

تحلیل اعتبارسنجی نظام برهانی ملاصدرا در اثبات مُثُل با تأکید بر آراء آیت‌الله جوادی آملی

وحید داوری چهارده* | منصور ایمانپور**

چکیده

این پژوهش با هدف ارزیابی نظام مندل استدلال‌های هستی‌شناختی ملاصدرا در باب مُثُل افلاطونی و واکاوی انتقادات بنیادین استاد جوادی آملی بر این ادله، صورت‌بندی شده است. مسئله محوری، بررسی میزان اتقان و استحکام چهار برهان اصلی صدرالمتألهین (برهان معرفت‌شناختی، برهان حرکت، برهان آثار در اجسام و برهان ادراک) در مواجهه با نقدهای ساختاری فیلسوف معاصر است. ملاصدرا با تکیه بر اصول بنیادین حکمت متعالیه، از جمله اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک وجود، خوانشی نوین از مُثُل ارائه می‌دهد و آن‌ها را نه اموری صرفاً ذهنی، بلکه «جوهر مجرد، مستقل و علل وجودی انواع طبیعی» می‌انگارد. در مقابل، استاد جوادی آملی، با حفظ اصل اعتقاد به مُثُل، این تقریرات برهانی را به دقت مورد نقادی قرار می‌دهد. از منظر ایشان، برهان‌های حرکت و آثار در اجسام، در نهایت تنها به اثبات یک «مبدأ مجرد کلی» می‌انجامند و فاقد توان اثبات کثرت مُثُل خاص برای هر نوع هستند. همچنین در برهان معرفت‌شناختی، مسئله وحدت یافتن صور متکثر در عالم عقل با کثرت مسیرهای سلوک وجودی ناسازگار می‌نماید و برهان ادراک نیز در تبیین استقلال هر مُثُل با چالش مواجه است. ضرورت انجام این پژوهش، از خلأ موجود در مطالعات پیشین نشأت می‌گیرد؛ بدین معنا

* دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)
 (v.davari110120@gmail.com)

** استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. (man3ima@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۶؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۲)

□ داوری چهارده، وحید؛ ایمانپور، منصور (۱۴۰۴). تحلیل اعتبارسنجی نظام برهانی ملاصدرا در اثبات مُثُل با تأکید بر آراء

جوادی آملی، فصلنامه حکمت اسراء، ۴ (۵۱)، ۵-۳۲. | doi: 10.22034/hi.2026.471947.2145

که اگرچه نوآوری ملاحظه‌ها در تلفیق حکمت متعالیه با نظریه مُثُل شناخته شده، اما مواجهه تحلیلی و نظام‌مند با نقدهای گسترده و دقیق یک فیلسوف معاصر چون جوادی‌آملی، تاکنون به صورت جامع محقق نشده است. این تحقیق با روش تحلیلی-تطبیقی و با اتکا به منابع کتابخانه‌ای اصلی، در جبران این خلأ است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که اگرچه نقدهای مذکور، ضعف‌هایی در تقریر و صورت‌بندی برخی ادله صدرایی را آشکار می‌سازند، اما هسته اصلی نظریه با بازخوانی در پرتو اصول خود حکمت متعالیه، به ویژه تشکیک وجود و وحدت در عین کثرت، کماکان قابل دفاع است. نتیجه کلی آنکه، نقدهای استاد جوادی‌آملی را نه می‌توان به منزله ردّ کلیت نظریه مُثُل صدرایی انگاشت و نه صرفاً به عنوان اشکالاتی حاشیه‌ای. این نقدها در نقش تصحیح‌کننده و تعمیق‌بخشی درون‌ماندگار عمل کرده، انسجام درونی این نظریه را در چهارچوب حکمت متعالیه بیش از پیش آشکار می‌سازند و گواهی بر پویایی و ظرفیت خوداصلاحی این دستگاه فلسفی هستند.

کلیدواژه‌ها

ملاحظه‌ها، تحلیل فلسفی، ادله مُثُل، جوادی‌آملی، ملاحظه‌ها، وحدت در کثرت.



مقدمه

نظریه مُثُل افلاطونی، به عنوان یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در تاریخ فلسفه، نه تنها در غرب، بلکه در جهان اسلام بازتاب‌هایی عمیق و تحول‌آفرین داشته است. این نظریه، که به زعم برخی نخستین بار در اثر «کراتیلِس» افلاطون صورت‌بندی شده (برن، ۱۳۶۳، ص. ۳۲)، در تقابل اندیشه‌های هراکلیتوس (اصالت حرکت) و پارمنیدس (ثبات و وحدت) و تحت تأثیر پرسشگری‌های اخلاقی-معرفت‌شناختی سقراط شکل گرفت. (Silverman, 2014:5; Vlastos, 1991:45) حتی فیلسوفانی مانند برتراند راسل، ریشه‌های آن را در آموزه‌های فیثاغورس و باورهای اورفئوسی می‌جویند (راسل، ۱۳۸۸، ص. ۹۵). در منظومه فکری افلاطون، مُثُل حقایق عقلانی، ثابت و مستقل از جهان محسوسات هستند که در عالم معقولات وجود دارند و اشیاء عالم محسوس تنها «مشارکت» محدودی در آنها دارند (افلاطون، ۱۳۹۸، ج. ۲، ص. ۱۱۲۱). شناخت حقیقی، خطاناپذیر و نامتغیر، تنها از طریق نگریستن به این مُثُل و دیالکتیک عقلانی حاصل می‌شود (افلاطون، ۱۳۹۸، ج. ۳، ص. ۱۳۱۸). ارسطو نیز با نقدی بنیادین، این نظریه را فاقد ضرورت منطقی دانست و مشکلاتی مانند تسری مُثُل به امور سلبی، مشکل اشتراک، عدم نقش در علیت تغییرات و دور باطل در الگو بودن را مطرح کرد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص. ۵۵-۵۷). با انتقال این میراث به جهان اسلام، فیلسوفان اسلامی مواجهه‌ای انتقادی و بازآفرینانه داشتند. فارابی با نظریه «مُثُل الهی»، آنها را صور علمی در علم خداوند تفسیر نمود (فارابی، ۱۴۰۵، ص. ۱۰۶). ابن‌سینا با تمایز میان تجرید ذهنی و تجرد وجودی، این نظریه را رد کرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۳۱۹ و ۳۲۴). در دوره‌های متأخر، شیخ اشراق با استدلال‌هایی مبتنی بر ثبات قوای طبیعی و قاعده «امکان اشرف»، از وجود «مُثُل نوریّه» دفاع کرد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۴۵۳-۴۵۴). اما اوج این تحول در حکمت متعالیه ملاصدرا رخ داد. وی با تلفیق اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک در وجود، بنیانی نو برای نظریه مُثُل نهاد و آنها را جواهر عقلانی مجرد و علل وجودی انواع طبیعی دانست و برای اثبات آن براهینی مانند برهان حرکت، برهان آثار در اجسام، برهان معرفت‌شناختی و برهان ادراک و غیره ارائه داد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۵۷). هم‌زمان، میرداماد با تبیینی دو سطحی، مُثُل را در سطح فلسفی، «عقل ربانی»

(رب النوع) و در سطحی عرفانی، تمثیل موجودات در «وعاء دهر» (علم عینی الهی) تفسیر کرد (میرداماد، ۱۳۷۴، ص. ۴۲۴). در دوران معاصر، آیت‌الله جوادی آملی به عنوان شارح حکمت صدرایی، با پذیرش کلی اصل مُثُل، به نقد تقریرهای ملاصدرا پرداخته است. نقدهای ایشان در پژوهش حاضر معطوف به هستی‌شناسی مُثُل است و استدلال‌های چهارگانه صدررا را می‌کاود. از نگاه وی، براهین حرکت و آثار در اجسام تنها به اثبات یک مبدأ مجرد کلی می‌انجامند و قادر به اثبات کثرت مُثُل خاص برای هر نوع طبیعی نیستند. همچنین در برهان معرفت‌شناختی، وحدت صورت متکثر در عالم عقل با کثرت مسیرهای سلوک وجودی افراد ناسازگار است. افزون بر این، چالش کثرت مُثُل و جمع وحدت صورت عقلی با کثرت ادراکات انسانی از نقاط ابهام‌آمیز است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۶، ص. ۴۵۰). با این توصیف، مسئله محوری این مقاله این است که آیا نظام استدلالی ملاصدرا در اثبات هستی‌شناسی مُثُل، در مواجهه با نقدهای بنیادین و نظام‌مند جوادی آملی از استحکام و اتقان کافی برخوردار است؟ به عبارت دیگر، آیا معماری فلسفی حکمت متعالیه می‌تواند از ساختمان نظریه مُثُل خود در برابر این ملاحظات دقیق دفاع کند و آن را به عنوان بخشی زنده و کارآمد تثبیت نماید؟ ضرورت پژوهش حاضر از خلاء موجود در مطالعات پیشین نشأت می‌گیرد؛ چرا که ارزیابی نظام‌مند نقدهای جوادی آملی و ارائه پاسخی درون‌سیستمی به آنها کمتر مورد توجه قرار گرفته است. حتی در پژوهش‌های تطبیقی موجود، عمدتاً به طرح اشکالات بسنده شده و فاقد تحلیل عمیق است. بنابراین، این مقاله با رویکردی فلسفی-انتقادی و روش تحلیلی-تطبیقی، در پی سنجش کارآمدی اصول بنیادین حکمت صدرایی در مواجهه با این نقدهاست. هدف نهایی نشان دادن این امر است که آیا با بازخوانی نظریه مُثُل در پرتو اصولی مانند تشکیک وجود و وحدت در عین کثرت، می‌توان هسته اصلی آن را حفظ کرد و نقدها را به عنوان عوامل تصحیح و تعمیق درون‌ماندگار نظام صدرایی تفسیر نمود.

۱. هستی‌شناسی مُثُل صدرایی

حکمت متعالیه ملاصدرا با ابتدای بر اصول سه‌گانه‌ی اصالت وجود، تشکیک در حقیقت وجود

و حرکت جوهری، کوششی نوین برای بازتعریف و احیای نظریه مُثُل افلاطونی در افقی وجودشناختی و البته معرفت‌شناختی به انجام رساند. رویکرد صدرایی نه تقلیدی از افلاطون بود و نه پذیرش صرف نقدهای مشائیان، بلکه کوششی ژرف برای تلفیق این میراث فکری در نظام فکری خویش بود. از منظر ملاصدرا، مُثُل صور ذهنی نیستند، بلکه «جوهر عقلانی مجرد، مستقل و علل وجودی انواع طبیعی» در عالم ماده محسوب می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۵۷). درک این نظریه مستلزم فهم سه رکن بنیادین است: نخست، اصالت وجود که در آن وجود یگانه حقیقت اصیل و ماهیات اموری اعتباری‌اند؛ بنابراین سخن از مُثُل در این نظام به معنای سخن از مراتب و تعیین‌هایی عینی از حقیقت وجود است (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۱۳۴-۱۳۵). دوم، تشکیک وجود که حقیقت واحد وجود را دارای مراتب شدت و ضعف می‌داند و عالم را سلسله‌مراتبی طولی از تجلیات وجود می‌شناسد. این اصل پلی وجودشناختی میان مجرد و مادی می‌زند و مُثُل را مراتب شدیدتر و کامل‌تر وجود همان انواعی می‌داند که در ماده به مرتبه‌ای نازل‌تر تحقق یافته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۱۴). سوم، حرکت جوهری که براساس آن جوهر اشیای مادی در سیلانی دائمی به سوی کمال خویش است؛ این حرکت، شوق و عطش وجودی مرتبه نازل (ماده) برای اتحاد با مرتبه کامل (مُثُل) خود است. پس مُثُل تنها علل ایستای ماهوی نیستند، بلکه غایت و کمال جوهری حرکت طبیعت‌اند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۱۰). بر اساس این مبانی، ملاصدرا هویت مُثُل را به عنوان جوهر عقلی قائم‌بالذات ترسیم می‌کند. از نگاه وی، مُثُل جوهر عقلی مجرد و قائم‌به‌ذات خویش‌اند، نه مفاهیمی ذهنی یا صور علمیه در ذات الهی. او تصریح می‌کند که «مراد افلاطون از مُثُل، موجوداتی عقلانی و مجرد، قائم به ذات خویش بوده» و این را از تفسیر فارابی که مُثُل را صور علمیه الهی می‌دانست متمایز می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۵۷؛ فارابی، ۱۴۰۵، ص. ۱۰۶). دایره شمول مُثُل نیز محدود به ماهیات نوعیه (مانند انسانیت، اسب بودن) است که دارای ما به ازای خارجی و ساختار وجودی منسجم‌اند. اعراض، فصول، اجناس و ذات الهی به دلیل فقدان ماهیت مستقل یا تمامیت وجودی، نمی‌توانند مُثُلی در عالم عقل داشته باشند (ملاصدرا،

۱۳۹۲، ص. ۲۵۹). هر مُثُل، اصل، علت و حقیقت متعالی نوع خود است و افراد مادی، فرع، مظهر و تجلی تنزل یافته آن حقیقت واحدند. این رابطه تقلید صرف نیست، بلکه اتحاد وجودی در سایه تشکیک است؛ فرد مادی و مُثُل آن، دو مرتبه از یک حقیقت وجودی‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۵۷). البته باید دانست که نقش مُثُل در دستگاه صدرایی نقشی فعال و پویاست. آنها نسبت به افراد طبیعی، هم علت فاعلی (به عنوان مُفیض وجود)، هم علت صوری (به عنوان صورت نوعیه کامل)، هم علت غایی (به عنوان کمال مطلوب در حرکت جوهری) و هم به یک معنا علت مادی (به عنوان اصل و ریشه‌ای که ماده از آن نشأت می‌گیرد) محسوب می‌شوند. در مقام رب‌النوع‌های عقلانی، تدبیر و هدایت وجودی افراد نوع خویش را در عالم ماده بر عهده دارند و منشأ نظم، ثبات و هویت نوعی در میان کثرت متغیر افراد مادی‌اند. ملاصدرا برای حل اشکال کثرت مُثُل که ممکن است وحدت مبادی عالی را مخدوش کند با تمایز نهادن میان ذات مُثُل و نحوه ادراک ما، توضیح می‌دهد که کثرت مُثُل، کثرتی عرضی و ناشی از نسبیتهای ادراکی است. ذات مُثُل در مرتبه خویش بسیط است، اما نفس انسان به تناسب سیر وجودی خود، ادراکات متکثری از آن حقیقت واحد دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۳۴۱). ملاصدرا با دقت مرزهای مفهوم مُثُل را نیز مشخص می‌سازد. نخست آنکه مُثُل با «کلی طبیعی» (ماهیت لا بشرط) که وجودی بالعرض در ذهن یا خارج دارد، متفاوت‌اند؛ مُثُل وجودی بالذات و عینی در عالم عقل دارند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۵۹). دوم، آنها متعلق به عالم عقل هستند، نه عالم مثال یا خیال؛ عالم مثال دارای وضع و کم و کیف است، در حالی که مُثُل مجرد تام و فارغ از این قیودند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۵۹). سوم، از هرگونه تعیین حسی، کمی، وضعی و فردی متعلق به عالم ماده منزّه‌اند؛ فرد عقلی هر نوع، واحد، بسیط و ثابت است (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۶۰). چهارم، منفعل نیستند؛ ادراک آنها از نوع ادراک عقلی حضوری است، نه ادراک حسی انفعالی؛ بنابراین نسبت دادن انفعال به آنها لغو است (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۶۵). هستی‌شناسی مُثُل ملاصدرا در نهایت خوانشی پویا، یکپارچه و عمیقاً وجودشناختی از این نظریه کلاسیک است. در این نگاه، مُثُل نه موجوداتی

منجمد در جهانی دیگر، بلکه فعال‌ترین مراتب وجود در سلسله طولی خلقت هستند. آنها حلقه اتصال عالم ماده به عوالم بالاتر، علت غایی سیر تکاملی اشیا، و تبیین‌گر حقیقت وحدت‌بخش در پس کثرت محسوسات‌اند. ملاصدرا با این تفسیر، نه تنها از نظریه مُثُل در برابر نقدهای شدید مشائی دفاع کرد، بلکه آن را به عنصری زنده و ضروری در تبیین «نظام علیت طولی» و «غایت‌مندی حرکت هستی» در دل حکمت متعالیه تبدیل نمود. نقدهای بعدی فیلسوفانی چون جوادی آملی نیز، با نشان دادن نقاط ابهام در تقریر برخی ادله، در نهایت به تعمیق و تکمیل این ساختمان استوار کمک کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۶، ص. ۴۵۰).

۱-۱. براهین مُثُل از منظر ملاصدرا

در این مقام، به براهینی پرداخته می‌شود که صرفاً محل تأمل و نقد استاد جوادی آملی قرار گرفته‌اند؛ گرچه براهین دیگری در این زمینه وجود دارد لکن به سبب رعایت اختصار و پرهیز از اطاله کلام از ذکر آنها صرف‌نظر شده است.

۱-۱-۱. برهان معرفت‌شناختی

از دیدگاه ملاصدرا مُثُل عقلائی، در ذات و هستی خود، حقیقت‌هایی مستقل و جوهری‌اند. آن‌ها سرچشمه و بنیاد ماهیت‌های نوعی این جهان‌اند و در واقع، حقیقت‌های پنهان همین اشیای محسوس مادی به شمار می‌آیند. بی‌گمان در این عالم، موجوداتی محسوس مانند انسان وجود دارند که با ماده و ویژگی‌های خاص خود شناخته می‌شوند؛ این همان انسان طبیعی است. همچنین روشن شده است که انسان اگرچه ماده‌اش در خارج نباشد در عالم خیال با شکل، اندازه و ویژگی‌های فردی‌اش حضور دارد. از سوی دیگر، عقل نیز می‌تواند انسان را درک کند؛ با تمام ویژگی‌های ذاتی، اعضا، شکل‌ها و صفاتی که چه لازم باشند و چه عرضی، اما در قالبی کلی و معقول که قابلیت اشتراک میان افراد نوع انسان را دارد. همچنین برای تعقل، نیازی نیست که همه صفات عرضی حذف شوند، هرچند این کار ممکن است. آنچه در تعقل ضروری است، جدا کردن ماهیت از نوعی از وجود است که در یکی از ابعاد عالم مادی تحقق دارد.

بنابراین، انسان سه گونه وجود دارد (وجود مادی، وجود خیالی و وجود عقلی). از برهان‌های قطعی می‌دانیم که وجود محسوس، همان حس و حاس است؛ و وجود معقول، همان وجود جوهر عقلی است. عاقل و معقول در این مرتبه یکی‌اند. و چون عاقل، جوهری مفارق و مستقل است، معقول نیز چنین خواهد بود. از این‌رو، صورت‌های محسوس در عالم خیال، عین قوه خیال‌اند و چون با جوهر متحدند، خود نیز جوهر به شمار می‌آیند. پس انسان، هم در عالم اشباح (عالم مثال) دارای صورتی جوهری و مستقل است، و هم در عالم عقول، صورتی عقلی و قائم به ذات دارد. این قاعده در باره همه موجودات طبیعی صادق است. اما نکته مهم این است که وجود عقلی هر نوع، تنها یکی است و نمی‌تواند متعدد باشد؛ زیرا اگر حقیقتی دارای حد نوعی مشخص باشد، تعدد آن تنها از راه ماده یا عوامل بیرونی ممکن است. در مقابل، وجود مثالی و مادی می‌توانند در قالب افراد متعدد از یک نوع تحقق یابند؛ خواه از طریق تأثیرات ماده، مانند صورت‌های طبیعی، یا از راه عوامل فعلی، مانند ادراکاتی که خیال آن‌ها را حفظ می‌کنند. بنابراین، اگر صورتی از یک نوع (مثلاً انسان) از ماده و خیال تجرید شود و به عالم عقل برسد، و اثرش در آنجا پدیدار گردد، آنگاه اگر صورت دیگری از همان نوع نیز به همان درجه تجرد برسد، وجودی جداگانه نخواهد داشت؛ بلکه با همان وجود اولی یکی خواهد بود و اثرش نیز همان خواهد بود. همین قاعده در باره همه صورت‌های دیگر از همان نوع نیز صادق است، گرچه هزاران هزار صورت از آن نوع در این مقام حضور داشته باشند و چه پیش‌تر و چه بعدتر آمده باشند. از این برهان روشن می‌شود که هر نوع طبیعی در این جهان، چه دارای افراد بی‌شمار باشد و چه تنها در یک فرد تحقق یافته باشد، در عالم عقل، تنها یک صورت عقلی قائم به ذات دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۵۴۵ - ۵۴۷).

۱ - ۱ - ۲. برهان حرکت

در برهان حرکت، ملاصدرا برای اثبات نیاز طبیعت جسمانی به محرکی عقلانی، استدلالی فلسفی و مبتنی بر دو مقدمه ارائه می‌دهد؛ مقدمه اول: صور طبیعی مانند «این»، «کم»، «کیف»

و «وضع»، علل تکوینی حرکت اشیای جسمانی اند. مقدمه دوم: هر محرکی باید خود نیز متحرک باشد؛ بنابراین طبیعت، به‌عنوان جوهری مادی، ذاتا متحرک و فاقد ثبات است. بر اساس این مقدمات، طبیعت همواره آمادگی پذیرش صور جدید را دارد و هیچ‌گاه به فعلیت تام نمی‌رسد. چون حرکت و زمان تابع طبیعت‌اند، خود طبیعت نمی‌تواند محرک خویش باشد و نیازمند محرکی بیرونی، ثابت و مجرد از ماده است. اگر طبیعت محرک خود باشد، تناقضی پیش می‌آید؛ زیرا حرکت، صفت ذاتی متحرک است و نمی‌توان آن را از طبیعت جدا کرد. بنابراین ملاصدرا نتیجه می‌گیرد که طبیعت برای تحرک و وجود خود، نیازمند محرکی است که وجود را به‌صورت جعل بسیط افاضه کند؛ محرکی که ثابت بالذات و عقلانی باشد تا از تسلسل باطل جلوگیری شود. حتی نفس ناطقه نیز نمی‌تواند محرک طبیعت باشد، چون خود در زمره متحرکات است و نیازمند محرکی مافوق است. در نهایت، مقوم هر طبیعت، جوهری عقلانی و مجرد است که به‌عنوان رب النوع، علت نوعی طبیعت جسمانی محسوب می‌شود؛ نه فردی محسوس، بلکه موجودی وحدانی و مستقل از ماده (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۶۰).

۱ - ۱ - ۳. برهان آثار مُثُل در اجسام

در حکمت متعالیه، طبیعت‌های جسمانی مانند عناصر، نباتات و حیوانات دارای آثار و افعال خاص‌اند، اما ملاصدرا تأکید می‌کند که این طبیعت‌ها در مقام ذات، علت تام صدور افعال خود نیستند؛ زیرا وجودشان قائم به ماده است و بدون مشارکت قیود مادی مانند حرکت، وضع و تعیین، نمی‌توانند فعلی از خود صادر کنند. فرض استقلال طبیعت از ماده، به‌معنای انقلاب در ذات آن و ناسازگار با مبانی صدرایی است. ملاصدرا تصریح می‌کند که فاعلیت هر موجود وابسته به وجود اوست، و اگر فاعلی بی‌نیاز از ماده باشد، در وجود نیز اولویت در تجرد دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۶۳). این اصل شامل نفس ناطقه نیز می‌شود که در فعل خود محتاج به ماده است. بنابراین، آثار طبیعت‌های جسمانی در حقیقت به واسطه فاعلی عقلانی تحقق می‌یابند؛ فاعلی که هم مقوم وجود آنهاست و هم تدبیر افعالشان را بر عهده دارد. از آن‌جا که فاعل

عقلانی به طور مساوی بر همه افراد نوع افزوده می‌کند، اختصاص افعال به افراد خاص نیازمند مخصصی در مرتبه قابلی است. نتیجه آن است که صور طبیعی، در مقام فاعلیت، وابسته به علتی مفارق و عقلانی اند که در عالم عقل، به عنوان رب النوع، نقش محرک حقیقی و مقوم ذاتی را ایفا می‌کند (همان).

۱ - ۱ - ۴. برهان ادراک

در برهان ادراک، ملاصدرا بیان می‌کند که برای طبایع نوعیه مانند انسان، حیوان و نبات، سه نوع وجود قابل تصور است: وجود حسی، وجود عقلی، و وجود کلی طبیعی. انسان محسوس، در عالم ماده و با عوارضی چون کم و کیف و وضع، قابل ادراک حسی است. در مقابل، انسان کلی طبیعی، تنها از حیث ذات و ماهیت لحاظ می‌شود و فاقد هرگونه قید و شرط مادی است؛ و از نظر ما، موجودی بالعرض است نه بالذات. نوع سوم، انسان معقول است که کلی، مجرد از ماده، و مشترک میان همه افراد انسانی است. این انسان عقلانی، با وجود کلی بودن، دارای تشخیص عقلی است که جامع همه تشخصات حسی است و در ذات خود، شامل همه افراد جزئی است. چنین حقیقتی یا در نفس موجود است یا در عالم خارج؛ و اگر در نفس باشد، با وجود آنکه عرض است، از حیث حقیقت عقلیه‌اش جوهر محسوب می‌شود؛ جوهری ثابت، مستمر و سزاوارتر از جوهر مادی. ملاصدرا نقدی بر دیدگاه رایج در فلسفه دارد که جوهر بودن مفاهیم کلی در ذهن را مشروط به استقلال در خارج می‌دانند. او این نظر را باطل می‌داند و تأکید می‌کند که صورت ذهنی، کیفیتی نفسانی است که نفس را برای مشاهده حقیقت عقلی آماده می‌سازد. نفس همچون آینه‌ای است که صورت هر حقیقتی اعم از مادی یا مجرد، در آن منعکس می‌شود. بنابراین، صورت کلی جوهر در نفس، انعکاسی از حقیقت عقلانی موجود در عالم عقل است؛ و نفس از طریق تجلی این صورت، به حقیقت عقلی نزدیک می‌شود و آن را با چشم ملکوتی مشاهده می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۶۱).

۲. ملاحظات جوادی آملی در ادله مُثُل و ارزیابی‌ها

استاد جوادی آملی در بررسی نظریه مُثُل، هم در سطح هستی‌شناسی و هم در سطح معرفت‌شناسی، با بیان ملاحظاتی به بازخوانی جایگاه مُثُل در حکمت اسلامی می‌پردازد.

۱-۲. ملاحظات دلیل معرفت‌شناسی

استاد جوادی آملی معتقد است که صدرالمُتألهین در این استدلال صورتهائی را که در قوس صعود با تجرید از عالم طبیعت و عالم مثال به سوی عالم عقول می‌روند، پس از وصول به آن عالم، واحد و یگانه می‌بیند، به گونه‌ای که آثار مربوط به دو نشئه طبیعی و مثالی از آن‌ها زایل شده و کثرت آنها منتفی می‌شود و این بیان ایشان در این مقام خلاف راهی است که در مباحث «علم النفس» طی کرده‌اند و قابل دفاع نیست، زیرا در حرکت به حسب قوس صعود، هر موجود از مسیر عمل و رفتار خود به مقصد می‌رسد و از این طریق کثرت طبیعی آثار و پیامدهای خود را در دو مرتبه مثال و عقل حفظ می‌کند، در قوس صعود هر کس بر سفره خویش می‌نشیند و از طریق خود با حقیقت عقلی واحدی که در قوس نزول است، ارتباط پیدا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج. ۲۰، ص. ۶۴۸-۶۴۹).

ارزیابی‌ها

۱. تحلیل استنادی

در این بخش مستندات ارائه خواهد شد که بیانگر پابندی ملاصدرا در برهان «معرفت نفس» به مباحث «علم النفس» است.

الف) ملاصدرا با نگرشی یکپارچه به نفس انسان می‌نگرد و نظریه مشائی قائل به ترکیب نفس از قوای نباتی، حیوانی و انسانی (مانند ابن‌سینا) را به دلیل غفلت از «وحدت وجودی» و «سیر کمالی» نفس، مردود می‌داند. از منظر او، نفس انسانی، حقیقت بسیط و واحدی است که مراتب و کمالات گوناگون (از نباتی و حیوانی تا عقلانی) در ذیل این وحدت فراتر از ترکیب

مادی، جمع شده‌اند. این نفس واحد، مسیر تکاملی خود را از مراحل نازل طبیعی آغاز می‌کند و با حرکت جوهری، تا مرحله اتحاد با عقل فعال پیش می‌رود. ملاصدرا اثبات نهایی این وحدت حقیقی را در «اتحاد عاقل و معقول» می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۸، ص. ۱۵۳ - ۱۵۵).

ب) در مرتبه عقلانی، انسان نیازی به قوا و اعضای جسمانی مفصل ندارد؛ زیرا همه کمالات به صورت بسیط و واحد در ذات او حاضر است. آغاز و انجامش یکی است، چرا که حقیقت او عین وجود است و علت فاعلی و غایبی اش نیز واحد می‌باشد. قوای نفس - اعم از غاذیه، حاسه، متخیله و ناطقه - هر یک در مرتبه‌ای خاص، انسان را به سوی کمال عقلانی رهنمون می‌کنند و سرانجام در «عقل فعال» همه در وحدتی وجودی جمع می‌شوند. این قوا اگرچه به ظاهر اجزایی از نفس هستند، اما ترکیبشان مادی نیست، بلکه وحدتی معنوی و وجودی دارند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۳۳۲ - ۳۳۳).

ج) ملاصدرا با اشاره به اینکه هر کثرتی واجد یک وحدت فلسفی است، تأکید می‌کند که صورت عقلی، قابل انقسام نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۸، ص. ۳۱۴). از نظر وی، توانایی تعقل صورت کلی، همگانی نیست؛ چرا که اکثر افراد، از مرحله تکامل لازم برای تجرید قیود جزئی از صورت خیالی و دستیابی به صورت کلی مشترک فراتر نرفته‌اند. وی این دیدگاه را در نقد استدلال مشائیان درباره تجرد همگانی نفس ناطقه مطرح می‌سازد و نشان می‌دهد که این استدلال تنها شامل کسانی می‌شود که قادر به گذر از تجرد مثالی و درک صورت مجرد در نفس الامر باشند - توانایی که به طور طبیعی در همه انسان‌ها وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۸، ص. ۳۱۶).

۲. تحلیل بنیادین

الف) به طور کلی از نظر ملاصدرا، ادراک عقلی مستلزم تجرید کامل و تبدیل امر مادی کثیر به یک امر واحد نیست. وی بر این باور است که اولاً، بر اساس وجه معقولیت موجودات، باید

۱. رجوع به مقاله: «نسبت عقل فعال و مُثُل در فلسفه ملاصدرا». در پژوهش مذکور به تعبیری عقل فعال همان مُثُل است.

حیثیت اشتراکی آن‌ها حفظ شود، و ثانیاً، هیچ ضرورتی وجود ندارد که در فرآیند تعقل، تمام اوصاف و عوارض از ماهیت جدا گردد؛ اگرچه این کار ممکن است، اما قطعی و لازم نیست. آنچه از دیدگاه او در تعقل ضروری می‌باشد، تجرید از اوضاع و شرایط عالم مادی است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۴۶۳). علت این امر آن است که از ویژگی‌های ذاتی ماده، فقدان حیثیت اشتراکی و داشتن عنوان جزئی است؛ از این‌رو، تجرید از اوضاع مادی امری ضروری است.

ب) ملاصدرا بر این باور است که حقایق کلی و معانی عقلی، دارای وجودی گسترده، مطلق و عام هستند. این حقایق از یک سو، افراد حقیقی انواع در عوالم ماده و مثال محسوب می‌شوند و از سوی دیگر، تجلی‌هایی از عقل کلی و ربّ‌النوع در عقل انسان هستند. فرآیند ادراک کلی، با حرکت جوهری نفس از عالم ماده به سوی عالم عقل صورت می‌پذیرد. این سیر با مشاهده افراد خارجی آغاز شده، به تصور خیالی می‌رسد و با تجرید از قیود مادی و خیالی، نفس را برای عروج به عالم عقل آماده می‌سازد. در این مرحله، نفس به شهود حضوری حقیقت واحد نوع (مانند حقیقت واحد آب که منشأ تمام آب‌های جزئی است) نائل می‌آید. در نهایت، نفس با بازگشت به عالم کثرت، مفهوم کلی صادق بر تمام مصادیق را با خود همراه می‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۴۷۲).

۳. تحلیل تناقض کاوی

الف) به نظر می‌رسد دیدگاه استاد جوادی آملی در این مسئله، با تفسیر دیگری که خود از برهان ملاصدرا ارائه داده، در تعارض است. وی در جای دیگری تصریح کرده که از نظر صدرالمتألهین، ادراک معقولات نه از راه احساس و تخیل و انتزاع، بلکه از طریق ادراک حضوری ذوات عقلانی مجرد حاصل می‌شود. در این نگاه، مدرکات خیالی و عقلی هر یک در مرتبه خود دارای ثبات و تجرد ذاتی هستند و نفس با حرکت جوهری، مراتب حسی و خیالی را پشت سر گذاشته و در سلوکی وجودی (قوس صعود) به ادراک حقایق عقلانی نائل می‌شود؛ به گونه‌ای که گذر از مراتب پایین‌تر، مقدمه‌ای برای وصول به مراتب عالی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۱۵۹).

ب) این موضع استاد جوادی آملی در استدلال مذکور با تفسیر ایشان از ادراک معقولات از منظر ملاصدرا را که حاصل از سلوک وجودی و مشاهده ذوات عقلانی (و نه صرفاً انتزاع) می‌دانست، متفاوت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۶، ص. ۴۵۷ - ۴۵۸). بنا براین این ملاحظه هم با مبانی اصیل ملاصدرا و هم با مواضع قبلی استاد جوادی آملی در تبیین دیدگاه ملاصدرا در تعارض است؛ زیرا ادراک عقلی در مکتب صدرایی مستلزم ارتقای وجودی به وحدت مفهومی است، نه حذف کامل کثرت.

۲-۲- ملاحظه برهان حرکت

استاد جوادی آملی معتقد است: «در برهان منقول از ارسطو، از حرکت طبیعی برای اثبات محرک اول و واجب استفاده شده است و بحث از حرکت طبیعی که از اعراض جسم مادی است، مسئله ای طبیعی است و استفاده از آن برای اثبات واجب، به منزله به کار بردن اصل موضوعی از علم دانی برای اثبات مسئله در علم عالی است. صدرالمتألهین با اثبات حرکت جوهری، حرکت را که عَرَض جسم طبیعی پنداشته می‌شد، به نحوه وجود و هستی مادی ارجاع داده است. ارجاع حرکت به نحوه هستی، دو اثر عمده را در پی دارد: نخست اینکه بحث از آن در زمره مسائل هستی‌شناسی و فلسفی قرار می‌گیرد و دوم اینکه جعل حرکت برای هستی مادی، از صورت جعل تألیفی خارج شده، به صورت جعل بسیط درمی‌آید؛ یعنی همان گونه که کسی تجرّد را برای موجود مجرد خلق نمی‌کند، بلکه موجود از ابتدا و به صورت مجرد آفریده می‌شود، تحرک برای موجود مادی خلق نمی‌شود، بلکه تحرک، همزاد با هستی مادی بوده و از نگاه به آن انتزاع می‌شود. اثبات حرکت برای هستی مادی و نیاز حرکت به متحرک، و استحاله دور و تسلسل در تحریک، بر ضرورت وجود متحرک غیر متحرک و در نتیجه متحرک غیر مادی که مبدئی مفارق است، دلالت می‌کند. لکن این برهان از دیدگاه استاد جوادی آملی تنها اثبات‌کننده یک موجود مجرد مفارق است، نه مُثُل عقلانی یا واجب‌الوجود» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۹۳).

ارزیابی‌ها

۱. تحلیل چندسویه

الف) تفکیک حرکت فاعلی و غایی

حرکت به یک اعتبار فاعلی و به اعتبار دیگر غایی است. حرکت فاعلی، مبتنی بر محرک خارجی است و در فلسفه مشاء و ارسطویی برای اثبات محرک اول به کار می‌رود (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۱۴۴۵). در مقابل، حرکت غایی در فلسفه ملاصدرا، مبتنی بر کمال‌طلبی درونی شیء است و او حرکت را سیر وجودی به سوی فعلیت مطلق می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج. ۶، ص. ۴۰ - ۴۲). در این تلقی، غایت حرکت، صور نوعیه عقلانی‌اند که در عالم عقل تحقق دارند. بنابراین، برهان حرکت در حکمت صدرایی نه تنها اثبات‌کننده موجود مجرد، بلکه اثبات‌کننده صورت نوعی خاص در عالم عقل است.

ب) نقد استنتاج از حرکت به مُثُل عقلانی

در مقابل بیان می‌شود اشکال همچنان باقی است. زیرا این غایت، اگرچه می‌تواند به موجود مجرد منتهی شود، لزوماً به اثبات صور نوعیه خاص نمی‌انجامد. به عبارت دیگر، حرکت وجودی ممکن است به عقل فعال یا واجب‌الوجود ختم شود، اما این امر دلالتی بر تحقق مُثُل نوعیه ندارد. بنابراین، استنتاج ملاصدرا از برهان حرکت، فراتر از ظرفیت محسوب می‌گردد؛ چراکه این برهان صرفاً اثبات‌کننده «کمال» است، نه «نوع خاص در عالم مُثُل».

ج) پاسخ به نقد و بازسازی استنتاج

اگر با وجود تقریرهای پیشین، همچنان اشکال باقی بماند و پذیرفته نشود که حرکت به صور نوعیه عقلانی ختم می‌شود، آنگاه این پرسش بنیادین مطرح می‌گردد که آیا حرکت، فاقد غایت خواهد بود؟ زیرا در حکمت متعالیه، حرکت جوهری نه صرفاً تغییر عرضی، بلکه سیر وجودی از نقص به کمال است و این سیر، بدون غایت مشخص، بی‌معنا خواهد بود. اگر غایت حرکت مشخص نباشد، نه تنها اصل حرکت زیر سؤال می‌رود، بلکه نظام علیت و غایت‌مندی در هستی

نیز مخدوش می‌شود. بنابراین، به نظر می‌رسد پذیرش وجود صور نوعیه عقلانی به‌عنوان غایت حرکت، نه یک فرض زائد، بلکه لازمه حفظ انسجام در نظام فلسفی صدرایی است.

همچنین در مواجهه با این سوال که چرا موجود عقلانی باید علت انواع باشد؟ آیا نمی‌توان گفت که علت طبایع مادی، خودشان یا یک موجود مجرد غیر مشخص‌اند، نه مُثُل عقلانی؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۹۴). در حکمت متعالیه، حرکت جوهری، نحوه‌ی وجودی ذاتی موجود مادی و سیری از نقص به سوی کمال است. این سیر، ضرورتاً متوجه غایتی مشخص است، زیرا حرکت بدون غایت، معنای فلسفی خود را از دست می‌دهد و به تغییری تصادفی و بی‌جهت تبدیل می‌شود. اکنون پرسش این است: آیا این غایت می‌تواند صرفاً یک وجود مجرد کلی و نامعین (مانند عقل فعال یا مبدأ اعلی) باشد؟ اگر غایت را تنها یک وجود مجرد کلی فرض کنیم، اگرچه اصل غایت‌مندی و سنخیت عام حفظ می‌شود، اما تعیین و جهت‌مندی خاص حرکت هر نوع تبیین نمی‌گردد. حرکت انسان به کمال انسانیت است، نه به کمال کلی مجرد. این تعیین غایی، ناگزیر باید حقیقتی عقلانی باشد که کمال نوعی خاص را در خود دارد؛ حقیقتی که همسرخ با افراد مادی (به‌عنوان مرتبه‌ای شدیدتر از وجودشان) و در عین حال مفارق و کامل است. این حقیقت، چیزی جز «نوع عقلانی» یا مُثُل آن نوع نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۴۸؛ ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۵۷). بنابراین، برهان حرکت به تنهایی شاید نتواند تعدد و تفصیل تمام مُثُل را به طور انفرادی اثبات کند، اما اصل ضرورت وجود مرتبه‌ای عقلانی و کامل به‌عنوان غایت حرکت طبیعی را به‌طور قطعی اثبات می‌نماید. هنگامی که این نتیجه را با اصل تشکیک وجود (که کثرت مراتب عقلانی را در طول یک حقیقت ممکن می‌سازد) و اصل سنخیت دقیق علی ترکیب کنیم، پذیرش مُثُل نوعیه به‌عنوان غایات معین حرکت، نه یک فرض زائد، بلکه تکمیل‌کننده و تبیین‌گر دقیق‌تر انسجام درونی نظام فلسفی صدرایی خواهد بود. در این نگاه، وحدت مبدأ فاعلی و غایی اعلی با کثرت مُثُل به‌عنوان مراتب تعیین‌یافته و مدبر آن مبدأ، جمع می‌شود.

۲-۳- ملاحظه برهان آثار در اجسام

در حکمت متعالیه، برهان «آثار در اجسام» تلاشی است برای نشان دادن اینکه طبیعت‌های جسمانی مانند عناصر، نباتات و حیوانات، هرچند واجد افعال و آثارند، ذاتاً علت تام افعال خویش نیستند؛ زیرا وجودشان قائم به ماده و قیود آن است. ملاصدرا تصریح می‌کند که فاعلیت هر موجود وابسته به وجود اوست، و اگر فاعلی بی‌نیاز از ماده باشد، در وجود نیز اولویت در تجرد دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۶۳). بنابراین، آثار طبیعت‌های جسمانی در حقیقت به واسطه فاعلی عقلانی تحقق می‌یابند؛ رب‌النوعی که هم مقوم وجود و هم مدبر افعال است. این بازسازی برهان اشراقی در «اسفارالاربعه» صورت‌بندی تازه‌ای یافت (جوادی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۹۳). ملاحظه استاد جوادی آملی در این باره به این شکل است که اگر انسان عقلی بر زید و بکر حمل شود، این حمل در ذهن است و قیام به ذهن دلیل بر عرض بودن آن‌هاست؛ پس برای جوهر بودن انسان عقلی از جانب ملاصدرا برهانی ارائه نشد (همان، ۹۴-۹۵). همچنین استاد جوادی آملی با تبعیت از دیدگاه علامه طباطبایی، می‌افزاید این برهان، مُثُل افلاطونی را به‌طور خاص اثبات نمی‌کند بلکه نهایتاً مبدأ مفارق را اثبات می‌کند (علامه طباطبایی، ۱۴۳۴، ج. ۲، ص. ۲۹۳).

تحلیل‌ها

۱. تحلیل مبنایی

۱.۱. ملاصدرا در ادراک حسی و خیالی نفس را فاعل می‌داند، اما در ادراک عقلی نفس را ناتوان از علیت می‌شمارد و نتیجه می‌گیرد که مدرک عقلی باید معلول موجودی مفارق باشد (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۱۵۶؛ همو، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۳۳۹-۳۴۰-۳۴۱). این امر بیانگر آن است که علت نفس موجودی فراتر از ماده و خود نفس است و موجود فراتر از جوهر جسم و نفس ناگزیر جوهر عقلانی است.

۲.۱. این برهان از افعال جزئی و خاص آغاز می‌کند. افعالی مانند جذب، دفع، رشد، شکل‌دهی اندام‌ها، در افراد خاص (زید، درخت سیب) رخ می‌دهند؛ پس فاعل باید نه تنها صورت نوعی را

داشته باشد، بلکه بتواند آن را در این فرد خاص محقق کند. همچنین این فاعل باید شعور و ادراک داشته باشد. چون افعال پیچیده‌اند و نیاز به نظم و غایت دارند، فاعل باید مدرک باشد؛ این ادراک، شرط لازم برای تخصیص است. بنابراین اگر فاعل عقلانی، مدبر فرد خاص باشد، نقش مخصص را ایفا می‌کند. پس اگر فاعل نه تنها حافظ نوع، بلکه تدبیرکننده فرد خاص باشد، مخصص نیز هست. در نتیجه، به نظر می‌رسد اگر فاعل عقلانی را به صورت «عقل عرضی» تفسیر کنیم، می‌توان از این برهان، نقش مخصص را به صورت ضمنی استخراج کرد.

۲. تحلیل‌های تناقض کاوی

۱.۲. ادراک غبارآلود و شهودی

ملاصدرا قائل به «ادراک غبارآلود» است که تحقق خارجی آن به صورت شهودی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۴۰). جوادی آملی نیز تأیید می‌کند که ادراک کامل، از نوع علم حضوری و شهودی است، اما ادراک ناقص و مبهم، همچنان در قلمرو علم حصولی و مفهومی باقی می‌ماند و به برهان وجود ذهنی خدشه‌ای وارد نمی‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۴۵۷ - ۴۵۸).

۲.۲. رابطه ادراک حسی و خیالی با مُثُل

به باور جوادی آملی، صور حسی و خیالی نیز مانند صور عقلی، به نفس منتسب هستند. نفس در حرکت جوهری خود، نخست مظهر این حقایق می‌شود و سپس منشأ تولید آن‌ها می‌گردد. صحت و صدق این صور، منوط به مطابقت آن‌ها با «مثال منفصل» است، در غیر این صورت، «اضغاث احلام» خواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۶۸ - ۱۶۹).

۳.۲. رابطه مُثُل و کلیات

جوادی آملی دیدگاه برخی فلاسفه که کلی را «جزئی متزلزل» می‌دانند، رد می‌کند. از نگاه وی، کلی مفهومی جامع و انتزاعی از خصوصیات افراد است. اما در نظام فلسفی صدرایی، منشأ این مفهوم کلی، خود فرد محسوس نیست، بلکه موجودی مفارق و عقلانی (مُثُل) است که بر

مصادیق متعدد خود احاطه وجودی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۱۰۶-۱۰۷).

این سه مسئله نشانگر آن است که استاد جوادی آملی در این مسئله با دقت کافی در پی تبیین مسئله ادراک کلیات از منظر ملاصدرا است و اساساً این دیدگاه را نفی نمی‌کند بلکه آن را از منظر خویش تبیین می‌نماید.

۳. تحلیل در پرتو اصل تشکیک

۱.۱.۳ اصل «تشکیک وجود»

در نظام صدرایی، خود ماده دارای مراتب وجودی است و اصل تشکیک اثبات می‌کند که مرتبه بالاتر وجود (مجرد) بر مرتبه پایین‌تر (ماده) تقدم دارد. بر این اساس، برهان «وجود آثار در اجسام» نه به صورت تقابل دو سنخ متباین (مانند مشاء و اشراق)، بلکه در پرتو اصل تشکیک وجود بازسازی می‌شود.

۲.۲.۳ مسئله در برهان کلاسیک «وجود آثار در اجسام»

حکمای پیشین مانند سهروردی استدلال می‌کردند که وجود آثار غیرمادی (نظم، علم، حیات) در ماده، مستلزم وجود عالمی مجرد و مفارق است. اما به نظر می‌رسد این استدلال فاقد ارتباطی روشن، بین دو سنخ کاملاً متباین (ماده و مجرد) بود و چگونگی تأثیر مجرد بر مادی را به درستی تبیین نمی‌کرد. این نقطه ضعف، محل ورود انقلاب فلسفی ملاصدرا شد (سهروردی،

۱۳۷۲، ج. ۱، ص. ۴۵۵-۴۶۴؛ ملاصدرا، ج. ۲، ۱۳۸۰، ص. ۵۰-۵۱-۵۲).

۳.۳. تطور صدرایی: پیوند برهان با اصل تشکیک

ملاصدرا با پذیرش تشکیک در وجود، عالم را دارای مراتب طولی وجودی (ماده، مثال، عقل) از یک سنخ واحد می‌داند. بر این اساس، هر مرتبه نازل‌تر (مانند جسم)، جلوه‌ای تنزل یافته از مرتبه بالاتر است. بنابراین، «وجود آثار مجرد در جسم» نشان‌دهنده نفوذ و اشراق مرتبه قوی‌تر در مرتبه ضعیف‌تر است، نه ارتباط دو جوهر بیگانه. به بیان دیگر، آثار مشاهده شده در ماده، تجلی و

تابش ضعیف‌شده همان وجود مجرد در بطن ماده است (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۱۳۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۳۸۳ - ۳۸۴). در این نگاه، وجود، حقیقتی مشکک و دارای مراتب است و مرتبه نازل (ماده) به نحو امکان فقری، نیازمند فیضان از مراتب بالاتر (نفس، مثال، عقل) است. پس وجود آن آثار، کاشف از اتصال طولی و اشراق مراتب عالی در مراتب دانی است. بر این پایه، ملاصدرا دیگر مانند سهروردی نیازی ندارد برای تبیین حیات در ماده، به علتی کاملاً مفارق و بیگانه متوسل شود، بلکه عین وجود ماده را مرتبه‌ای از سلسله وجود واحد می‌داند که مراتب بالاتر آن منشأ آثارش هستند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۶۲؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۱، ص. ۴۵۵ - ۴۵۷).

با این تفسیر، روشن می‌شود که اشکال استاد جوادی آملی مبنی بر اینکه «ماده خود مراتب دارد و اثبات مبدأ مفارق جداگانه لازم نیست»، در واقع ناظر به درکی ایستا از ماده است، نه قرائت پویای صدرایی از تشکیک. زیرا ملاصدرا قائل به مبدأ مفارق جداگانه و بیرون از ماده نیست، بلکه وجود خود ماده را پرتوی از آن مبدأ در مرتبه تنزل یافته می‌داند. بنابراین، سخن از «آثار مجرد در جسم»، در حقیقت توصیف مراتب یک حقیقت وجودی واحد است. در این دستگاه، مُثُل نوعی مجرد، همان مراتب عالی‌ای هستند که آثار خود را در مراتب نازل (اجسام) متجلی می‌سازند. قابل ذکر است که این روش استدلالی (تتمیم استدلال با نظریه تشکیک)، از منظر استاد جوادی آملی مورد تایید است. زیرا برای اثبات وجود «واجب الوجود» از این روش بهره می‌برند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۳۷ - ۳۸).

۴.۳. ملاحظه برهان ادراک

از منظر استاد جوادی آملی این برهان، مُثُل را برای همه معقولات (اجناس، فصول و اعراض) اثبات می‌کند و نه فقط انواع جوهری افلاطونی. استدلال اصلی بر این است که چون معقولات ادراک شده یا در نفس ما نیستند یا اگر در مبدء عالی باشند، کثرت آن‌ها منجر به محذور صدور کثرت از واحد یا تکثر در واجب می‌شود؛ بنابراین، صورت عقلی باید یک حقیقت مجرد خارجی باشد که با ابهام قرین است. هر تلاشی برای توجیه وجود خارجی این صور از طریق

عقول طولیه یا رب النوع مورد نقد قرار گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۶، ص. ۴۴۹ - ۴۵۰). در ادامه، استاد به نقد نتیجه‌گیری صدرالمتألهین مبنی بر قیام صور عقلی به ذات خود می‌پردازد و معتقد است که اشکال کثرت بر این نظریه شدیدتر است، زیرا کثرت آن‌ها نیز باید به مبادی عالی استناد یابد. در بحث پاسخ به این اشکال، به مبنای شیخ اشراق مبنی بر صدور کثرت از جهات تعاکس عقول اشاره شده و نقد می‌شود که پاسخ حکیم سبزواری به این مسئله، با تمسک به مبانی مختلف (مشائی و اشراقی) برای دفع اشکال، ناتمام است؛ در نهایت، ایشان پیشنهاد می‌دهد که کثرت صور علمی می‌تواند در قالب هیئات نوری آن عقل مجرد یا در وحدت بسیطی مندمج باشد که نفس به تناسب استعداد خود به آن دست می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۶، ص. ۴۵۰ - ۴۵۱).

ارزیابی‌ها

بررسی ساختار استدلال و نقدهای مربوط به برهان ادراک:

۱- اثبات مُثُل ذیل برهان ادراک

صدرالمتألهین برای اثبات استقلال وجودی صور عقلی (مُثُل)، دو گام اصلی برمی‌دارد. گام اول: اثبات می‌کند که این صور صرفاً وابسته به نفس انسان نیستند. گام دوم: نظریه وابستگی صور به یک مخزن مجرد واحد (عقل فعال) را نقد می‌کند.

۲- اشکال ملاصدرا بر نظریه مشاء

دلیل اصلی ملاصدرا برای رد نظریه مشاء، مشکل کثرت است. زیرا در این مرتبه سوال این است که اگر کلیه صور عقلی، قائم به یک وجود مجرد واحد (عقل فعال) باشند، منشأ این کثرت چیست؟ از نظر وی این کثرت نمی‌تواند از مراتب دانی هستی ناشی شود (به دلیل امتناع تأثیر دانی بر عالی). بنابراین ناگزیر باید به خود آن مبدأ فاعلی واحد بازگردد که این امر به یکی از دو محذور می‌انجامد؛ ۱- تکثر در ذات واجب الوجود (نقض توحید ذاتی) ۲- صدور کثرت از واحد (نقض قاعده «الواحد»).

۳- نتیجه‌گیری ملاصدرا و نقد جوادی آملی

ملاصدرا از نقد فوق نتیجه می‌گیرد که صور عقلی باید قائم به ذات خود باشند (یعنی هر یک حقیقتی مجرد و مستقل است). اما استاد جوادی آملی استدلال می‌کند که اشکال کثرت با شدت بیشتری، خود نظریه‌ی استقلال صور عقلی ملاصدرا را هدف می‌گیرد؛ زیرا اگر هر صورتی مستقل باشد، کثرت این مجردات مستقل یا باید به مبادی عالی بازگردد (که همان محذورات پیشین را دارد) یا از مراتب پایین‌تر اثر پذیرد که با «امتناع تأثر عالی از دانی» در تعارض است (همان).

۴- پاسخ اشراقی و نقد آن

راه حل احتمالی بر مبنای حکمت اشراق، توجیه کثرت با «جهت عدیده» ناشی از تعاکس عقول طولی است. این دیدگاه محدودیت مشاء در شمارش عقول را می‌شکند و در حل برخی معضلات (مانند اشکال فخر رازی درباره کثرت ستارگان ثابت) کارآمد است (همان).

۵- نقد حکیم سبزواری و جمع‌بندی

حکیم سبزواری با ارجاع کثرت عقول عرضی به مبادی عالی (به جهت اشراقی) و جدا کردن آن از صور علمی که در عرض فاعلیت آن مبادی هستند، سعی در حل اشکال دارد. اما به نظر جوادی آملی، این پاسخ ناتمام است؛ زیرا سبزواری برای حل مشکل، ناخواسته به چارچوب مشاء بازگشته، در حالی که در نقد آن از مبانی اشراق استفاده کرده بود و این امر یکپارچگی روش‌شناختی دارد (همان).

۶- دیدگاه نهایی استاد جوادی آملی

ایشان با پذیرش ضرورت مُثُل، از دو راه حل برای اجتناب از محذورات پیشین سخن می‌گویند. الف) هیئات نوری: کثرت، هیئات و شئون مختلف یک مجرد نوری است. ب) وحدت فراگیر: کثرت ادراکی، تجلیات و ظهورات مختلف یک حقیقت بسیط و واحد است که نفس به اندازه استعداد خود آن را دریافت می‌کند (همان).

ذکر راه حل ملاصدرا

ملاصدرا خود برای حل اشکال کثرت، تمایز بین «وجود قائم به خود» و «وجود قائم به غیر» را مطرح می‌سازد. وی معتقد است صورت‌های کلی (مُثُل) اگرچه موجوداتی مجرد و قائم به ذات هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۵۷)، اما کثرت آن‌ها ناشی از ذاتشان نیست، بلکه حاصل نحوه ادراک و انتزاع ماست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۳۴۱). این امر مشابه انتزاع صفات گوناگون از ذات واحد حق تعالی است؛ زیرا که ذات واجب الوجود، واحد است، اما ادراک کننده به تناسب ظرفیت خود، صفات متمایز را از آن انتزاع می‌کند، بی‌آنکه این کثرت انتزاعی به ذات واجب سرایت کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج. ۶، ص. ۱۱۰). بنابراین، کثرت مُثُل، کثرتی عرضی و علمی است که به وحدت بساط فاعل (عقل فعال/ ذات حق) لطمه‌ای وارد نمی‌سازد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با محوریت ارزیابی نظریه «مُثُل» ملاصدرا در مواجهه با ملاحظات دقیق استاد جوادی آملی، به این نتیجه کلیدی می‌رسد که اگرچه نقدهای استاد جوادی آملی ضعف‌های استدلالی در برخی تقریرهای ملاصدرا را به درستی نشان می‌دهد، اما هسته اصلی نظریه مُثُل در چارچوب حکمت متعالیه، با بازخوانی و تدقیق، قابل حفظ و دفاع است. این نتیجه‌گیری کلی از طریق ارزیابی چهارگانه ذیل حاصل شده است؛

۱- استاد جوادی آملی در بیان ملاحظه برهان «معرفت شناسی» استدلال می‌کند که وحدت یافتن صور متکثر در سیر صعود به عالم عقل، با کثرت‌های نفسانی و مسیرهای وجودی متفاوت افراد ناسازگار است. ارزیابی مقاله نشان می‌دهد که این نقد ناظر به ابهام در تقریر برهان است، نه نفی اصل نظریه. با تبیین دقیق‌تر، می‌توان پذیرفت که نفس در سیر کمالی خود به «حقیقت واحد نوعی» در عالم عقل اتصال می‌یابد، بی‌آنکه کثرت‌های شخصی در مراحل پیشین (طبیعت و مثال) نادیده گرفته شود. این اتصال، یک «اتحاد وجودی» با حقیقت مجرد است.

۲- اشکال اصلی استاد جوادی آملی در برهان «حرکت» این است که این برهان تنها یک «محرک مجرد مفارق» کلی را اثبات می‌کند، نه مُثُل متعدد برای هر نوع را. ارزیابی مقاله تأیید می‌کند که این برهان به تنهایی برای اثبات تمامی زوایای نظریه مُثُل کافی نیست. با این حال، هنگامی که این برهان در کنار اصل سنخیت علت و معلول و غایت‌مندی حرکت جوهری قرار می‌گیرد، توجیه می‌کند که غایت حرکت هر نوع طبیعی، نمی‌تواند صرفاً یک وجود مجرد عام باشد، بلکه باید صورت نوعی خاص آن باشد که در عالم عقل تحقق دارد. بنابراین، برهان حرکت به عنوان بخشی از یک نظام استدلالی به کار می‌آید.

۳- نقد استاد جوادی آملی مبنی بر اینکه برهان «وجود آثار در اجسام» نیز نهایتاً به مبدأ مفارق کلی می‌رسد و حمل مفاهیم کلی دلالت بر جوهر بودن مستقل آنها نمی‌کند، از منظر منطقی وارد است. اما ارزیابی مقاله نشان می‌دهد که تحول اساسی ملاصدرا با تکیه بر اصل تشکیک وجود، پاسخی بنیادین به این نقد ارائه می‌دهد. در این نگاه، ماده و عقل دو سنخ متباین نیستند، بلکه مراتب مختلف یک حقیقت وجودی واحدند. بنابراین، «آثار موجود در اجسام» (مانند حیات و علم)، تجلی مستقیم همان مرتبه عالی وجود (مُثُل) در مرتبه نازل (ماده) است. این نگاه، نیاز به استدلال تمثیلی برای اثبات وجود مستقل مُثُل را مرتفع می‌سازد.

۴- ملاحظه استاد جوادی آملی در برهان «ادراک» به این شکل است که اگر برای هر معقولی یک مُثُل قائم‌به‌ذات مستقل فرض شود، با اشکال کثرت در مبادی عالی و تهدید اصل «الواحد» مواجه خواهیم بود. ارزیابی نهایی مقاله این است که کثرت مُثُل، یک کثرت عرضی و انتزاعی ناشی از نحوه ادراک ما و نسبت‌های مختلف یک حقیقت بسیط (مانند عقل فعال) است، نه یک کثرت ذاتی و حقیقی در ذات مجردات. این تبیین، مشابه توجیه کثرت صفات الهی از ذات واحد است و با مبانی اصالت وجود و وحدت وجودی نظام علی سازگار است.

در مجموع، پژوهش حاضر به این نتیجه می‌رسد که ملاحظات استاد جوادی آملی،

تصحیح‌کننده و در صدد تعمیق نظریه مُثُل صدرایی هستند و نشان می‌دهند که تقریرهای سطحی از این نظریه قابل دفاع نیست. با این حال، هنگامی که نظریه مُثُل در بستر یکپارچه اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک فهمیده شود، نه تنها از نقدها گزند نمی‌بیند، بلکه به عنوان عنصری ضروری برای تبیین «نظام علیت و غایت‌مندی در هستی» و «ارتباط عوالم طولی وجود» در حکمت متعالیه تثبیت می‌شود. بنابراین، ملاحظات استاد جوادی آملی به باطل کردن اصل نظریه منجر نمی‌شود، بلکه به تصحیح، تکمیل و استحکام بخشیدن به آن یاری می‌رساند.



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الهیات من کتاب الشفاء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ارسطو (۱۳۷۸). مابعد الطبیعه. ترجمه محمد حسن لطفی تهران: انتشارات طرح نو.
- افلاطون (۱۳۹۸). مجموعه آثار افلاطون (۴ جلدی). مترجم محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- ایمانپور، منصور (۱۳۸۲). مسئله تطابق ذهن و عین در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ۴۶ (۱۸۶)، ۲۳-۴۸.
- برن، ژان (۱۳۶۳). کتاب افلاطون. مترجم سید ابوالقاسم پور حسینی. تهران: نشر هماد.
- بورمان، کارل (۱۳۷۵). افلاطون. مترجم محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). تبیین براهین اثبات وجود خدا. انتشارات موسسه اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ر حیق مختوم (ج ۶ و ۷). قم: انتشارات موسسه اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). فلسفه صدررا. قم: انتشارات موسسه اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶). ر حیق مختوم (ج ۱۸ و ۲۰). قم: انتشارات موسسه اسراء.
- حکمت، نصرالله و همکاران (۱۳۹۲). نسبت عقل فعال و مُثُل در فلسفه ملاصدررا. نشریه شناخت، ۱ (۷۰)، ۱۰۷-۱۱۹.
- راسل، برتراند (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه غرب و روابط آن با اوضاع سیاسی و اجتماعی از قدیم تا به امروز. مترجم نجف دریابندری. بی جا: شرکت سهامی کتابهای جیبی نشر الکترونیکی.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲). مجموعه آثار (۴ جلدی)، باتعلیقه هانری کرین، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (۴ جلدی). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- علامه طباطبایی، محمد حسین (۱۴۳۴). نهاية الحکمه (ج ۱ و ۲)، تعلیقه عباس علی زارعی سبزواری، قم: موسسه النشر الاسلامی
- علامه طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۸). تعلیقه بر کتاب الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، قم: مکتبة المصطفوی
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵). الجمع بین رأی الحکیمین. تهران: مکتبه الزهرا.

- فتحی، حسن و همکاران (۱۳۹۰). دیالکتیک هگل: سنتزی از دیالکتیک کانت در برابر دیالکتیک افلاطون، تاریخ فلسفه، ۲ (۱)، ۴۹-۸۰.
- قربانی، قدرت‌الله (۱۳۹۳). ابعاد ابتکاری نظریه مثل در فلسفه ملاصدرا، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۵ (۲)، ۱۱۹-۱۴۲.
- گمپترس، تئودور (۱۳۷۵). متفکران یونانی. مترجم محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). المشاعر. تهران: کتابخانه طهوری.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه (ج ۲ و ۷). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه (ج ۶). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه (ج ۶). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). زاد المسافر. مترجم سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب قم.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه (ج ۱ و ۳ و ۸). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸). المسائل القدسیة. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۲). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (بی تا). رساله فی الحشر. قم: مکتبه المصطفوی.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۴). القبسات. تهران: ناشر دانشگاه تهران.
- Silverman, A. (2014). Plato's Middle Period Metaphysics and Epistemology. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fall Edition. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/plato-metaphysics/>
- Vlastos, G. (1991a). Socrates Contra Socrates in Plato. In Vlastos, G. (Ed.), Socrates: Ironist and Moral Philosopher (pp. 45-80). [Publisher not specified].



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی