

دو خوانش اصلاح‌گرا و انکاری: بررسی تطبیقی رویکردهای معاصر به نظریه ادراک کلیات صدر المتألهین

وحید دآوری چهارده *

منصور ایمانپور **

DOI: 10.22096/ek.2026.2079424.1606

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰]

چکیده

مسئله ادراک کلیات در حکمت متعالیه ملاصدرا با نظریه‌ای نوین مبتنی بر شهود حضوری نفس از حقایق مجرد عقلی (مُثُل) مواجه است که کلیت را برآمده از تعالی وجودی نفس و اتحاد آن با این حقایق می‌داند. این نظریه در دوران معاصر با دو گونه تفسیر و نقد متمایز روبه‌رو شده است. آیت‌الله جوادی آملی با رویکردی درون‌مکتبی و اصلاح‌گرا ضمن پذیرش اصل نظریه درصدد تنقیح آن برآمده است. ایشان با تفکیک دقیق «علم حضوری» از «مفهوم حصولی» و ارائه الگوی «انتزاع مفهوم کلی از شهود حضوری» و نیز با تمایز نهادن میان «حیثیت نفسی (تشخص)» و «حیثیت نسبی (کلیت)» مُثُل در پی افزایش انسجام درونی و دقت معرفت‌شناختی این نظریه است. در مقابل، آیت‌الله مصباح یزدی با رویکردی برون‌مکتبی و انکاری، دیدگاه ملاصدرا را با اجتماع امر واحد و کلی منتج به اجتماع تقیضین ارزیابی می‌کند. این پژوهش با روش تحلیلی-تطبیقی نشان می‌دهد این دو مواجهه، دو کارکرد متمایز، اما مکمل دارند: نقد درون‌مکتبی جوادی آملی نماد ترمیم، تعمیق و افزایش توان دفاعی حکمت متعالیه است و نقد برون‌مکتبی مصباح یزدی نماد هشدار، بازاندیشی و الزام به وضوح‌بخشی در مرزهای تفسیری آن است. حاصل این گفت‌وگو، آشکارسازی ظرفیت‌ها، چالش‌ها و پویایی درون‌ذاتی این نظریه در منظومه فکری حکمت متعالیه است.

واژگان کلیدی: ادراک کلیات؛ مُثُل؛ علم حضوری؛ کلی بیعی؛ تصور جزئی مبهم.

* دکتری تخصصی فلسفه و کلام، دانشگاه شهید مدنی، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول) Email: v.davari110120@gmail.com

** استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مدنی، تبریز، ایران. Email: man3ima@yahoo.com



۱. مقدمه

مسئله «ادراک کلیات» در بستر فلسفه اسلامی همواره به‌مثابه یکی از بنیادی‌ترین مباحث معرفت‌شناختی مطرح بوده است. از تبیین‌های مبتنی بر تجرید در سنت مشاء تا نظریه شهود در حکمت اشراق، هر مکتب کوشیده است نحوه دستیابی ذهن به معانی عام و فراجزئی را توضیح دهد. در این میان، نظریه صدرالمتألهین نقطه عطفی ژرف به شمار می‌آید که با تلفیق مبانی وجودشناختی حکمت متعالیه مانند اصالت وجود، حرکت جوهری نفس و اتحاد عاقل و معقول، چهره‌ای نو از این مسئله ارائه می‌دهد. در این دیدگاه، کلیات ذهنی صرفاً اموری انتزاعی و منطقی نیستند، بلکه شهود و ادراک حضوری نفس از حقایق مجرد عقلی (مُثُل) هستند؛ ادراکی که بسته به دوری یا نزدیکی وجودی نفس به صورت شهود «قوی» یا «ضعیف» محقق می‌شود.^۱ این تبیین پیچیده و چندلایه، با وجود غنای درونی، همواره زمینه‌ساز تأمل و تفسیرهای گوناگون بوده است. در دوره معاصر، دو خوانش متمایز و اثرگذار از این نظریه شکل گرفته است که رویکردی تطبیقی به آنها می‌تواند زوایای پنهان و ظرفیت‌های آن را بیشتر آشکار سازد. آیت‌الله جوادی آملی با پذیرش چهارچوب کلی حکمت متعالیه در مقام تقیح و تکمیل درونی این نظریه ظاهر شده‌اند؛ ایشان با نقد تمثیل صدرایی «مشاهده از دور» به دلیل خلط احتمالی میان علم حضوری و حصولی بر انتزاع مفهوم کلی از شهود ضعیف حضوری تأکید می‌ورزند^۲ و با طرح مسئله رابطه ادراک حسی و خیالی با مُثُل در پی تعمیم منطق حاکم بر ادراک عقلی به همه ساحت‌های ادراکی هستند.^۳ این نقدها عمدتاً برای افزایش انسجام، دقت و عمق معرفت‌شناختی نظام صدرایی سیر می‌کنند. از سوی دیگر، آیت‌الله مصباح یزدی با رویکردی نقادانه و انکاری، قرائتی متفاوت و چالشی ارائه می‌دهند. ایشان با تشبیه دیدگاه ملاصدرا به نظریه حس‌گرایانه هیوم در باب ادراک کلی معتقد است: «از آنجا که هیوم کلی را همان «جزئی مبهم» می‌داند، اساس نظریه شهود مُثُل با این اشکال جدی مواجه می‌سازند که چگونه می‌توان مفاهیمی چون «معدوم» یا «خدا» را که فاقد مثال عقلانی‌اند، در این چهارچوب تبیین کرد. از نظر استاد مصباح یزدی، این نگرش نه‌تنها بی‌دلیل است، بلکه می‌تواند به تضعیف مبانی متافیزیک بینجامد».^۴ ایشان همچنین مسئله را با فرض پاسخ به اشکال مذکور پیچیده‌تر و کماکان دارای خلل می‌بینند؛ زیرا این دیدگاه با این پرسش مواجه است که چگونه می‌توان در یک موجود واحد، تشخیص (که از ویژگی‌های وجود است) و کلیت

۱. محمدبن‌ابراهیم ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، جلد ۱ (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳)، ۳۴۰.

۲. عبدالله جوادی آملی، فلسفه صدرا، جلد ۲ (قم: انتشارات مؤسسه اسراء، ۱۳۸۷)، ۹۷-۹۸.

۳. عبدالله جوادی آملی، ریح مختوم، جلد ۴ (قم: انتشارات مؤسسه اسراء، ۱۳۸۶)، ۱۶۷-۱۶۹.

۴. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، جلد ۱ (قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸)، ۱۹۳.

(که از ویژگی‌های ماهیت است) را جمع کرد. بنابراین با توجه به اینکه اشکال اول به صورت مستوفی در مقاله‌ای مستقل مورد نقد نویسنده پژوهش حاضر قرار گرفته و پاسخ داده شده است،^۵ در این نوشتار فقط به یک اشکال (اشکال دوم) مصباح یزدی پرداخته می‌شود. با وجود پژوهش‌های متعددی که به شرح جداگانه آرای این اندیشمندان یا تبیین نظریه ملاصدرا در ادراک کلیات پرداخته‌اند، خلأ پژوهشی مشهودی در بررسی تطبیقی و نظام‌مند این دو خوانش در کنار یکدیگر وجود دارد. پژوهش حاضر درصدد است تا با روشی توصیفی-تحلیلی، این دو مواجهه را استخراج، دسته‌بندی و با هم مقایسه کند. پرسش اصلی آن است که این دو تفسیر در کدام نقاط به هم نزدیک یا از هم دور می‌شوند و هر یک چه کارکردی در ارتقا، ترمیم یا نقد نظریه ادراک کلیات ملاصدرا ایفا می‌کنند. حاصل این واکاوی سه‌جانبه (ملاصدرا، جوادی آملی و مصباح یزدی) نه تنها درک ما را از ظرایف نظریه ملاصدرا عمق می‌بخشد، بلکه جایگاه و امکان‌های آن را در مواجهه با چالش‌های معرفت‌شناختی معاصر نیز روشن‌تر می‌کند.

۱-۱. نظریه ملاصدرا در باب ادراک کلیات

حکمت متعالیه ملاصدرا ضمن پابندی به روش عقلی فلسفه، هستی‌شناسی را در چهارچوبی عقلانی صورت‌بندی می‌کند. ملاصدرا با همین رویکرد، نظریه‌ای نوین در مسئله ادراک ارائه می‌دهد که مبتنی بر مبانی اصیل حکمت متعالیه است. ملاصدرا حل مسئله ادراک کلی را در گرو تکامل نفس و تعاطی آن با حقایق مجرد عقلی می‌داند.^۶ به باور او، موجود مجرد عقلی در نشئه‌ای خاص وجود دارد و نفس در مسیر ارتقای خویش با تعالی به این مرتبه به ادراک تصویری یا تصدیقی آن نائل می‌شود. او برای تکمیل و تصحیح نظریه مُثُل افلاطون با تکیه بر مبانی اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود، آنها را نه به‌عنوان اموری کاملاً منفک و بی‌ارتباط با جهان مادی، بلکه به‌عنوان حقایق مجرد و عقلانی همان موجودات مادی در نظر گرفت که در مراتب عالی‌تر وجود (عالم عقل) حاضرند. به بیان دیگر، ملاصدرا مُثُل را در چهارچوب وحدت وجودی و سلسله‌مراتب تشکیکی وجود جای داد، نه در قالب دوگانگی افلاطونی.^۷ از دیدگاه صدرالمتألهین موجودات این جهان در عالم الهی دارای صورت‌های مجرد، ثابت و باقی (مُثُل) هستند. این صور از حیث ماهیت کلی‌اند و از حیث وجود شخصی‌اند

۵. وحید داوری و همکاران، «ارزیابی شباهت دیدگاه ملاصدرا و هیوم پیرامون ادراک کلیات در بستر تحلیل مصباح یزدی»، جستارهایی در فلسفه و کلام، دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۵۶ (بهار-تابستان، ۱۴۰۳): ۸۴-۱۰۵.

۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۱: ۳۴۱.

۷. قدرت‌الله قربانی، «ابعاد ابتکاری مثل از منظر ملاصدرا»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم رضوی، شماره ۱۵ (پاییز-زمستان ۱۳۹۳): ۱۲۸.

و تشخیصشان ناشی از عینیت وجودی خاص هر فرد از مُثُل است، نه از افزوده شدن امور خارجی بر ماهیت؛ به عبارت دیگر، این موجودات، متشخص (به لحاظ ذات) و در عین حال کلی (به لحاظ ماهیت) هستند.^۸ این وجود از منظر ملاصدرا برای کلی، «کلی سعی» نام دارد. اطلاق این نوع وجود بر افراد خویش همچون کلی طبیعی و عقلی نیست، زیرا این وجود سعی (وجود منبسط) فعلیت محض است، لکن کلی طبیعی و عقلی مبهم هستند و در تحصیل و وجودشان نیازمند هستند، واسطه و انضمام شیء دیگر هستند. این کلی از منظر ملاصدرا دارای تمام تحصیلات خارجی و تعینات وجودی است.^۹

در مقام تحلیل ادراک، ملاصدرا معتقد است نفس در قبال مدرکات حسی و خیالی، فاعل و مُبدع است و این صور در آن حلول نمی‌کنند؛ اما در ادراک کلی با حرکت جوهری و استکمالی نفس، انتقال از محسوس به متخیل و سپس به معقول رخ داده، نفس ذوات عقلی را مشاهده می‌کند. در این فرآیند، نفس با ارتقای مدرک خود ارتقا یافته است و بسته به جایگاهش با موجود مجرد عقلانی اتحاد برقرار می‌کند.^{۱۰} بنابراین، رابطه نفس با صور عقلی، اتحادی است، نه علی و صدوری و ادراک عقلی، محصول اضافه اشراقی نفس (به مثابه یک علم حضوری) به مجردات است.^{۱۱} این ادراک حضوری به دو صورت ضعیف و قوی محقق می‌شود؛ در ادراک ضعیف، نفس به دلیل دوری وجودی از جوهر مجرد، نمی‌تواند آن را آنچنان که هست دریافت کند. در ادراک قوی، نفس با قرب وجودی، به مشاهده تام صور کلی نائل می‌گردد. علت عدم مشاهده تام، نه وجود حجاب یا منع خارجی، بلکه ناشی از قصور نفس، تعلق آن به بدن و دوری مرتبه وجودی مدرک از مرتبه نفس است. همین ضعف ادراک گاه به اشتراک معنایی مفاهیم می‌انجامد.^{۱۲}

با توجه به این از نظر ملاصدرا بیشتر افراد بشر فاقد مشاهده صور عقلی (حتی به صورت ضعیف) هستند و آنچه را کلی می‌پندارند، غالباً صور خیالی تعمیم یافته است.^{۱۳} از نظر او طریق وصول به معرفت کلیات، تنها از راه اتحاد با مدرک است و مشاهده مُثُل، یک علم حضوری

۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۱: ۳۴۰.

۹. محمدبن ابراهیم ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، جلد ۲ (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۰)، ۳۴۷.

۱۰. محمدبن ابراهیم ملاصدرا، المسائل القدسیة (قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸)، ۲۳۷.

۱۱. محمدبن ابراهیم ملاصدرا، تعلیقه بر شفاء، جلد ۱ (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲)، ۵۸۱.

۱۲. محمدبن ابراهیم ملاصدرا، مفاتیح الغیب (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳)، ۱۱۳.

۱۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۸: ۳۱۴-۳۱۶.

(شهودی) است که بر حسب قرب و بعد وجودی به علم شهودی قوی یا ضعیف می‌انجامد، نه به علم حصولی.^{۱۴} مفاهیم کلی و علم حصولی، محصول و منتزع از همین ادراک حضوری هستند. این فرآیند دو وجه دارد: اتحاد نفس با معقول در قوس صعود و منتزع از همین ادراک قوس نزول. به عبارت دیگر، مفاهیم کلی و علم حصولی، محصول و منتزع از همین ادراک حضوری هستند. این فرآیند دو وجه دارد: اتحاد نفس با معقول در قوس صعود و خلق مفاهیم کلی در قوس نزول.^{۱۵}

۲. نقدهای آیت‌الله جوادی آملی و ارزیابی آن

۲-۱. رابطه مُثُل و کلیات

آیت‌الله جوادی آملی با نقد دیدگاه شماری از فلاسفه اسلامی، اظهار می‌دارد که برخی آنان مفهوم «کلی» را چیزی جز «جزئی منتزَل شده» ندانسته و آن را «جزئی متعالی» تلقی کرده‌اند؛ به این معنا که «کلی» همان امر جزئی‌ای است که بر اثر تکرار و استعمال، همچون سگه‌ای سائیده‌شده، قابل انطباق بر موارد متعدد گردیده است. بر این اساس، «کلی» چیزی نیست جز فردی مبهم و مردد که دلالت آن منحصر در مصداق خاصی نیست و همواره در مرز عدم تعیین باقی می‌ماند.^{۱۶} وی با رد این تفسیر، تصریح می‌کند که چنین تعریف نارسایی از مفهوم کلی، نه تنها فاقد دقت منطقی است، بلکه اعتبار معرفتی نظریه وجود ذهنی را نیز تضعیف می‌کند؛ زیرا «فرد مردد» به لحاظ منطقی در آن واحد بر بیش از یک فرد قابل انطباق نیست؛ در حالی که «مفهوم کلی» به نحو بالفعل بر همه مصادیق و افراد قابل حمل است. بنابراین کلی، صرفاً فردی سائیده‌شده نیست؛ بلکه ذهن در پی ارتباط مکرر با افراد متعدد، با تجرید خصوصیات شخصی و عرضی، مفهومی مشترک و جامع را انتزاع می‌کند که در نسبت با همه آن افراد، صادق خواهد بود. از دیدگاه ایشان، مفهوم کلی تعمیم‌یافته، هرچند در استدلال‌های اثبات وجود ذهنی نقشی مفید دارد، اما در نظام حکمت متعالیه، مفهومی «متوسط» تلقی می‌شود. استاد جوادی آملی بر این نکته تأکید می‌ورزد که رأی نهایی ملاصدرا در باب ادراک کلیات بر پایه همان «جزئی منتزَل» استوار است؛ با این تفاوت اساسی که منشأ این تنزَل، نه فرد مادی محسوس مانند زید و بکر و عمرو، بلکه موجودی مشخص و مفارق عقلانی است که به مثابه مُثُل دارای احاطه سببی بر مصادیق کثیر و متنوع خویش می‌باشد؛ زیرا نفس پس از مواجهه با

۱۴. محمدبن ابراهیم ملاصدرا، زاد المسافر، ترجمه سید جلال‌الدین آشتیانی (قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱)، ۴۶۳.

۱۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ۱: ۳۴۰؛ و منصور ایمانیور، «مسئله تطابق ذهن و عین در فلسفه مَشاء و حکمت متعالیه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره ۱۸۶ (۱۳۸۲): ۲۷.

۱۶. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۴: ۱۰۶-۱۰۷.

افراد جزئی، قابلیت شهود و دریافت مُثُل را در عالم عقل می‌یابد و بدین سان، مفهوم کلی به‌مثابه انعکاسی از آن حضور عقلانی در ذهن تحقق می‌یابد؛^{۱۷} بنابراین در این بخش، استاد جوادی آملی با رویکردی ترکیبی از نقد و اثبات به طرح مسئله‌ای عمیق در حوزه معرفت‌شناسی می‌پردازد؛ وی ضمن نقل دیدگاه ملاصدرا پیرامون ادراک کلیات، نقدی معرفت‌شناختی بر آن وارد کرده است و در ادامه، تفسیر بدیلی از فرآیند ادراک مُثُل ارائه می‌کند. این نحوه مواجهه نه به معنای نفی بنیاد نظریه مُثُل است، بلکه نشانگر آن است که اصل مسئله از منظر ایشان قابل بحث و تحقیق است و «سالبه به انتفاء موضوع» تلقی نمی‌گردد.

صدرالمتألهین در باب ادراک کلیات معتقد است که مفاهیم کلی در ذهن، محصول ادراک ضعیف، مبهم و غبارآلود موجودات مجرد عقلانی‌اند. به عبارتی، ادراک مفارقات عقلی چون مُثُل، به سبب بُعد وجودی میان نفس و مدرک، به‌گونه‌ای ناقص در نفس جلوه‌گر می‌گردد و همین جلوه ناقص به شکل مفهومی عام و قابل حمل بر افراد کثیر پدیدار می‌شود. وی این ادراک را با مشاهده شبحی از فاصله دور مقایسه می‌کند که اگر از نزدیک دیده شود، تشخیص فردی و مشخص امکان‌پذیر است، اما در حالت دور، فقط تصویری مردد و بدلی بر ذهن نقش می‌بندد.^{۱۸}

آیت‌الله جوادی آملی در نقد این تفسیر اظهار می‌کند که تمثیل مذکور ناقص است و هدف معرفتی را مخدوش می‌سازد؛ زیرا ادراک ضعیف از یک موجود خارجی، ولو به‌صورت مبهم، همچنان از سنخ «علم حضوری» باقی می‌ماند و هرگز نمی‌تواند منشأ «علم حصولی» تلقی شود. علم حصولی در ذات و حقیقت خویش از سنخی متفاوت با علم حضور (ضعیف آن) است. ایشان راه‌حلی جایگزین برای تقریب ادراک مُثُل از دور پیشنهاد می‌کند: مشاهده موجودات عقلانی با فاصله وجودی، مشابه ادراک شهودی نفس و شئون نفسانی توسط کسی است که اهل شهود دقیق نیست. در این حالت، شخص واجد نوعی معرفت نفس است (از سنخ علم حضوری نه حصولی)، اما این معرفت، ضعیف و کم‌رنگ است. با این حال از همین شهود ضعیف، می‌توان مفهومی انتزاع کرد که ماهیت آن حصولی و ذهنی است و این مفهوم، همان مفهوم «أنا» است که واجد کلیت و قابلیت حمل بر افراد مختلف خواهد بود. در این فرآیند، تفاوتی میان شهود ضعیف و قوی وجود ندارد؛ زیرا هر دوی آنها منشأ انتزاع مفهوم کلی می‌توانند باشند. در خصوص مُثُل افلاطونی نیز قاعده همان است؛ از این‌رو از شهود آنها (چه

۱۷. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۴: ۱۰۶-۱۰۷.

۱۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۱: ۳۴۰.

از قرب وجودی و چه از بُعد وجودی) امکان انتزاع مفهوم کلی از آنها وجود دارد و همین مفهوم، می‌تواند نقش معرفتی علم حصولی را ایفا کند. نکته قابل توجه آن است که انتزاع مفهوم کلی از مُثُل، برخلاف فرض قیود فردی و جزئیات ملموس، صورت می‌گیرد؛ زیرا مفارقات عقلی فاقد تعلقات مادی‌اند و همین تجرد و اطلاق، منشأ بهترین مصحح برای تشکیل یک معنای جامع و کلی است. نتیجه آنکه مفاهیم کلی که در قضایای صناعی شایع به کار می‌روند، هم از سوی کسانی که به مُثُل از طریق شهود مستقیم دست یافته‌اند و هم توسط افرادی که از بُعد وجودی آنها را ادراک کرده‌اند، قابل استفاده‌اند. در هر دو صورت، این مفاهیم در تأسیس اندیشه فلسفی و علمی نقش‌آفرین‌اند و از حیث معرفت‌شناختی، تفاوت بنیادینی میان آن دو نحوه انتزاع وجود ندارد.^{۱۹} با پذیرش این تمثیل بدیل، آیت‌الله جوادی آملی در واقع بر تمایز جوهری میان دو مرتبه از ادراک تأکید می‌ورزد: شهود حضوری و مفهوم حصولی. در این دیدگاه، فرآیند ادراک کلی عقلی دو مرحله متمایز دارد:

مرحله نخست (قوس صعود): در این مرحله، نفس با تعالی وجودی خود به نحوی از انحا با حقیقت مجرد عقلی (مُثله) اتحاد و حضور می‌یابد. این حضور، یک علم حضوری است که نفس در آن، فاقد صورت مفهومی کلی است؛ بلکه در مقام اتحاد وجودی، علم نفس عین وجود خارجی آن معلوم مجرد است.^{۲۰} این مرتبه، مرتبه تعیین وجودی و تشخیص است، نه مرتبه کلیت منطقی.

مرحله دوم (قوس نزول و خلق مفهوم): نفس، پس از آن اتحاد و حضور به مرتبه فعلیت ذهنی خویش بازمی‌گردد. در این مرحله است که نفس از آن حضور وجودی متحد، مفهومی کلی را خلق یا انتزاع می‌کند. این مفهوم، دیگر از سنخ علم حضوری نیست، بلکه یک صورت ذهنی و علم حصولی است.^{۲۱} کلیت منطقی (قابلیت صدق بر کثیرین) دقیقاً در همین مرحله و ذاتی همین صورت مفهومی تازه خلق شده است.

این گذار از حضور متعین به مفهوم کلی به دلیل دو ویژگی ممکن می‌شود: نخست، تجرد و سعه وجودی متعلق شهود که فاقد قیود مادی فردکننده است و دوم، قصور، ابهام و عدم تعین در ادراک نفس (شهود از دور) که سبب می‌شود صورت منتزع از آن، معطی ماهیتی باشد که در عین تعین ذاتی، مصداقاً بر افراد متعدد قابل انطباق است. تمثیل ادراک غیر دقیق نفس از خود و انتزاع مفهوم «أنا» که بر همه مصادیق نفسانی صدق می‌کند، عیناً همین فرآیند دو مرحله‌ای و این

۱۹. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۶: ۴۵۷-۴۵۸.

۲۰. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۱: ۳۴۰.

۲۱. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۶: ۴۵۷.

سازوکار انتزاع را نشان می‌دهد.^{۲۲} بدین‌سان، کلیت نه در متن شهود که در جریان خلق ذهنی مفهوم از آن شهود پدید می‌آید و این، خلط میان علم حضوری و حصولی را که ممکن است از تمثیل نخستین ملاصدرا برآید، مرتفع می‌سازد.

۲-۱-۱. ارزیابی‌ها

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی را می‌توان در دو بخش نفی و اثبات (اصلاح) نسبت به مبانی معرفت‌شناختی ملاصدرا ارزیابی کرد. به نظر می‌رسد که ایشان برخلاف استاد مصباح یزدی، نه درصد نفی کلی نظریه، بلکه در پی تنقیح، تصحیح و تکمیل درونی آن است.

الف) نقد برداشت نادرست از کلی

استاد جوادی آملی ابتدا تفسیر نادرستی را که گاه از کلیات ملاصدرا به ذهن متبادر می‌شود به‌شدت رد می‌کند. این تفسیر که کلی را «جزئی سائیده شده» یا «فرد مبهم و مردد» می‌داند (شبهه تفسیر هیوم) و از نظر ایشان هم ناقص منطقی و هم مخرب اعتبار معرفتی است. ایراد منطقی آن است که یک «فرد مردد» نمی‌تواند بالفعل بر بیش از یک مصداق، صدق کند، در حالی که مفهوم کلی بالفعل بر تمامی افرادش صدق می‌کند.^{۲۳} درواقع این نقد، حاشیه‌روی از مبانی صدرایی نیست، بلکه دفاع از عمق و اتقان آن است. ملاصدرا هرگز به «ساییدگی» یا «ابهام ذاتی» معتقد نبوده است، بلکه کلیت نزد وی حاصل شهود حضوری نفس از حقایق مجرد است که خود کلی سببی هستند.^{۲۴} بنابراین، نقد استاد جوادی آملی در اینجا متوجه قرائت انحرافی از نظریه صدراست، نه خود نظریه.

ب) اثبات و اصلاح با ارائه تفسیری دقیق‌تر از فرآیند ادراک کلی

استاد جوادی آملی با پذیرش اصل بنیادین نظریه صدرایی، یعنی شهود حضوری مُثُل کلی سببی، درصد تنقیح تبیین چگونگی حصول مفهوم کلی برمی‌آید. نقطه کلیدی اصلاح ایشان، تصحیح تلقی از رابطه «علم حضوری» و «علم حصولی» است. در تبیین رایجی که از تمثیل ملاصدرا («مشاهده مُدرک از دور») استنباط می‌شود، اینگونه به نظر می‌رسد که خود ادراک ضعیف و غبارآلود نفس از مُثُل، عیناً همان کلی است.^{۲۵} از منظر استاد جوادی آملی، این تلقی نارسا و «مُخَلَّ به مقصود» است؛ زیرا علم حضوری (حتی در ضعیف‌ترین مراتبش) و علم حصولی، دو

۲۲. جوادی آملی، رَحِیقِ مَخْتوم، ۶: ۴۵۷.

۲۳. جوادی آملی، رَحِیقِ مَخْتوم، ۴: ۱۰۶-۱۰۷.

۲۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۱: ۳۴۰.

۲۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۱: ۳۴۰.

سنخ متفاوت ادراک‌اند و هیچ‌یک به دیگری تبدیل نمی‌شود. راه حل بدیل ایشان مبتنی بر تفکیک این دو سنخ و پذیرش نقش فعال ذهن در قوس نزول است: آنچه از مواجهه نفس با مُثُل (ولو از دور) حاصل می‌شود، یک شهود حضوری - که می‌تواند قوی یا ضعیف باشد - است. ذهن سپس از این شهود حضوری (به‌عنوان ماده اولیه‌ای وجودی)، مفهوم حصولی کلی را انتزاع می‌کند. تمثیل ایشان «شهود نفس از خویشتن» است: انسانی که آگاهی حضوریِ دقیقی از ذات نفس خویش ندارد، اما به‌طور مبهم و ضعیف، حضور خود را درک می‌کند، می‌تواند از همین حضور، مفهوم حصولی کلی «أنا» را انتزاع کند که بر خود و دیگر نفوس قابل اطلاق است.^{۲۶} در این نگاه، ضعف شهود، شرط لازم برای وقوع انتزاع مفهوم کلی نیست (چه از شهود قوی و چه ضعیف می‌توان مفهومی کلی انتزاع کرد)، اما در مورد انسان مقید به بدن، شهود از مُثُل همواره با ضعف همراه است و این ضعف بر کیفیت مبهم و غیردقیق مفهوم حاصله تأثیر می‌گذارد.

ارزیابی نهایی نشان می‌دهد موضع استاد جوادی آملی نه نافی، بلکه اصلاح‌گرایانه و عمق‌بخش است. ایشان با حفظ اصول کلان حکمت متعالیه - از جمله اصل شهود مُثُل و کلی سَعی بودن آنها^{۲۷} و منشأ گرفتن کلیات از حقایق مجرد (نه جزئیات مادی)^{۲۸} - در پی رفع خلطی سنخی است: خلط میان حضور نفسانی یک حقیقت (علم حضوری) و تصور ذهنی یک معنا (علم حصولی). این تفکیک، نه تنها مبانی صدرایی را تضعیف نمی‌کند، بلکه با افزایش دقت، نظام وی را در برابر اشکالاتی درباره «چگونگی گذر از شهود به مفهوم» مقاوم‌تر می‌کند.

۲-۲. چگونگی جمع تشخیص و کلیت در مُثُل

این ملاحظه از بنیادی‌ترین مباحث معرفت‌شناسی است که هم در نظریه مُثُل و هم در تبیین وجود ذهنی جایگاه محوری دارد. آیت‌الله جوادی آملی با تصریح بر اینکه ادراک مفاهیم کلی در واقع حاصل ادراک حضوری حقایقی «کلی سَعی» است، یعنی موجودات مجرد عقلی که احاطه وجودی بر مصادیق مادی دارند؛ اصل اساسی نظریه ملاصدرا را می‌پذیرد.^{۲۹} پرسش محوری و شبهه اصلی این است که چگونه موجودات متشخص عقلی (مُثُل) می‌توانند منشأ مفاهیم کلی (قابل صدق بر کثیر) باشند.

۲۶. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۶: ۴۵۷-۴۵۸.

۲۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۱: ۳۴۰.

۲۸. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۴: ۱۰۶-۱۰۷.

۲۹. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۶: ۳۵۵.

۲-۲-۱. ارزیابی‌ها

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در این بخش، رویکردی کاملاً اثباتی، تکمیلی و عمق‌بخش نسبت به مبانی معرفت‌شناختی ملاصدرا در مسئله ادراک کلیات دارد. ایشان با پذیرش اصل بنیادین نظریه یعنی شهود حضوری مُثُل به‌عنوان منشأ مفاهیم کلی در بی‌رفع مهم‌ترین شبهه معرفتی مرتبط با آن و نیز ارائه تبیینی دقیق‌تر از فرآیند ادراک است. این مواجهه نه تنها مبانی صدرایی را نفی نمی‌کند، بلکه با افزایش انسجام درونی و دقت مفهومی آن را تقویت می‌نماید.

الف) اثبات و بسط اصل بنیادین

استاد جوادی آملی تصریح می‌کند که ادراک مفاهیم کلی، در واقع حاصل ادراک حضوری حقایقی است که خود «کلی سَعی» هستند؛ یعنی موجودات مجرد عقلی که به لحاظ وجودی بر مصادیق مادی خود احاطه و سعه دارند.^{۳۰} این سخن، عیناً تأیید و بازخوانی اصل محوری نظریه ملاصدرا است که مفاهیم کلی را منتزع از علم حضوری به حقایق مجرد می‌داند؛ بنابراین در این اصل بنیادین، همسویی کامل وجود دارد.

ب) حل مسئله جمع تشخیص مُثُل با کلیت مفهوم

اگر مُثُل، موجوداتی متشخص در عالم عقل هستند،^{۳۱} چگونه مشاهده آنها می‌تواند منجر به مفهومی کلی (قابل صدق بر کثیر) در ذهن شود؟

پاسخ استاد جوادی آملی، مبتنی بر تبیین ملاصدرا و همراه با افزایش تفکیک مفهومی است. ایشان دو نکته کلیدی را بیان می‌کند:

۱- نقش ضعف ادراک و سعه وجودی مُدرک

به دلیل تعلق نفس به بدن، شهود انسان از مُثُل، شهودی از دور، ضعیف و مبهم است (مشابه دیدن شیخ در مه). این ضعف، سبب می‌شود ادراک حاصل، مردد بین مصادیق متعدد باشد؛ اما از آنجا که خود مُثُل به لحاظ وجودی کلی سَعی هستند (حقیقت واحدی هستند که بر کثیرین احاطه دارند)، این ادراک ضعیف و مبهم می‌تواند به‌طور سَعی بر تمام افراد آن نوع صدق کند.^{۳۲} پس کلیت مفهوم، نه ناشی از ابهام محض، بلکه ناشی از ترکیب ضعف ادراک مُدرک با سعه وجودی مُدرک است.

۳۰. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۴: ۱۰۶-۱۰۷.

۳۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۱: ۳۴۰.

۳۲. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۶: ۳۵۴-۳۵۷.

۲- تفکیک دو حیثیت برای رفع اشکال

این پاسخ با یک تفکیک معرفت‌شناختی دقیق تکمیل می‌شود. استاد جوادی آملی برای رفع نهایه شبهه، میان دو حیثیت تمایز قائل می‌شود؛ حیثیت نفسی (وجودی) و حیثیت نسبی (قیاسی).^{۳۳} این تفکیک هوشمندانه نشان می‌دهد کلیت، وصفی اضافی و نسبی است؛ در حالی که تشخیص، وصفی ذاتی و نفسی است. بنابراین، هیچ تعارضی بین اینکه موجودی (چه در خارج مثل مُثُل و چه در ذهن مثل مفهوم) در نفس خود متشخص باشد و در عین حال در نسبت با غیر کلی تلقی شود، وجود ندارد. این تحلیل، شبهه را به‌طور استوار دفع می‌کند و از عمق فلسفی نظریه ملاصدرا دفاع می‌نماید.

حاصل آنکه، تثبیت مبانی با افزایش دقت موضع استاد جوادی آملی در این بخش، نمونه‌ای درخشان از اجتهاد درون‌مکتبی و تعمیق بخشیدن به یک نظریه است. ایشان با تأیید اصل شهود مُثُل و کلی سعی بودن آنها دفاع هوشمندانه از نظریه در برابر شبهه جمع تشخیص و کلیت با تفکیک دو حیثیت و اصلاح تبیین فرآیند ادراک با تفکیک سنخ شهود از سنخ مفهوم و معرفی نقش انتزاع در واقع اسکلت معرفت‌شناختی نظریه ملاصدرا را می‌پذیرد و بر پیکره آن دقت مفهومی و انسجام منطقی بیشتری می‌افزاید. این رویکرد، کاملاً سازنده، اثباتی و ارتقادهنده است.

۳. نقد آیت‌الله مصباح یزدی و ارزیابی آن

آیت‌الله مصباح یزدی در بررسی نظریه ادراک کلیات ملاصدرا بر این باور است که این نظریه با دو تبیین متفاوت و ناسازگار در آثار صدرالمتألهین مواجه است و هر یک از این دو تبیین به گونه‌ای موجبات خروج نظریه از مدار مقبولیت فلسفی را فراهم می‌آورند.^{۳۴} آتبیین نخست که در آثار ملاصدرا بسامد بیشتری دارد و خوانش رایج شناخته می‌شود، کلیت صور عقلی را صرفاً ناشی از ابهام و ضعف ادراک نفس می‌داند. براساس این تبیین، نفس به دلیل دوری وجودی از مُثُل عقلی که موجوداتی کاملاً متشخص و جزئی هستند، آنها را به صورت مبهم و غبارآلود مشاهده می‌کند و همین مشاهده ضعیف و مردد، همان چیزی است که ما به عنوان مفهوم کلی از آن یاد می‌کنیم. بدین‌سان، کلیت هیچ‌گونه مابه‌ازای عینی ندارد و صرفاً در پندار مدرک و به سبب نقصان درک او پدید می‌آید.^{۳۵} از دیدگاه مصباح یزدی، تبیین نخست ملاصدرا دقیقاً همان دیدگاه فیلسوفان

۳۳. جوادی آملی، ریحی مختوم، ۶: ۳۶۹-۳۷۰.

۳۴. محمدتقی مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربعة، جلد ۳ (قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۵)، ۱۵۷.

۳۵. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربعة، ۳: ۱۳۸ و ۱۵۵-۱۵۶.

حس‌گرای غربی به‌ویژه دیوید هیوم است که کلی را «تصور جزئی مبهم» می‌دانند و این همانندی به هیچ وجه پذیرفتنی نیست، زیرا در این صورت مفاهیمی چون «معدوم»، «محال»، «خدا» و «فرشته» که فاقد مثال حسی و حتی مثال عقلانی‌اند در این چهارچوب تبیین‌پذیر نخواهند بود و اساس فلسفه با چالش جدی مواجه می‌شود.^{۳۶} بنابراین، اگر نظریه ملاصدرا به این تبیین فروکاسته شود، نه تنها بدیع و متمایز نیست، بلکه عین همان دیدگاه هیوم است که به ویرانی متافیزیک می‌انجامد.^{۳۷} همانطور که پیش از این گذشت، تبیین نخست در مقاله‌ای مجزا نقد شده است.^{۳۸} اما تبیینی که در این نوشتار درصدد بررسی و ارزیابی آن هستیم براساس مبانی اصالت وجود و تشکیک در وجود ارائه شده است. ملاصدرا می‌کوشد از کلیت، تبیینی وجودشناختی ارائه دهد، اما با دشواری دیگری مواجه می‌شود. براساس این تبیین، هر موجود ممکن‌الوجودی (اعم از مادی و مجرد) دارای دو حیثیت وجودی و ماهوی است. مجردات عقلی از حیث وجود در مرتبه خود موجوداتی متشخص، جزئی و مُنحاز هستند، اما از حیث ماهیت که امری اعتباری و ذهنی است، کلی محسوب می‌شوند. بدین ترتیب، کلیت نه ناشی از ضعف ادراک، بلکه به اعتبار ماهیت آن موجود مجرد و متشخص است.^{۳۹} اشکال اساسی که متوجه این تبیین می‌شود آن است که چگونه می‌توان در یک موجود واحد، تشخص (که از ویژگی‌های وجود است) و کلیت (که از ویژگی‌های ماهیت است) را جمع کرد. مجردات عقلی نیز همچون موجودات مادی دارای ماهیت هستند و

۳۶. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱: ۱۸۹-۱۹۰.

۳۷. نقد نویسنده به‌صورت کوتاه از چند جهت است بدین شرح است:

ادعای شباهت دیدگاه ملاصدرا و حس‌گرایان در باب ادراک کلیات، مبتنی بر یک خلط مبنایی عمیق و نادیده گرفتن تفاوت‌های جوهری در مبانی وجودشناختی، معرفت‌شناختی و نفس‌شناختی حکمت متعالیه و حس‌گرایان است؛ زیرا بنیادی‌ترین تفاوت نظام صدرا با حس‌گرایانی چون هیوم و نومیالیست‌ها در نگاه به هستی نهفته است. ملاصدرا با نظریه اصالت وجود و تشکیک وجود، هستی را دارای مراتب گوناگون از موجود مادی تا موجود مجرد تام می‌داند. مُثُل عقلی در اوج این مراتب، موجوداتی متشخص‌اند، اما به دلیل شدت وجودی، احاطه سببی بر مصادیق مادی خویش دارند. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۱: ۳۴۰.

مفهوم کلی ذهنی، انعکاس همین سببه وجودی در آینه نفس قاصر است و بدین‌سان، حکایت‌گر واقعیتی عینی است. در مقابل، حس‌گرایانی چون هیوم با انکار هرگونه تشکیک و مراتب، هستی را به مجموعه‌ای از افراد جزئی فرو می‌کاهند و کلیت را صرفاً توهمی روان‌شناختی و محصول عادت ذهنی می‌دانند.

David Hume, *Enquiries Concerning Humen Understanding and Concerning the Principles of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1975), 17.

این تفاوت، دو دیدگاه را در دو قطب واقع‌گرایی وجودشناختی و نومیالیسم رادیکال قرار می‌دهد. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱: ۱۸۹-۱۹۱.

۳۸. داوری و همکاران، «ارزیابی شباهت دیدگاه ملاصدرا و هیوم پیرامون ادراک کلیات در بستر تحلیل مصباح یزدی»، ۱۰۵-۸۴.

۳۹. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأُسْفار الأربعة، ۳: ۱۵۷.

اگر ماهیت آنها کلی باشد، لازم می‌آید این موجودات مجرد در عین تشخیص وجودی به لحاظ ماهوی کلی باشند و این جمع میان تشخیص و کلیت در یک امر واحد، بدون حل این تناقض‌نمایی، قابل قبول نیست.

۳-۱. ارزیابی نقد آیت‌الله مصباح یزدی بر تبیین دوم ملاصدرا

۳-۱-۱. پاسخ از جهت طریقت و جهت موضوعیت^{۴۰}

ارزیابی اول: باید اذعان کرد نقد مذکور از جمله اشکالات مطرح‌شده در باب وجود ذهنی است.

در اشکال وجود ذهنی می‌خوانیم که لازمه اعتقاد به وجود ذهنی این است که شیء واحد هم کلی باشد و هم جزئی و این اجتماع نقیضین است و محال است.^{۴۱} با توجه به این نکته اشکال استاد مصباح یزدی اشکال تأسیسی نیست و خاستگاه و منشأ آن در بحث وجود ذهنی نیز قابل رصد است.

ارزیابی دوم: مُثُل عقلی، دارای کلیت سعی‌اند، نه مفهومی و وجود آنها در خارج عین تشخص است و چون نفس انسان آنها را از دور ادراک می‌نماید، مفهوم کلی و جامع بهره او می‌شود که کلیت این مفهوم همان معنای اصطلاحی خود را داراست که قبول صدق بر کثیر است و در ذهن موجود است و با تعدد حیثیت نفسی و نسبی محذور جمع بین کلیت و تشخص حل می‌شود.^{۴۲} کلیت و اشتراک مُثُل افلاطونی نظیر کلیت و اشتراک مفاهیم و ماهیات مجرد ذهنی است؛ همانگونه که صور ذهنی قائم به عقل دارای دو حیثیت هستند. اول: حیثیت وقوع در ذهن که صورت ذهنی به این لحاظ یک واقعیت متشخص خارجی بوده و جزئی می‌باشد. دوم: حیثیتی که با لحاظ به افراد خارج در نظر گرفته می‌شود که صورت ذهنی به این ملاحظه امری نسبی است و نه نفسی و از جهت توان تطبیق بر آن افراد به وصف کلیت متصف می‌گردد،^{۴۳} مُثُل عقلی نیز به همین دو لحاظ دارای دو حکم هستند و با امتیاز گذاردن بین این دو لحاظ است که شبهه چگونگی اجتماع وجود و تشخص با وصف کلیت که در مباحث وجود ذهنی مطرح می‌شود در مورد وجود ذهنی و همچنین در باب مُثُل افلاطونی و اتصاف آنها به کلیت مندفع می‌شود. در مباحث وجود ذهنی برای دفع این اشکال که چگونه یک امر موجود در ذهن، که به دلیل مساوقت وجود با

۴۰. غلامرضا فیاضی، تقریر درسه‌های بدایة الحکمة، تقریر: جمال سروش، جلد ۱ (قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۷)، ۴۳۷.

۴۱. محمدحسین علامه طباطبایی، بدایة الحکمة (قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۳۰)، ۴۵.

۴۲. علامه طباطبایی، بدایة الحکمة، ۴۵.

۴۳. فیاضی، تقریر درسه‌های بدایة الحکمة، ۱: ۴۳۸.

تشخیص متشخص است، متصف به کلیت می‌شود. برای دفع این اشکال، میان دو حیثیت از مفهوم ذهنی تمایز نهاده می‌شود: حیثیت وجودی و حیثیت معنایی. مفهوم کلی از حیث وجود ذهنی خود (به‌مثابه یک صورت روانی محقق)، امری جزئی و متشخص است؛ اما از حیث محتوا و معنایی که ارائه می‌دهد (ماهیت «انسان»)، کلی است. این کلیت معنایی، ذاتی خود آن محتوای مفهومی است و هنگامی که این محتوا در ذهن تحقق می‌یابد به نسبت با مصادیق متعدد خارجی، وصف «کلی» می‌گیرد. بنابراین، هیچ تعارضی بین تشخیص (به‌مثابه وصف وجود) و کلیت (به‌مثابه وصف معنا) در یک مفهوم واحد نیست.^{۴۴}

۴. تطبیق ملاحظات جوادی آملی و مصباح یزدی و کارکرد آنها در قبال نظریه ملاصدرا

بررسی موازی آرای آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی در مورد تفسیر و نقد نظریه ادراک کلیات ملاصدرا دو الگوی متمایز و حتی متقابل از نقد فلسفی را در فضای فکری معاصر آشکار می‌کند. این تطبیق بر محورهای ذیل استوار است:

۴-۱. تطبیق در قبال اصل بنیادین نظریه

الف) استاد جوادی آملی با صراحت، اصل اساسی و جوهره معرفت‌شناختی نظریه صدرایی را می‌پذیرد. از نظر ایشان، ادراک مفاهیم کلی حقیقتاً حاصل «ادراک حضوری» نفس از حقایق مجرد عقلی‌ای است که خود «کلی سببی» هستند؛ یعنی موجوداتی که به لحاظ وجودی بر مصادیق مادی احاطه دارند.^{۴۵} این پذیرش، موضع درون‌مکتبی است که نقطه عزیمت نقدهای بعدی وی را شکل می‌دهد.

ب) اما استاد مصباح یزدی برخلاف استاد جوادی آملی در بنیادی‌ترین سطح به چالش کشیدن و بازتعریف این اصل می‌پردازد. ایشان با قرائتی خاص، کلیت در این نظریه را به «جزئی مبهم» تقلیل می‌دهد و آن را در ماهیت و نتایج، همسان با دیدگاه حس‌گرایانه دیوید هیوم می‌داند.^{۴۶} این موضع، نقدی برون‌مکتبی و انکاری است که نفس اتکای نظریه به شهود مُثُل را بی‌دلیل و برای مبانی متافیزیک ویرانگر (در صورت این‌همانی با دیدگاه هیوم) ارزیابی می‌کند.

۴۴. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۶ و ۴: ۳۶۶-۳۷۱.

۴۵. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۶: ۳۵۵.

۴۶. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱: ۱۹۰.

۴-۲. تطبیق در تحلیل مفهوم «کلیت» و منشأ آن

الف) استاد جوادی آملی در تبیین چگونگی حصول کلیت، مدلی دو وجهی و ترکیبی ارائه می‌دهد. از نظر وی، کلیت مفهومی ذهنی، محصول تعامل دو عامل وجودی است: (الف) سعه و احاطه وجودی خود مُثُل (کلی سعی بودن ذاتی آنها) و (ب) ضعف، قصور و دوری وجودی نفس انسان. این ادراک ضعیف به دلیل نشئت گرفتن از حقیقتی که بالذات بر کثیرین احاطه دارد (سعه وجودی)، قابلیت صدق سعی بر همه آن افراد را می‌یابد.^{۴۷} این نگاه، کلیت را حاصل رابطه‌ای وجودی می‌داند.

ب) استاد مصباح یزدی تحلیل خود را عمدتاً بر یک عامل متمرکز کرده است و منشأ کلیت را منحصر در ضعف و ابهام ادراکی نفس می‌داند. به بیان ایشان، کلیت صور عقلی ناشی از ابهام و ضعف ادراک نفس است، نه اینکه خود ادراک عقلی واقعاً عمومیت داشته باشد.^{۴۸} در این تحلیل، سعه وجودی مُثُل به عنوان علت ثانوی و مقوم کلیت، آنچنان که باید مرکز توجه قرار نمی‌گیرد و کلیت بیشتر به حالت ذهنی مدرک تقلیل می‌یابد.

۴-۳. تطبیق در پاسخ به شبهه بنیادین «تشخص مُثُل در مقابل کلیت مفهوم»

الف) استاد جوادی آملی برای حل این تعارض ظاهری به تفکیک معرفت‌شناختی دقیق متوسل می‌شود. ایشان با تمایز نهادن میان «حیثیت نفسی (وجودی)» و «حیثیت نسبی (قیاسی)»، نشان می‌دهد که مُثُل در حیثیت نخست (به لحاظ وجود در مرتبه خود) کاملاً متشخص و در حیثیت دوم (به لحاظ نسبت با مصادیق) کلی هستند. بنابراین، کلیت وصفی اضافی و نسبی است، نه ذاتی و جمع آن با تشخص منافاتی ندارد.^{۴۹} این یک راه حل ایجابی و نظام‌ساز است.

ب) مصباح یزدی این مسئله را نه شبهه‌ای که نیاز به حل دارد، بلکه نمونه‌ای از ناسازگاری یا دوگانگی درونی در کلام ملاصدرا مطرح می‌کند. ایشان اشاره می‌کند که گاه ملاصدرا کلیت را ناشی از ابهام ادراک می‌داند و گاه (با لحاظ ماهیت) آن را به مجردات نسبت می‌دهد.^{۵۰} این اشاره، بیشتر در راستای تقویت ادعای عدم وضوح یا انسجام در نظریه ملاصدرا است.

۴۷. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۶: ۳۵۴-۳۵۷ و ۳۶۹.

۴۸. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربعة، ۳: ۱۳۸ و ۱۵۵-۱۵۶.

۴۹. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۶: ۳۶۹-۳۷۰.

۵۰. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربعة، ۳: ۱۵۷.

۴-۴. تطبیق در نوع، غایت و کارکرد نقد

الف) نقد جوادی آملی از سنخ نقد درون‌پارادایمی و اصلاح‌گرایانه است. غایت اصلی، تنقیح، توضیح، افزایش دقت و انسجام درونی حکمت متعالیه است. حتی زمانی که تمثیل مشهور ملاصدرا (مشاهده شیخ از دور) را نارسا می‌خواند، هدفش رد کل نظریه نیست، بلکه جایگزین کردن تبیینی دقیق‌تر (شهود حضوری ضعیف به علاوه انتزاع مفهوم حصولی کلی) برای همان نظریه است.^{۵۱} کارکرد این نقد، تحکیم، تعمیق و ارتقای توان پاسخگویی نظام صدرایی است.

ب) نقد استاد مصباح یزدی از سنخ نقد برون‌پارادایمی و انکاری است. این نقد، مبانی، مفروضات و نتایج کلی نظریه را هدف قرار داده و با تشبیه آن به مکاتب رقیب (حس‌گرایی)، درصد نشان دادن تعارض آن با اصول متافیزیک واقع‌گرایانه و همچنین ناتوانی آن در تبیین طیفی از مفاهیم است. کارکرد این نقد (صرف نظر از درستی یا نادرستی تطبیق صورت‌گرفته)، عمدتاً هشداردهی، انکار و دعوت به بازنگری اساسی یا کنار نهادن چهارچوب فکری پیشنهادی صدرا است.

به‌طور خلاصه، استاد جوادی آملی در این بحث در مقام شارح و مصلحی ظاهر می‌شود که نظریه ملاصدرا را از درون می‌پروراند، شبهات آن را با ابزارهای خودش پاسخ می‌گوید و کاستی‌های تبیینی آن را مرتفع می‌کند. در مقابل، استاد مصباح یزدی در مقام منتقد قرار می‌گیرد که نظریه را از بیرون و با معیارهایی دیگر می‌سنجد بر تعارضات درونی و نتایج نامطلوب آن اشاره می‌نماید و در نهایت، آن را به چالشی جدی برای بنیان‌های فلسفه تبدیل می‌کند. این دو مواجهه، دو قطب یک طیف نقد فلسفی در سنت معاصر هستند.

۵. نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی خوانش‌های استاد جوادی آملی و استاد مصباح یزدی از نظریه ادراک کلیات ملاصدرا، فراتر از یک مقایسه ساده آرا پرده از ساختار دیالکتیکی بویای حکمت متعالیه در مواجهه با مسائل بنیادین معرفت‌شناختی برمی‌دارد. این پژوهش نشان داد که نظریه صدرایی نه دستگامی بسته و منجمد، بلکه منظومه‌ای زنده است که ظرفیت وام‌گیری، بازخوانی و نقدهای متمایز و حتی متعارض را در خود جای داده است. حاصل این واکاوی را می‌توان در چند محور کلی صورت‌بندی کرد:

۵۱. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۶: ۴۵۷-۴۵۸.

اول، تأیید غنا و پیچیدگی درونی نظریه: هر دو خوانش، به‌رغم تفاوت در موضع و نتیجه، ناخواسته بر عمق و ابعاد چندگانه نظریه ملاصدرا صحه می‌گذارند. جوادی آملی با کندوکاو در ظرایف آن و کوشش برای رفع شبهاتش و مصباح یزدی با نشان دادن خطرات تفسیری و پیامدهای دشوار آن، هر یک به نحوی گواهی می‌دهند که این نظریه، مسئله‌ای ساده یا تک‌بعدی نیست، بلکه شبکه‌ای در هم تنیده از مبانی وجودشناختی، معرفت‌شناختی و نفس‌شناختی است که پذیرای تأملات گوناگون است.

دوم، دوگانگی در کارکرد نقد: تطبیق حاضر به‌وضوح دو گونه کارکرد متفاوت و مکمل را برای نقد فلسفی در سنت اسلامی معاصر ترسیم می‌کند. نقد درون‌ساز و اصلاح‌گرایانه استاد جوادی آملی، نماد تداوم و تعمیق پارادایم فکری است. این نقد با پذیرش چهارچوب کلان در پی استحکام‌بخشی، افزایش دقت و انسجام منطقی آن از طریق رفع تناقض‌نمایی‌ها (جمع تشخیص و کلیت با تفکیک حیثیت‌ها) و تصحیح تبیین‌ها (تفکیک دقیق «شهود حضوری») از «انتزاع مفهوم حصولی» است. در مقابل، نقد برون‌نگر و انکاری استاد مصباح یزدی، نماد بازاندیشی و مرزبندی است. این نقد، حتی اگر در تطبیق تاریخی خود (این‌همانی با هیوم) محل مناقشه باشد با احضار نظریه در محکمه‌ای با معیارهای متفاوت، آن را به وضوح بخشی بیشتر، دفاع استدلالی قوی‌تر و تعیین حد و مرزهای دقیق‌تر با مکاتب رقیب (حس‌گرایی) فرامی‌خواند.

سوم، آشکارسازی امکان‌ها و حدود تفسیر: این گفت‌وگوی سه‌جانبه (صدرا، جوادی آملی و مصباح یزدی) به‌روشنی نشان می‌دهد که نظریه مُثُل و ادراک شهودی کلیات بر سر یک دوراهی تفسیری بزرگ قرار دارد: آیا باید آن را به سمت تعالی وجودی و اتحاد حضوری فهمید که در آن کلیت منطقی، محصول انتزاع ذهن از سعه وجودی حقایق مجرد است یا خطر سقوط به ورطه تنزل به ابهام حسی که در آن کلیت، عین ضعف ادراک و فاقد هرگونه پایه عینی است در آن نهفته است؟ خود این دوگانگی، حاکی از حوزه وسیع امکان‌های هرمنوتیکی نهفته در متن صدرایی و نیز حساسیت مرزهای آن است.

در نهایت، این پژوهش مؤید آن است که حیات و قوت یک نظام فلسفی، نه در مصونیت از نقد که در قابلیت آن برای ایجاد فضای گفت‌وگو، بازتولید تفسیرهای غنی و پاسخگویی به چالش‌هایی است که از زوایای مختلف متوجه آن می‌شود. مواجهه استاد جوادی آملی و استاد مصباح یزدی، دو جریان فکری ضروری را برای پویایی حکمت متعالیه نمایندگی می‌کنند: جریانی که در پی حفظ، ترمیم و تعمیق اصالت و انسجام درونی آن است و جریانی که آن را به سنجش

سخت‌گیرانه، روشن‌اندیشی درباره پیش‌فرض‌ها و مسئولیت‌پذیری در قبال نتایج فرامی‌خواند. حاصل جمع این دو، نه تقابل مخرب، بلکه دیالکتیکی سازنده است که هم ظرفیت‌های نهفته و هم نقاط آسیب‌پذیر این نظریه بزرگ را آشکارتر ساخته و آن را برای مواجهه با پرسش‌های معرفت‌شناختی پسینی آماده‌تر می‌سازد؛ به این معنا نظریه ادراک کلیات ملاصدرا همچنان زنده و نیازمند تأمل است.

دو خوانش اصلاح‌گرا و انکاری: ... / داوری چهارده و ایمانیور ۸۱

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

ایمانپور، منصور. «مسئله تطابق ذهن و عین در فلسفه متعالمات و حکمت متعالیه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تیریز ۴۶، شماره ۱۸۶ (۱۳۸۲): ۲۳-۴۹.

جوادی آملی، عبدالله. ریحی مختوم. جلد ۴ و ۶. قم: اسراء، ۱۳۸۶.

جوادی آملی، عبدالله. فلسفه صدرا. قم: اسراء، ۱۳۸۷.

داوری، وحید، منصور ایمانیور، و سهراب حقیقت. «ارزیابی اینهمانی دیدگاه ملاصدرا و هیوم پیرامون ادراک کلیات در بستر تحلیل مصباح یزدی»، جستارهایی در فلسفه و کلام، دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۵۶ (بهار-تابستان ۱۴۰۳): ۸۴-۱۰۵.

عبودیت، عبدالرسول. خطوط کلی حکمت متعالیه. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۲.

علامه طباطبایی، محمدحسین. بداية الحکمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۳۰.

فیاضی، غلامرضا. تقریر درسهای بداية الحکمة. تقریر: جمال سروش. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۷.

قربانی، قدرت‌الله. «ابعاد ابتکاری مثل از منظر ملاصدرا»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم رضوی ۹، شماره ۱۵ (پاییز- زمستان ۱۳۹۳): ۱۱۹-۱۴۲.

کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه. جلد پنجم. ترجمه امیرجلال الدین اعلم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.

مصباح یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه. جلد اول. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.

مصباح یزدی، محمدتقی. شرح جلد اول الأسفار الاربعه. جلد اول و سوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۵.

مطهری، مرتضی. شرح مبسوط منظومه. جلد ۹. قم: انتشارات صدرا، ۱۳۹۴.

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. المسائل القدسیة. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

ب- منابع عربی:

مصباح یزدی، محمدتقی. تعلیقه علی نهایة الحکمة. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۳.

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه. جلد ۲. تهران: بنیاد حکمت اسلامی
صدرا، ۱۳۸۰.

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. زاد المسافر. ترجمه سید جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه. جلد ۱ و ۸. تهران: بنیاد حکمت
اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی
حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. تعلیقه بر شفاء. جلد اول. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۲.

ج- منابع لاتین:

Hume, David. Enquiries Concerning Humen Understanding and Concerning the
Principles of Morals. Oxford: Clarendon Press, 1975.