاوت در مراتب وجودی به شمار می‌رود. او با رد اشکال‌هایی که مبتنی بر ضرورت حلول تمام موجودات در شیء دیگرند، با بهره‌گیری از بساطت وجود و اصل تشکیک، نشان می‌دهد که وجودات می‌توانند در شدت و ضعف متفاوت باشند، بدون آنکه در اصل حقیقت خود تزلزلی ایجاد شود. بر این اساس، رابطه میان حقیقت وجود و مُثُل در حکمت متعالیه قابل تفسیر بوده و احکام هستی‌شناختی صدرایی به روشنی این رابطه را تبیین می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص ۲۶۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۴۳).

در ساختار هستی‌شناسی ملاصدرا، مُثُل صور عقلانی‌ای هستند که نسبت علی و معلولی با افراد طبیعی دارند. هر نوع جسمانی، دارای فردی کامل و مجرد در عالم عقلانی است که به لحاظ وجودی در مرتبه‌ای شدیدتر از افراد مادی آن نوع قرار دارد. این فرد عقلانی، علت غایی و مبدأ صدور فرد مادی تلقی می‌شود و افراد جسمانی صرفاً مظاهر آن‌اند. این دیدگاه صدرایی، مُثُل را نه الگوهای ایستا بلکه حقیقتی هستی‌شناختی و فعال می‌انگارد. در نتیجه، فرد عقلانی با فرد طبیعی در نسبت اصل و فرع و حقیقت و رقیقت قرار می‌گیرد، نه در نسبت شباهت یا تقلید؛ و این تمایز بر مبنای شدت مرتبه

وجودی آنان قابل فهم است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۷). نظریه اتحاد میان مُثُل و افراد طبیعی در دستگاه حکمت متعالیه بر این اصل استوار است که وجود، حقیقت واحدی با مراتب مختلف شدت و ضعف دارد. مُثُل در این منظومه، مرتبه‌ای قوی‌تر از وجود است که در مقام ماده، به تجلی ضعیف‌تری از همان حقیقت بدل می‌گردد. برخلاف تصور افلاطونی که مُثُل را مستقل و ثابت می‌انگارد، ملاصدرا در پرتو اصول فلسفی خویش، مُثُل را تجلی مرتبه اعلی‌ای از وجود می‌داند که فرد مادی صرفاً ظهور پایین‌تر آن است.

دیدگاه ملاصدرا در باب اختصاص مُثُل به انواع ماهوی ناظر بر محدودسازی تحقق مُثُل در دایره ماهیات نوعیه است؛ وی این اصل را از انحراف‌های فکری در تفسیر نظریه افلاطونی مصون می‌سازد. ملاصدرا ضمن نقد دیدگاه فارابی، تأکید دارد که وجود صور عقلانی برای مفاهیمی مانند خداوند، علوم انتزاعی یا اعراض، به سبب عدم ماهیت مندی و فقدان استقلال وجودی، مردود است و تنها ماهیات نوعیه، با برخورداری از ساختار منسجم وجودی، قابلیت تحقق فرد عقلانی را دارند (همو، ۱۳۹۲، ص ۲۵۹).

در موضوع قائم به ذات بودن مُثُل، ملاصدرا دیدگاه افلاطون مبنی بر استقلال وجودی مُثُل را تقویت می‌کند، اما برخلاف فارابی، که مُثُل را صور علمیه الهی می‌داند، آن‌ها را موجوداتی عقلانی، مفارق و قائم به ذات معرفی می‌کند؛ صور عقلانی‌ای که برای هر نوع جسمانی در عالم عقل موجودند، نه مفاهیم ذهنی در علم الهی. بدین ترتیب، نظریه صدرایی با تکیه بر اصولی چون اصالت وجود و تشکیک، مُثُل را به‌عنوان رب‌النوع‌هایی مستقل و علت نوعی افراد مادی می‌شناسد (همان، صص ۲۵۷-۲۶۹). ملاصدرا در این باره بیان می‌کند که مُثُل نه بخشی از علم ذاتی الهی، بلکه تابع علم فعلی خداوند هستند. وی نشان می‌دهد که علم خداوند به اشیاء، قبل از ایجاد آن‌ها، به صورت اجمالی در ذات فعلی و به صورت تفصیلی در ظهورات عقلانی تحقق



شناسی نیز اشکالاتی در باب چگونگی علم، ارتباط عقل مفارق، و منشأ مفاهیم کلی وارد می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۵۲۰-۵۲۱؛ همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۱۸). در باب دیدگاه استاد مصباح یزدی در موضوع مُثُل؛ ایشان در رابطه با ربوبیت غیر خدا، توضیح می‌دهد که عقول عَرَضی در نظریه افلاطونی به مثابه ارباب انواع، تدبیر نوع خاصی از موجودات را برعهده دارند؛ اما این ربوبیت به شرط عدم استقلال از اراده الهی، با توحید منافاتی ندارد و مشابه جایگاه فرشتگان در نظام اسلامی است. در صورتی که این ربوبیت فارغ از اذن الهی باشد، نظریه مُثُل به عقیده‌ای شرک‌آلود تبدیل خواهد شد (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۸۳). ایشان در مورد رابطه مُثُل و ادراک کلیات (که البته خارج از بحث این مقاله است)، ضمن بررسی دیدگاه‌های نام‌گرایان و نظریات هیوم^۱، تأکید دارد که کلیات نزد افلاطون با مُثُل عقلانی و یادآوری حقایق پیشین مرتبط است، در حالی‌که ارسطو آن‌ها را مفاهیمی ذهنی و متعلق عقل می‌داند. با وجود تأیید بر واقع‌گرایی مفاهیم کلی از سوی برخی فلاسفه، استاد مصباح، نظریه ارسطویی را وجیه‌ترین دانسته و هرگونه ارتباط میان مُثُل و ادراک کلیات را رد می‌کند (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۹؛ همو، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۵۵).

۴ ملاحظات مصباح یزدی در باب مُثُل افلاطونی

این بخش جهت ارائه ملاحظات استاد مصباح یزدی است از این رو این نکته در باب ملاحظات لازم به ذکر است که شمول ملاحظات ایشان نه تنها متوجه دیدگاه ملاصدرا بلکه به اذعان ایشان این اشکالات به تمام باورمندان این نظریه وارد است. به نظر می‌رسد این ملاحظات به طور خاص و حتی عام مربوط به ملاصدرا نیز می‌گردد و بررسی و ارزیابی این اشکالات با توجه به دیدگاه ملاصدرا در باب مثل

می‌یابد. پس مُثُل در مقام علم فعلی قرار می‌گیرند و نه در علم ذاتی، زیرا اطلاق علم ذاتی بر مُثُل، مستلزم محدودسازی علم خداوند به وجود اشیاء خارجی است که از نظر ملاصدرا مردود است. وی همچنین ساز و کار ادراک را از حس تا عقل در مسیر مشاهده عقلانی تبیین می‌کند (همو، ۱۳۸۱، ج ۶، صص. ۱۷۸-۱۷۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۴۱).

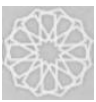
افزون بر این در بررسی نسبت مُثُل با کلی طبیعی، ملاصدرا نشان می‌دهد که کلی طبیعی، که همان ماهیت لابشرط است، فقط به عرض وجود در خارج تحقق می‌یابد و بالذات موجود نیست. وی تفاوت میان ماهیت لابشرط (کلی طبیعی) و بشرط (کلی عقلی) را مبنای نفی واقعیت خارجی ماهیات قرار داده، و بر این اساس، مُثُل را نه کلیات ذهنی، بلکه صور عقلانی‌ای می‌داند که متحد با واقعیت وجودند، نه مجرد از آن (عبودیت، ۱۳۹۲، صص. ۳۶-۳۷؛ ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۵۹).

لازم به ذکر است که برخی معتقدند دیدگاه ملاصدرا در باب نظریه مُثُل، ترکیبی از مبانی فلسفی متعالیه و بازخوانی نظریه افلاطونی است. وی معتقد است که فهم این نظریه به لحاظ اثبات وجودی و تحلیل ماهوی دشوار و نیازمند حکمت شهودی و برهانی است (جوادی آملی، ج ۶، ص ۴۶۸).

۳ هستی‌شناسی مُثُل از منظر مصباح یزدی

استاد مصباح یزدی معتقد است که دیدگاه صدرالمتألهین در باب مُثُل با چالش‌های جدی مواجه است، و در هر دو حوزه، یعنی تحقق خارجی و تحلیل شناختی، قابل نقد است. از حیث هستی‌شناختی، ایشان وجود واقعی مُثُل در عالم خارج را اثبات ناشده و استدلال‌های ارائه شده را مخدوش می‌داند، و معتقد است که کارکرد فلسفی این نظریه در گرو اثبات تحقق عینی آن‌هاست. در حوزه معرفت

۱ - رجوع به مقاله نگارندگان با موضوع: «ارزیابی اینهمانی دیدگاه ملاصدرا و هیوم پیرامون ادراک کلیات در بستر تحلیل مصباح یزدی».



لازم و ضروری است. این ملاحظات در هفت قالب مطرح شده‌اند که به صورت زیر قابل ذکرند.

۴،۱ فرض دو نوع وجود برای یک طبیعت

مصباح یزدی با اشاره به مبانی ملاصدرا در باب ماهیت به نقد اتحاد ماهوی میان فرد عقلانی مجرد و افراد جسمانی یک نوع می‌پردازد. وی معتقد است که اگر مراتب وجودی تفاوت داشته باشند، ماهیت انتزاع شده نیز باید متفاوت باشد؛ بنابراین نمی‌توان گفت که اینها افراد یک ماهیت‌اند، مگر اینکه از تفاوت وجودی چشم‌پوشی شود (همو، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۳۷۵).

۴،۲ رابطه کلی طبیعی با مُثُل افلاطونی

استاد مصباح می‌گوید که اثبات وجود یک موجود مجرد، لزوماً به معنای اثبات کلی بودن آن برای افراد نیست. کلی طبیعی چیزی است که در ذهن کلیت دارد ولی وجودش در خارج به صورت فردی و جزئی است و چیز حمل‌پذیر، از مفاهیم کلی است، نه یک حقیقت کلی خارج از ذهن همانند مثل افلاطونی (همو، ۱۳۹۹، ج ۳، صص ۳۵۸-۳۵۹؛ همان، ص ۳۴۶؛ همان، ص ۴۰۱).

۴،۳ خاستگاه مفاهیم اخلاقی

برخلاف دیدگاه افلاطونی که منشأ مفاهیم اخلاقی را عالم مُثُل می‌داند، استاد مصباح منشأ این مفاهیم را در فطرت انسان و ویژگی‌های وجودی او می‌بیند. او معتقد است که مفاهیم اخلاقی از عالم مُثُل سرچشمه نمی‌گیرند و نظریه افلاطون در باب تذکر، فاقد مبنای فلسفی قابل دفاع است (همو، ۱۳۹۳، ص ۵۲۱). همچنین ایشان در باب انتزاع مفاهیم اعتباری (همچون مفاهیم اخلاقی) نیز به ملاصدرا این اشکال را وارد می‌دانند که طریق وی از انتزاع کلیات اشتباه است، از این رو مُثُل وجود ندارند (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۹).

۴،۴ انواع شریفه و خبیثه

در این بخش ایشان می‌پرسد که آیا همه انواع، اعم از شریف و خبیث، دارای مُثُل هستند یا فقط برخی؟ این ابهام در دامنه شمول نظریه، موجب تردید در امکان تعمیم مُثُل بر همه موجودات می‌شود (همان).

۴،۵ روابط میان مُثُل

نقد دیگری به نسبت میان مُثُل و طبایع و افراد مادی مربوط می‌شود. آیا مُثُل طبایع‌اند یا علل فاعلی یا چیزی دیگر؟ همچنین آیا مُثُل با همدیگر نسبت عرضی دارند یا طولی؟ و آیا مثالی علت مثال دیگر است؟ این ابهام در ساختار درونی مُثُل، مبانی هستی‌شناختی آن را سست می‌کند (همان).

۴،۶ ابهام در ذات مُثُل

ایشان می‌پرسند که آیا مُثُل جواهر عینیّه قائم به ذات‌اند یا صرفاً صور عقلانی قائم به ذات الهی؟ این پرسش ناظر به تفاوت بین واقعیت مستقل مُثُل و صور علمیه الهی است که جایگاه هستی‌شناختی مُثُل را مبهم می‌سازد (همان).

۴،۷ لزوم اثبات مبنای ملاصدرا

دیدگاه ملاصدرا مبنی بر اینکه تنها مجردات قابل ادراک کلی‌اند، نیازمند اثبات است. زیرا کلی بودن، نه تنها مختص به مجردات، بلکه می‌تواند در محسوسات نیز برقرار باشد. بنابراین، استناد به ادراک کلی به عنوان دلیل وجود مُثُل افلاطونی کافی نیست و مغالطه آمیز است (همو، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۵۷).

تمامی این ملاحظات به دلیل اینکه استاد مصباح یزدی شارح حکمت متعالیه است و این اشکالات را متوجه تمام باور مندان به این نظریه می‌داند و از طریق این ملاحظات، وجود مُثُل را در عالم هستی نفی می‌کند و در بُعد معرفت شناسی دیدگاه ملاصدرا در باب ادراک کلی رامورد خدشه قرار می‌دهد، از این جهت عموماً و خصوصاً این ملاحظات به دیدگاه ملاصدرا در نظریه مُثُل مربوط است.



۵ ارزیابی ها

۵/۱ ارزیابی ملاحظه اول

۵/۱/۱ خاستگاه اشکال

استاد مصباح یزدی در نقد نظریه مُثُل، تمرکز خویش را بر اشکالی بنیادین قرار می‌دهد که ناظر به فرض تحقق دو نوع وجود برای یک طبیعت واحد (یکی مادی و دیگری مجرد) است. این ملاحظه، ریشه‌ای عمیق در سنت فلسفی دارد و می‌توان آن را در دو سطح تاریخی و تحلیلی بررسی نمود. در سطح نخست، ریشه‌ی تاریخی اشکال مورد بحث، به آرای ارسطو بازمی‌گردد؛ فیلسوفی که نظریه مُثُل را ناممکن، غیر مفید و فاقد اعتبار متافیزیکی دانست. از منظر او، مُثُل نه در تبیین حرکت نقش ایفا می‌کنند و نه در معرفت‌شناسی سودی دارند، بلکه تنها منجر به مضاعف سازی عالم و افزایش پیچیدگی‌های فلسفی می‌شوند. وی اساساً ارتباط میان محسوسات و معقولات مثالی را فاقد تبیین مفهومی می‌داند (ارسطو، بی‌تا، صص. ۳۶-۳۷). پس از وی، ابن‌سینا نیز در مسیر نقد این نظریه گام نهاد و با دقتی موشکافانه، نظریه مُثُل را حاصل خلط میان دو مفهوم «ماهیت لا بشرط» و «ماهیت بشرط لا» دانست. از دیدگاه او، افراد یک ماهیت (اعم از مادی یا مجرد) در ذات خویش تفاوتی ندارند، و برای همین اعتقاد به وجود فرد مجردی از هر نوع در عالمی مفارق، خلطی فلسفی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۲۷؛ همان، ص ۳۳۷).

۵/۱/۲ پاسخ اول ملاصدرا به اشکال

اما در مقابل این نقدها، صدرالمُتألهین شیرازی با ابتناء بر اصول حکمت متعالیه (نظیر «تشکیک وجود» و «حرکت جوهری») پاسخی نوین ارائه می‌دهد. او معتقد است که اختلاف میان موجودات، ناظر به مرتبه وجودی آن‌هاست و نه ذات ماهوی‌شان. در این نگاه، فرد مجرد عقلانی، تحقق کامل حقیقت نوع است و افراد جسمانی، مظهری ناقص از همان حقیقت اند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲،

ص. ۵۷؛ قربانی، ۱۳۹۳، ص. ۱۳۱؛ اکبریان و همکاران، ۱۳۸۶، ص. ۱۰۴).

۵/۱/۳ اشکال مصباح یزدی به پاسخ اول

ملاصدرا

با این حال، استاد مصباح یزدی به باور خویش بر مبنای همان اصول صدرایی، اشکالی تازه به پاسخ ملاصدرا وارد می‌کند. وی با استناد به اینکه ماهیت، حد وجود است، چنین نتیجه می‌گیرد که اگر وجود در مراتب مختلف شدت و ضعف دارد، ماهیت نیز باید متناسب با مرتبه وجودی دگرگون گردد. بنابراین، افراد عقلانی و جسمانی نمی‌توانند واجد یک ماهیت واحد باشند؛ زیرا از هر مرتبه وجود، ماهیتی خاص انتزاع می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص. ۳۷۵).

۵/۱/۴ پاسخ ملاصدرا به اشکال مصباح یزدی

۵/۱/۴/۱ پاسخ از طریق بررسی سطوح ماهیت

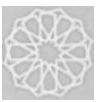
پاسخ به این اشکال را می‌توان با تفکیک سطوح ماهیت در حکمت متعالیه ارائه کرد:

الف) ماهیت فردی: ویژگی‌های خاص هر فرد که در مرتبه‌ای از وجود تحقق یافته‌اند (مثلاً وجود جسمانی یا مثالی).

ب) ماهیت نوعی: اشتراکات میان افراد یک نوع، که در مرتبه‌ای بالاتر از فردیت قرار دارد ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷).

ج) ماهیت جنسی: اشتراکات میان انواع مختلف در یک جنس، مانند حیوان بودن (همان).

در این چارچوب، می‌توان گفت که تفاوت در مرتبه وجودی، ممکن است باعث تفاوت در ماهیت فردی شود، اما ماهیت نوعی همچنان واحد باقی می‌ماند (همان، ص ۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۳). به عبارت دیگر، مُثُل عقلانی و جسمانی ممکن است در ویژگی‌های فردی شان متفاوت باشند، اما در نوع انسان بودن، اشتراک دارند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۳۶).



دلیل این موضوع که چگونه تغییر ماهیت فردی به تغییر ماهیت نوعی نمی‌انجامد، این است که ماهیت نوعی، انتزاعی از اشتراکات کلی است، نه از ویژگی‌های فردی. بنابراین، تغییر در ویژگی‌های فردی (مثلاً شدت وجود یا نحوه تحقق) تأثیری در ساختار نوعی ندارد. ماهیت نوعی، در مرتبه‌ای بالاتر از تشخیص قرار دارد و از جهت «من حیث هی هی» نسبت به وجود و عدم بی‌تفاوت است. این بی‌تفاوتی باعث می‌شود که بتواند در مراتب مختلف وجود تحقق یابد، بدون آنکه خود دگرگون شود. افزون بر این در حکمت متعالیه بر مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود، ماهیت نوعی، تابع وجود نیست، بلکه انتزاعی از آن است. پس اگر وجود در مرتبه‌ای عقلانی تحقق یابد، همان ماهیت نوعی می‌تواند در آن مرتبه نیز حضور داشته باشد. زیرا در آثار ملاصدرا، این نکته بارها تکرار شده که «ماهیت، امری اعتباری است که از وجود انتزاع می‌شود، و چون وجود دارای مراتب است، ماهیت نیز می‌تواند در مراتب مختلف تحقق یابد، بدون آنکه تغییری در نوع آن رخ دهد» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۹۶؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۳). همچنین در بحث حرکت جوهری، ملاصدرا نشان می‌دهد که یک فرد جسمانی می‌تواند در مسیر تکامل، به مرتبه‌ای برسد که همان ماهیت نوعی در وجود مثالی یا عقلانی تحقق یابد (همو، ۱۳۹۲، ص ۳۱۱). در نتیجه با تکیه بر تفکیک سطوح ماهیت و تحلیل صدرایی از رابطه وجود و ماهیت، اشکال به‌خوبی قابل پاسخ است. این تقریر نه تنها با اصول حکمت متعالیه سازگار است، بلکه می‌تواند به عنوان یک بازخوانی مفهومی از پاسخ ملاصدرا تلقی شود.

۵/۱/۴/۲ بررسی امکان و عدم امکان وحدت ماهوی

ملاصدرا بر آن است که وجود، حقیقتی واحد اما مشکک است؛ به این معنا که در مراتب گوناگون، دارای شدت و ضعف است. ماهیت، از نگاه او، امری انتزاعی است که از وجود انتزاع می‌شود و مستقل نیست. بنابراین، با وجود تفاوت در مراتب وجود،

ماهیت نوعی می‌تواند در تمام آن مراتب محفوظ باقی بماند. برای مثال، ماهیت «انسان» می‌تواند هم در مرتبه‌ای مادی چون انسان جسمانی تحقق یابد و هم در مرتبه‌ای عقلانی چون انسان عقلانی، بی‌آنکه دچار تغییر ماهوی شود. تفاوت، تنها در نحوه تحقق وجود و تشخیص فردی است، نه در اصل ماهیت نوعی. اگر ماهیت را «حد وجود» بدانیم، ممکن است این اشکال پدید آید که با تغییر مرتبه‌ی وجود، ماهیت نیز دچار دگرگونی گردد؛ بنابراین نمی‌توان افراد عقلانی و جسمانی را افراد یک ماهیت واحد دانست. اما پاسخ ملاصدرا مبتنی بر این مبناست که وجود، علی‌رغم آنکه در مراتب گوناگون دارای تفاوت است، یک حقیقت واحد دارد. اختلاف موجودات در شدت و ضعف وجود است نه در تغییر ذاتی ماهیت‌شان. به عبارت دیگر، وجود واحد است اما در درجات و مراتب مختلف تحقق می‌یابد. این اختلاف، نشان‌دهنده‌ی شدت و ضعف وجود است نه تفاوت در اصل ماهیت. بر پایه‌ی این تبیین، نظریه «وحدت در عین کثرت» به‌خوبی ظرفیت پاسخ‌گویی به این اشکال را دارد. چنین نگاهی، به تبیینی از تحقق موجودات در مراتب مختلف وجود می‌انجامد بدون آنکه مستلزم تغییر ماهیت باشد. بنابراین، تنوع در مراتب وجود تأثیری در وحدت ماهیت نوعی ندارد و پاسخ ملاصدرا در حکمت متعالیه محفوظ و استوار باقی می‌ماند (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۳).

۵/۱/۴/۳ پاسخ ملاصدرا در قالب نظریه «حمل اولی و حمل شایع»

در نظریه‌ی حمل اولی، ماهیت به صورت مفهومی و انتزاعی لحاظ می‌شود؛ به‌عنوان مثال، در گزاره‌ی «انسان حیوان ناطق است»، ماهیت انسان بدون در نظر گرفتن وجود عینی آن لحاظ می‌شود. در مقابل، در حمل شایع، ماهیت بر مصداق خارجی آن حمل می‌گردد؛ نظیر جمله‌ی «این فرد، انسان است»، که ماهیت انسان بر فرد خارجی و موجودی که در عالم خارج تحقق دارد، حمل می‌شود. ملاصدرا تصریح می‌کند که در حمل شایع، افراد مادی و عقلانی



صور بدون نیاز به ماده و حلول تحقق می‌یابند، در واقع، صور مجرد عقلی، به اعتبار ذات و ماهیت خود، واجد کمال و تمامیتی‌اند که به واسطه آن از قیام به محل مستغنی هستند؛ اما صور جسمانی دارای نقص‌اند و محتاج قیام به محل. بر این اساس، حکم صور عقلیه (که همان مُثُل عقلانی‌اند) نیز به این صورت است که در عالم عقل مجردند اما اصنام و اظلال جسمانی‌شان یعنی صور نوعیه، مجرد از ماده نیستند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۷۲).

انواع مادی به سبب داشتن صورت نوعیه، از یکدیگر متفاوت‌اند و آثار و کمالات هر یک متمایز از دیگری است. دلیل اختلاف آثار، نه ماده‌ی اولیه و نه جسمیت مطلق‌اند؛ زیرا این دو عنصر در همه اجسام مشترکند. بنابراین، ملاک اختلاف آثار، صورت نوعیه است. از سوی دیگر، اختلاف صور نوعیه نیز به واسطه‌ی علل قابلی (مانند ماده و هیولی) نیست، چرا که مشترک بودن علل قابلی نمی‌تواند دلیل اختلاف باشد. از این‌رو، علت تفاوت صور نوعیه به سبب علت فاعلی است. تحلیل این فراز از بیان ملاصدرا، یکی از کلیدی‌ترین پاسخ‌های او به اشکال استاد مصباح یزدی درباره‌ی وحدت ماهیت در مراتب مختلف وجود به شمار می‌رود. زیرا، فرد کامل به دلیل کمال ذاتی و فعلی‌اش، نیاز به ماده و محل ندارد و صورت نوعیه‌اش قائم به ذات است، نه قائم به محل و صور نوعیه در عالم ماده مانند انسان و اسب که متقوم به ماده حسی‌اند؛ اما در عالم عقل، همان صور مجرد و قائم به ذات‌اند. صور نوعیه در عالم عقل، به‌خاطر کمال ذاتی‌شان، از نیاز به محل بی‌نیازند. به عبارتی همان ویژگی ارباب انواع یا مُثُل افلاطونی. ولی در عالم ماده، همان صورت نوعیه به سبب نقص وجودی، محتاج به ماده و محل است. برای همین، اختلاف افراد نوع واحد بر حسب کمال و نقص در تحقق است نه در ماهیت نوعی.

۵،۱،۴،۵ پاسخ از طریق «ماهیات متواطی و مشکک»

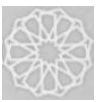
ملاصدرا می‌گوید: ابن‌سینا در نقد نظریه مُثُل، متأثر از ارسطو است. دیدگاه او در ماهیات متواطی (مثل

تفاوت‌هایی دارند؛ چرا که این حمل ناظر به مراتب تشکیکی وجود است. اما در حمل اولی، که ماهیت صرفاً در مقام تحلیل عقلی مد نظر قرار می‌گیرد، همه‌ی افراد یک نوع، دارای ماهیت واحدی‌اند. از این‌رو، وحدت ماهیت نوعی در حمل اولی محفوظ می‌ماند، حتی اگر در حمل شایع، تفاوت‌های وجودی میان افراد ظهور یابد. برآیند آنکه ملاصدرا با تفکیک میان ماهیت نوعی و وجود فردی، و با بهره‌گیری از اصل تشکیک در وجود، این امکان را فراهم می‌سازد تا تفاوت‌های وجودی، ناظر به شدت و ضعف در تحقق فردی باشند، نه تفاوت در اصل ماهیت نوعی. با همین مبنا، افراد مادی و عقلانی می‌توانند ذیل یک ماهیت قرار گیرند، گرچه وجودشان در مرتبه‌ای متفاوت از شدت تحقق است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، صص ۷۴-۷۶).

افزون بر این، آنچه در آثار ملاصدرا و تفسیر استاد مصباح یزدی، مبنی بر اتحاد ماهوی میان امور محسوس و حقایق معقول یافت می‌شود، در حقیقت دلالت بر آن دارد که مُثُل عقلی، حکایت‌گر و نماد انواع موجود در عالم محسوس‌اند؛ یعنی مُثُل، حامل گونه‌ای از اشارت و دلالت بر مصادیق مادی خویش‌اند، نه آنکه از آن‌ها منقطع باشند. از همین‌رو، اشکالی که از سوی مخالفان نظریه مُثُل در نسبت آن با جهان محسوس مطرح می‌شود، با توجه به این تحلیل صدرایی، فاقد اعتبار است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۲۸۶؛ ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص ۱۳۹).

۵،۱،۴،۴ پاسخ از طریق مقایسه نظریه «صور نوعیه» با «مُثُل عقلانی»

از نظر ملاصدرا، فرد کامل برخلاف سایر افراد که به علت ضعف و نقص در ذات یا فعل (نفوس) محتاج به ماده‌اند، به دلیل تمامیت و کمال خویش، بی‌نیاز از ماده و محلی است که به آن تعلق گیرد؛ و اختلاف افراد نوع واحد به حسب کمال و نقص جایز است. از دیدگاه وی، صور نوعیه مادی مانند انسان، اسب و دیگر انواع، و هرچه در این عالم باشد، متقوم به ماده حسی‌اند. اما در عالم علوی (قائم به ذات)، این



است؛ مثلاً ماهیت انسان در فرد عقلانی و فرد جسمانی، از حیث مفهوم، تفاوتی ندارد (همو، ۱۳۹۲، ص ۲۶۹). ثانیاً؛ اما در نگرش وجودی، چون وجود افراد متفاوت است (شدید و ضعیف، مجرد و مادی)، ماهیت نیز به تبع آن، تفاوت تشکیکی پیدا می‌کند (همو، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۳۶). بنابراین، ملاصدرا با پذیرش نظریه تشکیک وجود، معتقد است که افراد یک نوع، از حیث حمل اولی، دارای ماهیت واحدند. اما از حیث حمل شایع، به دلیل تفاوت در مراتب وجود، ماهیتشان نیز تفاوت تشکیکی دارد، نه تباینی. در نتیجه، اشکال استاد مصباح یزدی که مبتنی بر تباین ماهیات به سبب تفاوت وجودات است، با مبنای ملاصدرا در تشکیک وجود و تابعیت ماهیت از وجود، قابل پاسخ‌گویی است. ملاصدرا نه تنها این تفاوت را می‌پذیرد، بلکه آن را اساس تمایزات در عالم می‌داند.

۵٫۲ ارزیابی ملاحظه دوم

در منظومه فکری استاد مصباح یزدی، نقد بر نظریه مُثُل از رهگذر بررسی نوع وجود ماهیت در مراتب مختلف هستی صورت می‌پذیرد. ایشان با پیروی از تحلیل ابن‌سینا در کتاب «الهیات شفاء»، میان کلی طبیعی و مُثُل افلاطونی تفکیک بنیادین قائل شده و بیان می‌دارد: اگر وجود مجردی با کمالات انسانی اثبات گردد، به معنای کلی بودن آن نسبت به افراد نیست. چنین موجودی، مادام که مابین با افراد فاقد هوهویت با آنان باشد، فاقد کارکرد فلسفی بوده و درمان‌گر هیچ مسئله‌ی شناختی یا هستی‌شناختی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ج ۳، صص. ۳۵۸-۳۵۹). از نظر ایشان، وجود کلی طبیعی در خارج تنها به نحو بالعرض و از طریق ذهن متصف به کلیت قابل تصور است و نه اینکه در خارج عین کلیت باشد. بنابراین، با فهم دقیق وجود کلی طبیعی، زمینه‌ی ابطال مُثُل افلاطونی فراهم می‌شود (همان، ص ۳۴۶، ۴۰۱).

در پاسخ به این ملاحظه، ملاصدرا در آثار خود پاسخی تفصیلی و مبنایی ارائه می‌دهد. او با تمایز نهادن میان انواع اعتبارات ماهیت (بشرط لا،

ماهیت انسان که در همه افرادش یکسان است) و نه مشکک، صحیح است؛ زیرا ماهیت متواطی تنها یک نحوه وجود دارد، اما ماهیات مشکک، نحوه‌های متعدد وجود مادی، مثالی و عقلی دارند (دیرباز و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۱۱۰؛ صلواتی، ۱۳۹۳، صص ۱۵۰-۱۵۶). بنابراین، همان طور که ماهیت در نگرش منطقی و ماهوی، تمام حقیقت شیء را سامان می‌دهد، وجود در رویکرد وجودی، تمام حقیقت شیء یعنی ذات آن را رقم می‌زند؛ و همان‌طور که در نگرش منطقی و ماهوی، فصل اشیاء همان صورت نوعی لابشرط است، وجود در رویکرد وجودی، به عنوان فصل شیء مطرح می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص ۱۳۵). از این‌رو، تمایز حقیقی بین درجات وجود جریان دارد و به تبع آن، در ماهیت آن وجودات، تباین راه می‌یابد؛ چنان‌که ملاصدرا در این باب می‌گوید همان‌طور که تمایز بین اشیاء به خود ماهیات است، در جایی که اتحاد نوعی برقرار است، تمایز به خود هویتشان است؛ بلکه اساساً باید گفت اصل همه امتیازات و تعینات، وجود است و ماهیات در محور تمایز بخشی، تابع وجود هستند (همان، صص ۱۴۵-۱۴۶). در موضعی دیگر نیز می‌نویسد: همانا منشأ اختلاف اشیاء به حسب ماهیت، اختلاف در وجود به لحاظ شدت و ضعف، تقدم و تأخر، و استقلال و ارتباط است (همان، ص ۲۶۹). همچنین در موضعی دیگر می‌گوید: حق نزد ما آن است که اختلاف نوعی ماهیات، تابع اختلاف وجودات به حسب کمال و نقص و تقدم و تأخر است (همو، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۳۶).

حاصل آنکه اشکالی که از سوی استاد مصباح یزدی مطرح شده، با مبنای خود ملاصدرا قابل پاسخ‌گویی است؛ هرچند این پاسخ نیازمند دقت در تفاوت دو سطح تحلیل ماهیت است: تحلیل منطقی-مفهومی و تحلیل وجودی-تشکیکی. ملاصدرا در آثار مختلف خود، از جمله «الشواهد الربوبیه» و «تعلیقاتش بر شرح حکمة الاشراق»، تصریح می‌کند که اولاً؛ ماهیت در نگرش منطقی، یک حقیقت متواطی است که در همه افراد یکسان



که مراتب عالی وجود (نظیر عقل) نه ماهیت‌های ذهنی‌اند و نه دچار خلط مفهومی، بلکه حقیقت‌های وجودی مستقل و منشأ فیض‌اند. بنابراین، نقد مصباح یزدی مبتنی بر درکی است که نظریه مثل را با مفاهیم ماهوی مقایسه می‌کند؛ اما در خوانش صدرایی، مُثُل افلاطونی دارای وجود سِعی‌اند، و کلی طبیعی نیز در نسبت با افراد خود همچون نسبتی است که پدران با فرزندان دارند، نه پدر با فرزند واحد (همان، صص. ۴۹-۵۰). از این منظر، اشکال ابن‌سینا نیز از اساس مبتنی بر سوء برداشتی است که مراتب وجودی را با مراتب مفهومی در هم می‌آمیزد و ملاصدرا با تفکیک دقیق این دو ساحت، آن را اصلاح کرده و منظومه فلسفی خود را به مثابه پاسخی جامع عرضه می‌دارد. این اشکال را خود ملاصدرا در آثار خویش مطرح کرده و به آن پاسخ می‌دهد.

۵٫۳ ارزیابی ملاحظه سوم

الف) مبانی افلاطونی درباره وجود مُثُل

در تفسیر نظریه مُثُل، پرسشی بنیادی مطرح می‌شود: آیا تمامی اشیاء محسوس (اعم از شریف و خبیث) واجد مُثُل و ایده‌ای مستقل در عالم مفارق‌اند؟ در این زمینه، استاد مصباح یزدی از منطری نقادانه، امکان تعمیم نظریه مُثُل به اشیاء خبیثه و شرور را محل تردید می‌داند، هرچند ایراد مستقیمی به دستگاه فکری ملاصدرا نمی‌گیرد. با این حال، به واسطه پذیرش بنیادین ملاصدرا از اصل وجود مُثُل، این اشکال متوجه او نیز هست و بنابر این پاسخ‌گویی به آن از سوی صدرالمُتألهین اهمیت می‌یابد. افلاطون خود در رساله «پارمنیدس» با این پرسش مواجه می‌شود که چه نوع اشیائی دارای مثل‌اند؟ سقراط، شاگرد برجسته افلاطون، در گفت‌وگویی با پارمنیدس، اذعان می‌دارد که مثال‌هایی نظیر «واحد»، «عدالت»، «زیبایی» و «خوبی» قابل قبول‌اند، ولی درباره امور طبیعی چون انسان، آتش، آب و نیز عناصر پست‌تری مانند مو، گل، یا فضولات مردد است یا به‌طور کلی آن‌ها را فاقد مثل می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۱۱).

لابشروط، بشرط شیء) و تفکیک میان کلی طبیعی و کلی عقلی، تأکید می‌کند که این مفاهیم برای فیلسوفی چون افلاطون کاملاً شناخته شده‌اند و او از خلط میان آن‌ها مبرا است (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص ۲۵۹؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۴۴-۴۵). از منظر ملاصدرا، کلی طبیعی در خارج به نحو بالعرض موجود است، اما کلی عقلی صرفاً در ذهن تحقق دارد، و آنچه در عالم واقع بالذات موجود است، وجود است نه ماهیت. نکته‌ای که صدرالمُتألهین بر آن تأکید دارد، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است؛ بدین معنا که ماهیت از سنخ مفاهیم ذهنی است و وجود، حقیقتی خارجی و مشخص. به همین دلیل، او نظریه مُثُل افلاطونی را نه بر اساس مفاهیم ماهوی، بلکه بر مبنای حقیقت وجودی تفسیر می‌کند و عالم مُثُل را مرتبه‌ای عالی از هستی می‌داند که اصل است و عالم ماده فرع آن (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۷).

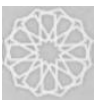
علاوه بر این، در تحلیل احکام مُثُل افلاطونی، ملاصدرا و شارحان حکمت متعالیه (نظیر جوادی آملی) سه اصل بنیادین را مطرح کرده‌اند:

۱- کلیت مُثُل عقلانی، مفهومی نیست. یعنی کلیت رب‌النوع از سنخ کلیات مفهومی (طبیعی، منطقی، عقلی) نیست، بلکه از سنخ «کلی سِعی» است که دارای اطلاق وجودی و تعقل ذاتی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۲۱).

۲- کلیت سِعی رب‌النوع. یعنی رب‌النوع عقلانی، به دلیل تجرد، نسبت وجودی یکنواختی با تمامی افراد نوع دارد و فیض او در طول زمان و مکان یکسان است (همان، صص. ۳۲۱-۳۲۲).

۳- مثال عقلانی، اصل و معنای افراد طبیعی. یعنی موجود عقلانی، شاخص و اصل هستی است و افراد طبیعی، مظاهر و سایه‌ی آن‌اند. بدین معنا، مُثُل نه تنها مدبر موجودات‌اند، بلکه واسطه فیض و کمال‌اند، نه غایت آنان (همان، ص ۳۲۳).

در نهایت، ملاصدرا با نظریه تشکیک وجود، تفاوت‌های مرتبه‌ای را تبیین می‌کند و بیان می‌دارد



موجب لذت و انس برای نفوس صالح هستند. در این چارچوب، صور عقلانی که نزد افلاطون به عنوان مُثُل اصیل شناخته می‌شوند، در حکمت ملاصدرا نیز موجوداتی نورانی‌اند که در عالم عقل تحقق دارند، در حالی که اشیاء دارای جنبه‌های خبیث یا ظلمانی تنها در عالم مثال، که جایگاهی بین عقل و ماده دارد، ظاهر می‌شوند و به عالم مُثُل راه ندارند. بر اساس مقایسه دیدگاه‌های افلاطون و ملاصدرا، می‌توان این اصل را استنتاج کرد که مُثُل، به مثابه صور عقلانی و نورانی، تنها به اشیائی تعلق دارند که تحت نام مشترک و نوع واحد طبیعی نوعی قرار دارند.

۵/۴ ارزیابی ملاحظه چهارم

در این بخش، استاد مصباح یزدی به نفی وجود مُثُل افلاطونی از طریق تحلیل خاستگاه مفاهیم اخلاقی می‌پردازد. ایشان معتقد است مفاهیم اخلاقی از سنخ مفاهیم اعتباری‌اند، نه حقیقی، و به همین سبب در عالم مُثُل (که جایگاه ثابتات مستقل و معقولات حقیقی است) محل تحقق ندارند. از نظر وی، وابستگی این مفاهیم به اراده، اختیار و قراردادهای انسانی مانع از آن است که همچون "خوبی" یا "عدالت" در عالم مُثُل حضور یابند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۵۲۱).

از سوی دیگر، نقد ایشان ناظر به مبانی افلاطونی است و نه مستقیماً متوجه دیدگاه ملاصدرا. با این حال، بررسی دیدگاه صدرایی نشان می‌دهد که ملاصدرا منشأ مفاهیم انسانی را در حس و تجربه قرار می‌دهد، و در چارچوب اصل «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس»، باور دارد که عقلانیت انسان در مسیر حرکت جوهری و ادراک عقلی شکل می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۹۲، صص ۳۰۹-۳۱۰). در همین راستا، صدرالمتألهین تفاوتی میان مفاهیم فلسفی، منطقی یا اخلاقی در منشأ پدیدآیی آن‌ها قائل نیست؛ همه مفاهیم از حس ناشی می‌شوند. و از آن‌جا که مُثُل عقلانی در حکمت متعالیه مختص حقایق عینی و معقولات جوهری است (و نه مفاهیم انتزاعی یا اعتباری همچون عدالت یا فضیلت) مفاهیم اخلاقی نمی‌توانند ذاتی

افلاطون در موضعی دیگر، برای برخی مفاهیم مانند اشکال هندسی جایگاهی میان محسوسات و مُثُل قائل می‌شود، چرا که این مفاهیم جاویدان و نامتغیرند و از ویژگی‌های محسوسات مادی تهی هستند، ولی به طور کامل هم با مُثُل تطابق ندارند. از این جهت، افلاطون قائل به وجود مُثُل برای برخی مفاهیم برتر و مجرد است، ولی شرور و خبائث اخلاقی را از حیطه مُثُل خارج می‌داند (افلاطون، بی‌تا، ج ۳، صص. ۱۶۴۸-۱۶۴۹). او در ادامه تأکید می‌ورزد که اگر مثالی برای هر چیز موجود باشد، لازم‌اش این است که هر چیز نیز دارای قدرت اندیشه باشد، که خود منطقاً متناقض است. در نتیجه، بهره‌مندی از مثل صرفاً تابع تشابه و شباهت اشیاء با حقایق مثالی است، نه ضرورتی برای همه موجودات (افلاطون، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۵۳). با این حال باید متذکر شد که موضع افلاطون در این زمینه شفاف نیست و عبارت‌های او و همین‌طور تفسیرهای افلاطون‌شناسان در این زمینه مختلف است.

ب) نقد و پاسخ ملاصدرا

ملاصدرا از زاویه‌ای دیگر به مسئله ورود می‌کند. او تصریح می‌کند که اگر اختصاص مُثُل به انواع ماهوی نادیده گرفته شود، می‌بایست برای خداوند، معدومات، خطوط، سطوح، و حتی معارف انتزاعی چون موسیقی، الحان و نجوم نیز وجودی عقلانی در عالم مثل قائل شد، که با اصول حکمت متعالیه ناسازگار است. از این‌رو، صدرالمتألهین تأکید دارد که مُثُل تنها برای ماهیات نوعیه است، یعنی آن دسته از موجودات که طبیعت ثابتی داشته و قابلیت تحقق در جهان واقع را دارند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص ۲۵۹). در پاسخ به برخی اهل نظر که مُثُل را اشباحی مقداری در عالم مثال تلقی می‌کرد، ملاصدرا با صراحت اظهار می‌دارد که مُثُل عقلانی، موجوداتی نورانی و فاقد ظلمت‌اند و به همین دلیل جایگاه آن‌ها عالم عقل است، نه عالم مثال. اشباح مثالی اما ذواتی دارند با وضع مقداری که برخی ظلمانی و بعضی نورانی‌اند؛ ظلمانی‌ها رنج‌آور و مکروه‌اند و سبب عذاب نفوس شرور، در حالی که نورانی‌ها



برای تبیین بحث، این نسبت‌ها از منظر دو حکیم برجسته، افلاطون و ملاصدرا، چنین تحلیل‌پذیر است:

۱- دیدگاه افلاطون درباره نسبت طبایع و مُثُل در فلسفه افلاطون، مُثُل یا ایده‌ها، صور ثابتی‌اند که در عالم فراتر از حس جای دارند و به عنوان الگوهای ازلی و ابدی برای اشیاء در عالم محسوسات عمل می‌کنند. طبایع کلی و مفاهیم در جهان مادی تغییرپذیر و ناپایدارند؛ در حالی‌که مُثُل به مثابه اصل ثابت، عاری از تغییر باقی می‌مانند (افلاطون، بی‌تا، ج ۳، صص ۱۳۱۸-۱۳۱۹). این ارتباط به صورت بهره‌مندی یا تقلید اشیاء مادی از مُثُل تبیین می‌شود (همان، ص ۱۸۵۰).

۲- دیدگاه ملاصدرا در تبیین پیوند طبایع و مُثُل صدرالمتألهین با بهره‌گیری از مبانی خاص حکمت متعالیه، به ویژه «حرکت جوهری» و «تشکیک وجود»، نظریه مُثُل را بازخوانی می‌کند (قربانی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۱). او مُثُل را واسطه‌ای میان عالم حس و عالم عقل می‌داند. موجودات مادی در فرآیند کمال وجودی خود به سوی مُثُل حرکت می‌کنند و بهره‌مندی‌شان تابع شدت و ضعف مرتبه وجودی‌شان است (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص ۱۳۴؛ همو، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۳۴۱).

۳- رابطه مُثُل با یکدیگر در حکمت صدرایی

در نظریه افلاطون، مُثُل‌ها به عنوان موجوداتی مستقل در عالم عقل به شمار می‌آیند؛ با این حال، دو نوع رابطه میان آن‌ها قابل تصور است:

الف) سلسله مراتب وجودی: برخی مُثُل مانند «مثال نیک» در صدر سلسله‌اند و مُثُل دیگر از آن بهره‌مند می‌شوند (بورمان، ۱۳۷۵: ص ۶۸).

ب) پیوند مفهومی: مُثُل‌هایی چون «عدالت»، «خیر» و «زیبایی» ممکن است در سطح مفهومی با یکدیگر هم‌پوشانی و ارتباط درونی داشته باشند.

در نگاه صدرایی، با وجود استقلال مُثُل‌ها، نظم و هماهنگی در ساختار آن‌ها حفظ می‌شود و هر مُثُل

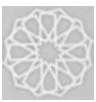
مستقل در عالم عقل باشند. در نتیجه، مفاهیم اخلاقی صرفاً حالات ذهنی‌اند که در پرتو روابط، نظام اجتماعی و قراردادهای انسانی پدید آمده‌اند، نه حقایق دارای وجود خارجی یا عقلانی. ملاصدرا این مفاهیم را «اعتباری محض» می‌داند و تصریح می‌کند که کلیت آن‌ها نیز از همان اعتبار ذهنی و نه وجودی سرچشمه می‌گیرد (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۸۷). بنابراین، اشکال مصباح یزدی به درستی متوجه افلاطون است، اما در منظومه حکمت متعالیه ملاصدرا، اصولاً ناظر بر چنین مفاهیمی نیست.

۵/۵ ارزیابی ملاحظه پنجم

بایسته است توجه شود که اشکال مطروحه در باب نسبت طبایع، نه از سنخ تأسیسیات فلسفی جدید بلکه از جمله تأملاتی است که پیش‌تر توسط خود صدرالمتألهین در اثر گران سنگ «شواهد الربوبیه» با بیانی متفاوت آمده است؛ و از این‌رو، نمی‌توان آن را به‌عنوان ابتکار خاص استاد مصباح یزدی دانست.

ملاصدرا در ذیل نقد و تأویل نظریه مُثُل از منظر شیخ اشراق، به صورتی تلویحی این اشکال را تبیین و پاسخ‌گو می‌گردد. بر اساس رأی شیخ اشراق، مُثُل عبارت‌اند از انوار عقلانی مجرد که در سلسله مراتب نازل عالم عقل قرار دارند. این انوار بدون ترتب علی میان خود، منشأ صدور انواع اجسام بسیط فلکی، عنصری و اجسام مرکب طبیعی چون جماد، نبات و حیوان هستند.

صدرالمتألهین در پاسخ به این انگاره، در مقام تفسیر نظریه مُثُل افلاطونی، به وضوح بیان می‌دارد که در بیانات شیخ اشراق روشن نیست که آیا این انوار مجرد، در ذات و حقیقت خود با مظاهر جسمانی خویش، متحد و هم‌سنخ‌اند یا صرفاً نمایشگر آن‌ها به شمار می‌روند (همو، ۱۳۹۲، صص. ۲۶۰-۲۵۹). از دیدگاه او، تفاوت میان مُثُل و مثال در این است که مُثُل، از جهت ماهیت با حقیقت متناظر خود مغایرت ندارند، حال آن‌که مثال تنها صورتی تمثیلی و نمادی از آن حقیقت است (همو، ۱۳۹۲، ص ۲۵۹؛ مصلح، ۱۳۹۱، ص ۲۴۳).



وارد گردد، زیرا محور برهان مزبور برای وجود ذهنی این بود که انسان، معقول کلی را ادراک می نماید و ادراک که توجّه و اشاره درونی است هرگز به معدوم محض تعلّق نمی گیرد و چون کلیّ معقول در خارج وجود ندارد، از این رو، در موطن دیگر به نام ذهن وجود دارد. ولی اگر کلیّ معقول، وجود مثالی داشته باشد و به عنوان مُثُل افلاطون یافت شوند، ادراک کلی معقول همتای ادراک جزئی محسوس در اثر ارتباط به خارج است و دلیل بر وجود ذهنی نخواهد بود.

به نظر می رسد با پذیرش نظریه مُثُل افلاطونی، استحکام برهان وجود ذهنی همچنان محفوظ باقی می ماند؛ چرا که اگر ادراک موجود مجرد عقلی به صورت تام و کامل انجام پذیرد، آن ادراک از سنخ شهود خواهد بود و به جهت آنکه وجود ذهنی از جنس علم حصولی است، چنین ادراکی خارج از محدوده وجود ذهنی قرار می گیرد. بنابراین، تحقق ادراک شهودی نسبت به موجود مجرد عقلی، هیچ گونه خدشه ای بر برهان اثبات وجود ذهنی وارد نمی سازد. در صورتی که این ادراک به شکل ناقص، مبهم و ضعیف صورت گیرد. صدرالمتألهین چنین حالتی را از منظر حصولی تلقی کرده و مفهوم کلی را نتیجه ی همین ادراک ضعیف و غبارآلود از کلیّ سبّعی دانسته است. با این حال، باز هم استدلال وجود ذهنی دچار اختلال نخواهد شد. زیرا موجودی که در خارج تحقق دارد، همان موجود مجرد تام عقلی و کلیّ سبّعی است؛ و آنچه در نفس حاصل می شود، صرفاً مفهومی حصولی است که در ذهن شکل گرفته و قابلیت صدق بر افراد کثیر را داراست. این نوع ادراک، از سنخ علم حصولی است نه حضوری. اگر مفهوم کلی نزد ذهن حاضر باشد و در مقام قضیه بر مصادیق متعدد حمل گردد، چنین مفهومی خارج از ذهن وجود ندارد. آن چه در خارج تحقق دارد، موجود عقلانی مفارق است که کلیّت آن، از نوع مفهومی نبوده بلکه از جنس کلیّت سبّعی است. بر همین اساس، حمل آن موجود مجرد بر افراد مادی، از قبیل حمل «حقیقت بر رقیقت» تلقی می شود؛

در جایگاه وجودی خاص خود است. به بیان دیگر درست است که میان مُثُل ارتباط علی و معلولی برقرار نیست، لکن همه آنها هم رتبه هم نیستند به عنوان نمونه، مثال انسان هم درجه با مثال مورچه نیست! مضاف بر آن، باید دانست که مُثُل جملگی معالیل خداوند هستند و از این جهت نیز میان آنها وجوب بالقیاس حاکم است.

۵،۶ ارزیابی ملاحظه ششم

استاد مصباح یزدی با استناد به آراء فارابی در کتاب «الجمع بین رأیی الحكمین» و تأملات ارسطویی، این پرسش اساسی را مطرح می کند که آیا مُثُل، جواهر عینی قائم به ذات اند یا تنها صور عقلی موجود در ذات خداوند؟ (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۵۲۱).

ملاصدرا در نقد این نگرش می گوید: تفسیر فارابی از افلاطون ناظر بر این است که مُثُل همان صور علمیه الهی اند که قائم به ذات حق اند و در علم حصولی الهی تحقق دارند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص ۲۵۷). لیکن صدرالمتألهین تأکید می کند که آنچه از افلاطون نقل شده، از تفسیر فارابی متمایز است؛ زیرا افلاطون مُثُل را موجوداتی قائم به ذات در عالم عقل می انگارد، نه صور ذهنی در علم الهی. او همچنین علم خداوند را نسبت به اشیاء، «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» می داند و علم الهی را از نوع علم فعلی می شمارد نه علم ذاتی. زیرا اگر مُثُل تنها صور علمیه الهی باشند، مستلزم آن است که خداوند پیش از خلق اشیاء به آنها علم نداشته باشد؛ که این نتیجه با ذات نامحدود و علم مطلق واجب الوجود ناسازگار است (همو، ۱۳۸۱: ج ۶، صص. ۱۷۸-۱۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۶، صص ۳۴۸-۳۴۹).

۵،۷ ارزیابی ملاحظه هفتم

در پاسخ به این اشکال می توان به آنچه استاد جوادی آملی در این باره بیان داشته اند نیز رجوع کرد. ایشان در این باره معتقدند: ممکن است با پذیرش مُثُل افلاطونی از راه ادراک های عقلی به برهان وجود ذهنی از راه ادراک کلیّ معقول آسیب



دارند. این نگاه، ظرفیت‌های نظری مهمی برای پاسخ به چالش‌های معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن در اختیار قرار می‌دهد. در دستگاه حکمت متعالیه، مُثُل از حیث علی، نقش رب‌النوع را برای اشیاء مادی ایفا کرده و در قوس نزول، منشأ صدور کثرات هستند. از سوی دیگر، در قوس صعود، مقصد و غایت وجودی این اشیاء به‌شمار می‌روند. این نگرش علی - طولی، ارتباطی فراتر از شباهت مفهومی میان مُثُل و جزئیات عالم مادی برقرار کرده و نشان می‌دهد که تحقق مُثُل در عالم طبیعت، نه تقلیدی بلکه تجلی علی است.

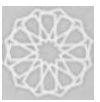
همچنین، تمایز بنیادین میان علم حصولی و شهودی، و میان مفاهیم ذهنی و حقایق وجودی، این امکان را فراهم می‌سازد که مُثُل هم در عالم عقل مستقل بمانند و هم در ذهن انسان به‌صورتی ناقص انعکاس یابند. به این ترتیب، ادراک از مُثُل دو سطح دارد: سطح شهودی که متصل به حقایق عقلانی است، و سطح حصولی که ناظر به مفاهیم ذهنی و تحلیل‌های معرفتی می‌باشد.

در نهایت، حکمت متعالیه از طریق مبانی‌ای چون اصالت وجود، تشکیک و حرکت جوهری، نه‌تنها به بازسازی نظریه مُثُل پرداخته، بلکه امکان برقراری گفت‌وگویی فلسفی میان سنت یونانی و فلسفه اسلامی را فراهم کرده و افق‌هایی نو برای اندیشه وجودشناختی در دوران معاصر گشوده است. این تحول، جایگاه مُثُل را از یک نظریه ایستا به عنصری پویا در نظام هستی‌شناختی ارتقا داده و امکان بازاندیشی در باب منشأ مفاهیم اخلاقی، ساختار علم الهی، و نسبت میان عقل و واقع را فراهم کرده است.

نه حمل شایع صناعی. در حالی که مفهوم کلی که در ذهن حاصل شده، هنگامی که بر افراد مادی حمل می‌شود، از نوع حمل شایع صناعی خواهد بود؛ زیرا از سنخ مفهوم حصولی است و نه از سنخ واقعیت مفارق عقلی (همو، ۱۳۸۶، ج ۶، ص. ۴۵۵؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۹۶). در پاسخ به اشکال نفی مُثُل، استاد جوادی آملی تصریح می‌کند که پذیرش مُثُل افلاطونی لطمه‌ای به برهان وجود ذهنی وارد نمی‌کند. زیرا ادراک انسان از کلی معقول در صورتی که شهودی و کامل باشد، از سنخ علم حضوری است و از محدوده وجود ذهنی خارج می‌گردد. اما اگر این ادراک ناقص و مبهم باشد، همچنان می‌تواند موضوع علم حصولی قرار گیرد و مؤید وجود ذهنی باشد (همو، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۹۶). مفاهیم کلی در ذهن، گرچه فاقد وجود خارجی‌اند، اما توان صدق بر مصادیق متعدد را دارند و از همین حیث، ادراکی ذهنی تلقی می‌شوند. آنچه در خارج وجود دارد، موجود عقلانی مفارقی است که کلیت آن، نه مفهومی، بلکه از نوع کلیت سببی است؛ و بر مصادیق مادی به نحو «حقیقت بر رقیقت» حمل می‌گردد، برخلاف حمل شایع صناعی که در ذهن واقع می‌شود (همو، ۱۳۸۶، ج ۶، ص. ۴۵۵).

۶ نتیجه‌گیری

نتیجه‌گیری دقیق این تحلیل نشان می‌دهد که رویکرد ملاصدرا به نظریه مُثُل افلاطونی، نه یک تطبیق ساده، بلکه یک بازآفرینی فلسفی عمیق است که نظریه‌ای جدید با مبانی وجودی ارائه می‌کند. در این بازخوانی، مُثُل دیگر صرفاً صور ذهنی یا مفاهیم انتزاعی نیستند، بلکه موجوداتی عقلانی‌اند که در هستی مرتبه‌ای مستقل و متعالی



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الهیات من کتاب الشفاء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ارسطو (بی تا). مابعد الطبیعه. ترجمه محمد حسن لطفی بی جا: بی نا.
- افلاطون (بی تا)، مجموعه آثار افلاطون (۴جلدی). ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- اکبریان، رضا. وهمکاران. (۱۳۸۶). بررسی و تحلیل نظریه مُثُل و جایگاه آن از دیدگاه افلاطون و ملاصدرا، نامه فلسفی، ۵۹ (۱)، ۱۰۳-۱۲۴.
- بورمان، کارل (۱۳۷۵). افلاطون. ترجمه: محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رَحِیق مَخْتوم (ج۶). قم: انتشارات موسسه اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). فلسفه صدرا (ج۲). قم: انتشارات موسسه اسراء.
- دیرباز، عسگر و همکاران. (۱۳۹۴). بازخوانی هستی شناسی و معرفت شناسی دیدگاه مُثُل، مجله جستارهایی در فلسفه و کلام، ۴۷ (۹۵)، ۱۰۳-۱۳۴.
- صلواتی، عبدالله. (۱۳۹۳). وحدت و کثرت نوعی انسان. مجله تاریخ فلسفه، ۴ (۴)، ۱۴۳-۱۶۹.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). خطوط کلی حکمت متعالیه. تهران: انتشارات سمت.
- قربانی، قدرت الله. (۱۳۹۳). ابعاد ابتکاری نظریه مثل در فلسفه ملاصدرا، آموزه های فلسفه اسلامی، ۱۵ (۲)، ۱۱۹-۱۴۲.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه (۹جلدی). ترجمه امیرجلال الدین اعلم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳). به سوی تو. قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- (۱۳۹۹). شرح الهیات شفاء (ج۳). قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- (۱۳۸۸). آموزش فلسفه (ج۱). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- (۱۳۹۳). تعلیقهُ علی نهایة الحکمة. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- (۱۳۹۵). شرح الأسفار الأربعة (ج۳و۳). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصلح، جواد (۱۳۹۱). ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبية، تهران: انتشارات سروش.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه (ج۲). تهران: بنیاد حکمت اسلامی. (۱۳۶۳). المشاعر. تهران: کتابخانه طهوری.
- (۱۳۸۱). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه (ج۶). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه (ج۳و۳). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۹۲). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- (۱۳۹۲). تعلیقهُ بر حکمة الاشراق (۴جلدی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
- میری م.؛ علمی م. (۱۳۷۴). فهرست موضوعی الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه تهران: انتشارات حکمت.