

نوع مقاله: پژوهشی

عملکرد ذهن در فرایند ادراک عقلی از منظر آیت‌الله مصباح یزدی*

روح‌الله آدینه / استادیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه بین‌المللی امام خمینی*

Dr.Adineh@isr.ikiu.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-3141-3778

سیده‌رقیه موسوی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

mosaviroghaye688@yahoo.com



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۸

چکیده

بحث از مفاهیم کلی و عملکرد ذهن در فرایند ادراک عقلی و چگونگی شکل‌گیری آنها از مباحث مهم معرفت‌شناسی است. فلاسفه اسلامی به رغم گرایش‌های مختلف در تبیین مکانیسم تعقل، همواره بر ارزش ادراک عقلی، تأکید ورزیده‌اند. در این میان صدرا در تبیین فرایند ادراک کلی، تعبیرات مختلفی دارد که پژوهشگران حکمت صدرایی، اختلاف تعبیر صدرا را از طریق تمایز چگونگی ادراک کلی در مراحل مختلف تحول و تکامل نفس توجیه کرده‌اند. استاد مصباح یزدی به عنوان فیلسوفی نوصدرایی تبیین جدیدی ارائه می‌دهد که می‌تواند نگاهی نو به مسئله فرایند ادراک کلی و شیوه‌ای جدید برای حل ناسازگاری تعبیر صدرا باشد. در پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی روشن شد که مصباح یزدی بر تفاوت کارکرد ذهن در هر کدام از ساحت‌های ادراک کلی تأکید می‌ورزد؛ به طوری که ذهن در ادراک معقولات اولی منفعل و در ادراک معقولات ثانیه فلسفی و منطقی فعال است و ضرورتی برای اثبات عقول منفصل و شهود آنها در ادراک کلی نیست.

کلیدواژه‌ها: آیت‌الله مصباح یزدی، مفاهیم کلی، ادراک کلی، ادراک عقلی، ذهن.

وجود نفس، وجودی علمی است و نفس بدون معرفت معنا ندارد (مصباح یزدی، بی‌تا، ج ۱، جلسه ۸۳). فلاسفه اسلامی حس و خیال و عقل را ابزار معرفت دانسته‌اند که در ابتدا مفاهیم حسی و خیالی توسط حواس ظاهری و درونی ایجاد می‌گردند و سپس عقل به مفهوم کلی یا معقول آنها نائل می‌شود (معلمی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۷). کلی و معقول دو حیث از یک حقیقت‌اند که به لحاظ منشأ پیدایش، معقول و از جنبه گونه حکایت، کلی نامیده شده‌اند (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۶۴). ادراک عقلی که اولاً و بالذات برای ناطق و سپس به واسطه آن برای انسان، ثابت می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ج ۲، ص ۱۷۵)، میان تمام عقلا مشترک (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۱)، علم حقیقی (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص ۳۵۱)، کمال عاقل (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۳۰) و کمال نفس (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۷۷۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۲؛ ساوی، ۱۳۷۰، ص ۳۶) دانسته شده است؛ زیرا جزئی نه کاسب است و نه مکتسب و تنها تعقل کلی است که می‌تواند کلی‌های دیگری را در پی داشته باشد یا از تعقل کلی‌های دیگر حاصل شود (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۴۷) و پیشرفت فلسفه، علوم و صنایع خصوصاً موهون نیروی عقلانی و مبتنی بر مفاهیم کلی است که با فعالیت‌های ذهنی به دست می‌آید و اگر دستگاهی نبود که مفاهیم کلی را درک کند، این پیشرفت‌ها صورت نمی‌پذیرفت (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۶۷-۶۶).

حکمای اسلامی با توجه به اهمیت ادراک عقلی، در کتب خویش به آن پرداخته و مکانیسم تعقل را تبیین نموده‌اند. در این میان صدرا نیز با تأکید بر اکتسابی بودن ادراکات عقلی به صراحت بیان می‌دارد که تجرید صورت محسوس موجب پدید آمدن صورت معقول نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۵)؛ لیکن وی مکانیسم ادراک عقلی را با دو رویکرد متفاوت تبیین نموده است. در رویکرد اول وی نفس انسانی را از سنخ ملکوت و توانمند در ایجاد صور (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۲۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۶) و فعال و مصدر صور عقلی دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۵۹؛ ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۱).

در رویکرد دوم، نفس منفعل و مظهر صور عقلی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۷) است که گاهی تعبیر مشاهده صورت‌های عقلی از دور و اشراق صور به نفس و اضافه شهودی با صورت‌های مفارق و ذوات نوری عقلی که در عالم ابداع واقع‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۶۸؛ ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۹؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۳۴-۲۳۵)، به کار برده و گاه به صورت ارتباط و توجه به صور عقلی که موجوداتی قائم به نفس‌اند، تبیین کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۷۳).

حاصل آنکه به نظر می‌رسد بین این دو رویکرد، یعنی فعال و منفعل بودن نفس نسبت به صور عقلی، ناسازگاری وجود دارد و بیان صدرا در نحوه حصول کلی مبهم است و صراحت ندارد. از این رو پژوهشگران حکمت صدرایی در مقالاتی که نگاشته‌اند، از طریق حرکت جوهری نفس و مراحل مختلف تکامل نفس به حل این مشکل پرداخته‌اند؛ به گونه‌ای که منفعل بودن و مظهریت نفس را مربوط به اوان وجود نفس و فعال بودن و مصدریت نفس را بعد از تحول جوهری آن دانسته‌اند (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۷۶ و ۷۷؛ کاوندی، ۱۳۸۴؛ غفاری قره‌باغ، ۱۳۹۴). برخی

شارحان حکمت متعالیه نیز به این ناسازگاری توجه داشته و راه‌حل مذکور را برای رفع آن به کار برده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۸؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۳۶۷).

آیت‌الله مصباح یزدی، شارح نوصدرایی حکمت متعالیه با اشاره به ناسازگاری مذکور در کلام صدرا (مصباح یزدی، بی‌تا، ج ۱، جلسه ۹۷)، در فرایند ادراک کلی بر کارکرد ذهن تأکید نموده و نگاهی نو به این مسئله دارد که می‌تواند به‌گونه‌ای دیگر ناسازگاری مذکور را حل کند و به نظر می‌رسد منافاتی با حرکت جوهری و تحول نفس ندارد و با آن قابل جمع است. بنابراین مقاله حاضر درصدد پاسخ به این پرسش اصلی است که در نگاه آیت‌الله مصباح یزدی، فرایند تحقق ادراک عقلی برای ذهن انسان چگونه است؟ پرسش‌های فرعی پژوهش حاضر عبارت‌اند از اینکه در منظر آیت‌الله مصباح یزدی:

الف) علم حصولی چه تبیینی دارد؟

ب) معقولات چند نوع هستند و ذهن در هر نوع چه کارکردی دارد؟

ج) عقول چه نقشی در ادراک کلیات دارند؟

برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها ابتدا به چیستی علم حصولی در نگاه آیت‌الله مصباح یزدی پرداخته می‌شود. سپس به انواع مفاهیم و چگونگی تأثیر عقول در ادراک کلی و در نهایت به نحوه عملکرد ذهن در فرایند ادراک کلی از نگاه استاد می‌پردازیم.

۱. چیستی علم حصولی از نظر آیت‌الله مصباح یزدی

در نظر آیت‌الله مصباح یزدی، حیثیت مفهوم اعتباری است؛ بدین معنا که هنگام مواجهه با یک عین خارجی و با برقراری ارتباط ادراکی با آن و برخورد قوای ادراکی با خارج، اثری از اشیا در نفس به وجود می‌آید، البته نه به این معنا که صورت ذهنی توسط شیء خارجی ایجاد شده است، بلکه چون شیء خارجی به نحوی در پیدایش این وجود نفسانی دخالت داشته است، اثر خارج است. به عبارت دیگر نفس بر اثر تماس با شیء خارجی مستعد می‌شود که این صورت را پیدا کند. منظور از «مفهوم» یا «وجود ذهنی»، همان وجود صورت در موطن نفس نیست؛ زیرا این وجود، یک وجود خارجی است. به تعبیر دقیق‌تر، صورت از آن حیث که وجودی مجرد است که در موطن نفس محقق شده است، «مفهوم» یا «ذهنی» نیست، بلکه از آن حیث که حاکی از شیء خارجی است و مرآت‌ی است که در آن شیء خارجی دیده می‌شود، «مفهوم» و «وجود ذهنی» است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، جزء ۱، ص ۲۱۴-۲۱۴).

تقسیم وجود به ذهنی و خارجی، تقسیم به امر نفسی و اضافی است. حیثیت مفهوم بستگی به لحاظ ذهن دارد. این صور ذهنی جنبه مرآت‌ی دارد. آنچه واقعیت فی‌حد نفسه دارد، صرف‌نظر از لحاظ ما، کیف است. جنبه مرآت‌ی، آن است که توجه از خود آن صورت قطع و غفلت گردد و به مرئی و عاکس توجه شود و این همان علم حصولی است. پس اینکه صورت نفسانی به حمل شایع و از نظر هستی‌شناسی و بالذات کیف است، به همین معناست و این همان علم حضوری است. ولی اگر به علم حصولی توجه شود و آن مرآت قرار داده شود، در این صورت مفهوم می‌گردد.

لذا تصور وجود ذهنی در مقابل وجود خارجی غلط است (مصباح یزدی، بی‌تا، ج ۱، جلسه ۹۳ و ۹۷) و ذهنیت وصفی در مقایسه با وجود خارجی معلوم است (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۱۷).

بنابراین وقتی گفته می‌شود: «ظرف ذهن» و «ظرف خارج» نباید آن را با ظروف معمولی مقایسه کرد. در ظروف معمولی ظرف غیر از مظلوف است و خاصیت ظرف معمولی این است که اگر چیزی در آن باشد، مطلقاً در آن ظرف است و به هیچ‌وجه خارج از آن نیست. برخلاف ظرف ذهن و خارج که در آنها ظرف و مظلوف یکی است و چیزی که در ذهن است به یک اعتبار ذهن یا ذهنی است و به اعتبار دیگر خارج و خارجی است. هر مرتبه ذهن، علی‌رغم اینکه نسبت به مرتبه مادون ذهن و ذهنی است، نسبت به مرتبه مافوق خارج و عین است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۳۳). چنان‌که صدرا نیز ذهن را ذاتاً از امور خارجی دانسته است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۵).

درواقع علم حصولی حقیقتش پی بردن از چیزی به چیز دیگر است، و این حیثیت بستگی به توجه ما دارد. پس مفهوم چیزی در کنار وجود خارجی نیست؛ بلکه بعضی وجودهای خارجی هستند که ما می‌توانیم به آنها توجه مرآتی و نظر علم حصولی کنیم و حیثیت استقلالی را حذف کنیم و به حیثیت ابزاری آن توجه کنیم و از عکس به عاکس پی ببریم. پس با این بیان مفهوم حیثیتی اعتباری است و بستگی به توجه ما دارد، و گرنه خود مفهوم، یک وجود خارجی است (مصباح یزدی، بی‌تا، ج ۱، جلسه ۹۷). چنان‌که صدرا نیز معتقد است؛ همه مفاهیم ذهنی کیفیات نفسانی‌اند و محل آنها ذهن است؛ به گونه‌ای که ذهن می‌تواند از این کیفیات خالی شود (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۲۹۸-۲۹۷).

بنابراین جهان خارج وجود مستقل و منفک از آگاهی ما نیست. اصل ذهن و عین را بدان گونه که در متافیزیک از هم جدا کرده‌اند، نمی‌توان از هم جدا کرد. همه معانی و مفاهیم نه صرفاً ذهنی‌اند و نه در عین (مصلح، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸).

کلیت به لحاظ حیثیت مفهومی است؛ یعنی همان حیثیت نشانگری آن نسبت به افراد و مصادیق متعدد. به عبارت دیگر، ذهن هنگامی که مفهومی را با نظر آلی و مرآتی (و نه استقلالی) می‌نگرد و قابلیت انطباق آن را بر مصادیق متعدد می‌آزماید و صفت کلی را از آن، انتزاع می‌کند. به خلاف هنگامی که وجود آن را در ذهن، ملاحظه می‌کند که امری شخصی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۲).

حاصل آنکه در نظر آیت‌الله مصباح یزدی، علم حصولی و حضوری دو چهره از یک واقعیت‌اند؛ چنان‌که شهید مطهری نیز در شرح مبسوط منظومه بدان اشاره کرده است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۸). از این رو تفکیک مطلق این دو صحیح نیست. علم حصولی همان چهره آلی و کاشفیت از غیر است که می‌تواند کلی باشد و گرنه چهره استقلالی واقعیت، جزئی و علم حضوری است. پس در نظر آیت‌الله مصباح یزدی، وقتی سخن از کلیت مفاهیم عقلی است، نظر به علم حصولی و کلیت مفهومی است که همان صحت صدق بر کثیرین است، نه کلیت به معنای سعه وجودی که برخی پژوهشگران حکمت صدرایی در صدد اثبات آن‌اند (علم‌الهدی، ۱۳۹۰).

۲. انواع مفاهیم در منظر آیت‌الله مصباح یزدی

مفاهیم یا تصورات، در یک تقسیم‌بندی اولیه، به کلی و جزئی تقسیم می‌شوند. مفاهیم جزئی مفاهیمی هستند که بر

بیش از یک مصداق قابل انطباق نیستند، برخلاف مفاهیم کلی که بر بیش از یک مصداق قابل انطباقی است. تصورات کلی یا معقولات، در تقسیم دیگری، به معقولات اولی و معقولات ثانیه تقسیم می‌شوند و معقولات ثانیه نیز خود دو دسته‌اند: معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانیه فلسفی (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۲۸ و ۲۹؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۳).

مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی به طور خودکار از مدرکات جزئی و شخصی، انتزاع می‌شوند و حاکی از حدود وجودی آنهایند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۹۸) که شناخت شخصی در مورد محسوسات به وسیله حواس و در شکل ادراک حسی، حاصل می‌شود و در غیر محسوسات تنها به صورت علم حضوری و شهودی، امکان‌پذیر است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ج ۳-۱، ص ۲۹). در واقع مفاهیم ماهوی، بیشتر یک نقش معرفت‌شناختی دارند؛ یعنی ابزاری در دست عقل‌اند برای شناخت وجوداتی که مستقیماً و به‌سادگی در دسترس ذهن قرار نمی‌گیرند. اگر عقل امکان دستیابی مستقیم به وجودات خارجی را داشت، هیچ نیازی به مفاهیم ماهوی نبود؛ چراکه در جهان هستی تنها، وجود است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، جزء ۱، ص ۲۱۲-۲۱۴). چنان‌که صدرا نیز ماهیت یا مفاهیم ماهوی را عکس وجود دانسته که در مدارک عقلی و حسی ظهور می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۹۸ و ۲۱۲).

مفاهیم ماهوی محصول اعتبار عقلانی و «چیستی» هستند و «چیستی» در خارج نیست. آنچه در خارج هست، وجودی است که در مرتبه خاصی قرار دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، جزء ۱، ص ۳۷۶)؛ چنان‌که صدرا نیز می‌گوید: «ماهية الشيء عبارة عن مفهومه و معناه» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۹۷).

از این جهت که صورت ادراکی، صورت شیء خارجی و حاکی از آن است، حد و قالب مشترکی بین آنها در نظر گرفته می‌شود که انطباق آنها را بر یکدیگر و حاکی بودن یکی را از دیگری میسر می‌سازد. این قالب و حد مشترک، همان حد ماهوی است. پس مفاهیم ماهوی، حد عدمی و عقلی هستند که ذهن آن را به صورت امر وجودی، اعتبار می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، جزء ۱، ص ۳۷۴-۳۷۵) و از موجودات محدود در ذهن منعکس می‌شوند یا ظهورات وجود برای اذهان (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ اق، ص ۲۲) و مربوط به قلمرو علم حصولی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، جزء ۱، ص ۳۷۷)؛ چون وجودات متعدد هر کدام به تعیین خاصی متعین می‌باشند، از تعیین هر کدام مفهوم ماهوی خاصی انتزاع می‌شود (یزدان‌پناه، بی‌تا، درس ۲۵؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۱۷۶)؛ یعنی متن وجود ممکن در خارج به دلیل داشتن حیثیت و خاصیت خاصی که در دیگر متون وجودی نیست به ما به‌عنوان فاعل شناسا مفهوم ماهوی را می‌دهد (فضلی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۶).

معقولات ثانیه مفاهیمی است که با فعالیت خود عقل به دست می‌آید و هرچند از نوعی ادراک شخصی و حضوری مایه می‌گیرد، ولی در چارچوب حدود آن محدود نمی‌گردد و قابل توسعه و تضییق است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۹۸-۳۹۹).

معقولات ثانیه منطقی مفاهیم خودساخته ذهن‌اند و هیچ منشأ انتزاعی در خارج ندارند، بلکه ذهن پس از تصور مفهومی مانند «انسان» با فعالیت بر روی این مفهوم، به مفاهیمی نو مانند ذاتی و کلی دست می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ج ۱، جزء ۳، ص ۴۰۴؛ همو، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۳۲).

معقولات ثانیه فلسفی نیز مفاهیمی‌اند که ذهن آنها را با توجه به منشأ انتزاع خارجی و با کمک آن امر خارجی می‌سازد، مانند مفهوم علت و معلول (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ج ۱، جزء ۳، ص ۴۰۶).
 اقتضای وجود انسان‌های عادی این است که از بدو وجودشان تا دورانی از سنین طفولیت و کودکی، نسبت به بسیاری از مفاهیم عقلی و انتزاعی غافل هستند. در برخی از این مراحل، حتی نمی‌توانند صورت بعضی از مسائل را تصور کنند؛ چون هنوز به آن درجه از رشد و بلوغ عقلی نرسیده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف، ص ۹۷).
 حاصل آنکه مفاهیم کلی در نظر *آیت‌الله مصباح یزدی* به سه قسم معقولات اولی، معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی تقسیم می‌شوند که هریک به نوعی با فعالیت عقل به دست می‌آیند. معقولات اولی همان قالب مشترک بین خارج و صورت ادراکی‌اند که ذهن آنها را اعتبار می‌کند و معقولات ثانی حاصل فعالیت عقل بوده و تا سن خاصی قابل تصور برای افراد نیستند.

۳. نقش عقول در ادراک کلیات از منظر آیت‌الله مصباح یزدی

عقول در حکمت متعالیه بر دو نوع عقول طولی و عقول عرضی (مثل) هستند که دارای دو بعد معرفت‌شناختی و وجودشناختی‌اند و جایگاه معرفت‌شناختی‌شان در اصل کلیت مفاهیم عقلی و نقش آنها در فرایند ادراک کلیات تبیین می‌شود.

در حکمت متعالیه مثل افلاطونی، افراد مجرد ماهیات مادی‌اند که در عالم عقل موجودند و ادراک کلیات و صور عقلی تنها از طریق اتحاد یا اتصال با آنها امکان‌پذیر است (صدرالمطلبین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۹). در نظر *آیت‌الله مصباح یزدی*، نظریه مثل افلاطون نکات ابهامی دارد؛ از جمله اینکه آیا هر شیء مادی یک مثالی دارد؟ مثلاً اعراض هم مثالی دارند؟ یا نه فقط برای جواهر است؟ آیا در جواهر برای بسائط جدا و برای مرکبات جداست؟ یا فقط برای بسائط است یا فقط برای مرکبات؟ آیا برای هر جوهری ولو جواهر پست، جوهر عقلانی قائل است؟ (افلاطون قائل است جوهر خبیث و چرک جوهر عقلانی ندارد). آنگاه پرسیده می‌شود اینها که صور عقلانی ندارند و همین‌طور مفاهیم انتزاعی چگونه درک می‌شوند؟ ماهیت شیء برای آن جوهر عقلانی ثابت است یا نه؟ مثلاً آیا جوهر عقلانی انسان همان ماهیت انسان را دارد؟ (مصباح یزدی، بی‌تا، ج ۱، جلسه ۸۹).

کسانی که عقول عرضی را قبول دارند، قائل‌اند به اینکه کلی بودن عقول عرضی به این است که کمالات ماهیات را دارند و باور دارند که رب‌النوع و افرادش دارای یک ماهیت‌اند. اینجا پرسشی مطرح می‌شود مبنی بر اینکه چطور ممکن است حد وجود آنچه مجرد است با حد وجود شیء مادی یکی باشد؟ البته کسانی که اختلاف ماهیات را تبیین به تمام ذات و ماهیات را مقول به تشکیک می‌دانند، می‌توانند این حرف را بزنند؛ ولی کسی که ماهیات را حد وجود می‌داند، چطور این حرف را می‌زند؟ معلوم نیست که نظریه اصلی مثل این بوده که واقعاً یک ماهیتی هست که یک فرد مجرد و یک فرد مادی دارد، یا اصل ماهیت همان مجرد است و اینها نمودی از آن ماهیت‌اند؟ بنابراین چنین احتمالی هم وجود دارد. تفسیری که ایشان برای حرف *افلاطون* کردند، این است که هم فرد مجرد و هم افراد مادی، همه افراد یک ماهیت‌اند، ولی این تفسیر قطعی نیست. آیا کسانی که نظریه مثل را دارند استدلال

عقلی هم دارند یا اتکایشان به کشف بوده است؟ خود ایشان ادعا می‌کنند که کشف بوده است (همان، جلسه ۹۲)، ولی هر مکاشفه‌ای صحیح نیست و صرف اینکه چیزی در اصل مکاشفه صحیح باشد، دلیل بر این نیست که بیانش هم صحیح باشد، اگر هم کشف کردند که چنین عالمی (عالم مثل و عقول عرضیه) هست، به چه دلیل می‌گویند ادراک عقلی؛ یعنی مشاهده آنها؟ (همان).

این نظر صدرا در ادراک صور عقلی، شبیه نظریه هیوم است؛ زیرا هیوم هم قائل است که ادراک کلی و عقلی، همان ادراک حسی مبهم است. حال پرسش اینجاست که چرا صدرالمتألهین هم نگفته، ادراک حسی مبهم است و گفته ادراک صور عقلی است؟ (همان، جلسه ۸۹).

پرسی دیگر این است که ملاک شما مبنی بر اینکه ادراک کلی به ادراک مجردات است، چیست؟ از چه راهی آن را اثبات می‌کنید؟ یکی از استدلال‌های برای اثبات مُثُل افلاطونی همین است که چون ادراک مجرد و کلی است و مادیات کلی ندارند، پس باید مجردی باشد. ولی این استدلال وافی به این مطلب نیست؛ زیرا بیان صدرا این بود که وجودشان شخصی است و چون توأم با ماهیت‌اند، کلی‌اند. ولی همین مطلب در مورد محسوسات هم هست؛ زیرا محسوسات شخصی‌اند و چون توأم با ماهیت هستند، کلی‌اند. پس این مسئله حل نشد! (همان، جلسه ۸۹).

آیت‌الله مصباح یزدی با توجه به اصالت وجود و مراتب تشکیکی وجود و حقیقت رابطه علیت در فلسفه صدرالمتألهین تبیین جدیدی برای قاعده امکان اشرف، ارائه می‌دهد. تقریر آن چنین است که رابطه علیت بین علت و معلول، یک رابطه ذاتی و تغییرناپذیر است؛ یعنی وجود معلول، وابستگی ذاتی به وجود علت فاعلی دارد و محال است که علت و معلول، جابه‌جا شوند و وجود علت، وابسته به وجود معلول گردد؛ چنان‌که محال است معلول از چیزی صادر شود که وابستگی وجودی به آن ندارد. همچنین رابطه علیت، یک رابطه ضروری است و محال است که وابستگی وجودی معلول به علت، زایل شود؛ به گونه‌ای که بتواند بدون آن، تحقق یابد. پس امکان معلولیت، مساوی با ضرورت آن است. از سوی دیگر، ملاک معلولیت، ضعف وجودی است؛ پس هر جا بتوان موجود کامل‌تر و قوی‌تری را فرض کرد، به گونه‌ای که موجود ضعیف‌تر شعاعی از وجود آن به حساب آید و نسبت به آن، استقلالی نداشته باشد، چنین فرضی ضرورت خواهد داشت. بنابراین اگر تعدادی از موجودات فرض شوند که هر کدام از آنها قوی‌تر از دیگری باشد، به گونه‌ای که بتواند علت وجود آن به‌شمار آید و میان آنها تشکیک خاصی برقرار باشد، هر موجود قوی‌تری در مرتبه مقدم بر موجود ضعیف‌تر قرار خواهد گرفت و ضرورتاً نسبت به آن، علت خواهد بود تا برسد به موجودی که فرض کامل‌تر از آن، محال باشد و امکان معلولیت برای هیچ موجودی را نداشته باشد. طبق این قاعده، وجود جواهر عقلانی که کامل‌تر از دیگر جواهر هستند و می‌توانند علت برای وجود آنها باشند، ثابت می‌شود و واسطه‌ای بین وجود واجب تعالی و مراتب نازله وجود خواهند بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۷۶).

عقول عرضیه، معلول یک یا چند عقل کامل‌تر از خودشان خواهند بود؛ زیرا می‌توان عقلی را فرض کرد که واجد کمالات همه آنها باشد و در سلسله علل آنها قرار گیرد. هیچ کدام از عقول عرضیه با نوعی از موجودات که از آن صادر می‌شود ماهیت واحدی را نخواهند داشت؛ زیرا انتزاع ماهیت نوعیه واحده از مراتب مختلف وجود محال است و حتی دو جوهر عقلانی که در طول یکدیگر قرار دارند و یکی علت برای دیگری می‌باشد ماهیت واحدی

نخواهند داشت (همان، ص ۱۷۷) و صرف تدبیر افراد مخصوص، موجب اتحاد ماهیت مجرد و مادی نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۲۰۵).

جا دارد در مورد مفاهیم عقلی، مثل مثال اصغری که برای نفس قائل هستند، گفته شود یک عقل اصغری غیر از عالم عقول وجود دارد، که مرتبه‌ای از نفس است، و مفاهیم اموری هستند که در مرتبه عقلانی نفس محقق می‌شوند و صرف شهود خارجی نیستند؛ زیرا اگر چنین باشد، اولاً باید عقول عرضیه اثبات شود، بعد اثبات شود که نفس می‌تواند آنها را شهود کند، سپس بین شهود از نزدیک و شهود از دور فرق گذاشته شود. همچنین باید مشخص شود، شهود امور عقلانی چطور کلی می‌شود؟ زیرا کلی از صفات مفاهیم است و شهود امر عینی و شخصی است نه کلی» (مصباح یزدی، بی‌تا، ج ۱، جلسه ۹۷).

حکیم سبزواری نیز در تعلیقه‌اش بر *اسفار* عقل اصغر یا عقل متصل را اثبات می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۲۱۷؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸۲) و علامه طباطبائی در *تعلیقه بر اسفار* بر وجود عقل متصل، برهانی را به این شرح اقامه می‌نماید. اصل ادراک به ربطی است که بین نفس با مدرک حاصل می‌شود. چون براساس اصالت وجود، ربط جز بر مدار علیت نیست. ادراک صور عقلی از طریق ربط و پیوند علی نفس با آن صور حاصل خواهد شد و این به معنای قیام صدور صور عقلی به نفس و در نتیجه اثبات عقل متصل، نظیر خیال متصل‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۲۱۶؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸۱).

در نگاه *آیت‌الله مصباح یزدی*، شهود امور عقلانی زمینه ادراک عقلی را فراهم می‌کند، وگرنه مفاهیم در ذهن محقق می‌شوند و از مقوله *کیف‌اند* (مصباح یزدی، بی‌تا، ج ۱، جلسه ۹۷).

حاصل آنکه در نظر *آیت‌الله مصباح یزدی* ادله مثبت عقول عرضی خدشه‌پذیر و ناتمام‌اند؛ از این رو ایشان تقریری جدید برای قاعده امکان اشرف ارائه می‌دهد. ولی در نظر ایشان حتی با فرض اثبات وجود مثل و تبیینی نو برای ماهیت آنها، جا دارد که ادراک عقلی به شهود عقل متصل حاصل شود. البته این شهود همان ادراک عقلی نیست، بلکه زمینه را برای ادراک عقلی فراهم می‌کند؛ زیرا هر شهودی امری جزئی است، حال آنکه محل بحث ادراک کلی است.

۴. فرایند ادراک عقلی از منظر *آیت‌الله مصباح یزدی*

عقل و ذهن از ابزارهای شناخت هستند. در نگاه صدرا ذهن، استعداد نفس است بر اکتساب علومی که حاصل نیستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۵) که این استعداد نفس، ارتباط تنگاتنگی با مغز یا بدن به عنوان ماده دارد (حسینی شاهرودی و اسکندری، ۱۳۹۶)؛ عقل نیز به عنوان یکی از درجات نفس ناطقه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۳).

در آثار *آیت‌الله مصباح یزدی* ذهن، ظرف انتزاعی حصول شیء بدون ترتب آثار است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۴۴). مفاهیم ماهوی از اعیان خارجی مستقیماً در ذهن (ظرف علم حصولی) منعکس می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۰۸) و ذهن با ملاحظه خاصی که روی مفاهیم اولیه دارد، مفاهیم ثانویه را انتزاع می‌کند

(مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۵۰). مغایرت بین ذهن و ذهنی اعتباری است و وحدت دارند؛ یعنی همان ذهنی به اعتباری ذهن هم هست. پس اگر هیچ صورت ذهنی‌ای در نفس انسان نباشد، درواقع انسان، نه تنها فاقد صورت ذهنی است، بلکه فاقد ذهن هم هست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۳۳-۳۴).

در نگاه ایشان، عقل در فرایند ادراک عقلی، نقش اساسی ایفا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۳۰) و همواره با مفاهیم ذهنی سروکار دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۸۲؛ ج ۲، ص ۳۹۸) و کارویژه آن درک مفاهیم است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۹؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۱۰۲). به عبارتی عقل، نیروی درک‌کننده مفاهیم ذهنی کلی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۸۹ و ۱۹۳؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۶۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۹۸) که رهیافتی به‌گنّه و حقیقت موجودات ممکن ندارد و بر روی همان مفاهیم برگرفته از ادراکات جزئی فعالیت دارد و راهی به درک حضوری و شهودی حقایق عینی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱). بنابراین با توجه به عبارات استاد به نظر می‌رسد که عملکرد ذهن هم در ادراکات جزئی است و هم در ادراکات کلی و همچنین ذهن در ادراک هم فعال است و هم منفعل؛ ولی کارکرد عقل صرفاً به ادراکات کلی اختصاص دارد و نقشی فعال است.

پس از پذیرش مفاهیم کلی و نیروی درک‌کننده خاصی برای آنها به نام عقل، این پرسش مطرح می‌شود که در نظر آیت‌الله مصباح یزدی، آیا کار عقل تنها تغییر شکل دادن و تجرید و تعمیم ادراکات حسی است یا اینکه خودش ادراک مستقلی دارد و حداکثر، ادراک حسی می‌تواند در پاره‌ای از موارد، شرط تحقق ادراک عقلی را فراهم کند؟ برای یافتن پاسخ این پرسش، فرایند تعقل معقولات اولی و معقولات ثانی فلسفی و منطقی در نگاه آیت‌الله مصباح یزدی بررسی می‌گردد.

۴-۱. فرایند تحقق معقولات اولی

ابتدا واقعیتی از خارج، در حوزه حس یا در حوزه نفس قرار می‌گیرد و سپس قوه خیال تصویری جزئی از این واقعیت می‌گیرد و در نهایت این تصاویر جزئی به شکل کلی در قوه عقل منعکس می‌شوند که به نحوی با این تصاویر جزئی عینیت دارد و در نتیجه مفهوم کلی آن واقعیت در ذهن به وجود می‌آید. این تصویر ویژگی‌های فردی صور خیالی را ندارد، ولی ویژگی‌های مشترک آنها را واجد است. به این تصویر «صورت کلی، صورت عقلی، ادراک عقلی یا معقول اول» می‌گویند.

پس معقولات اولی از جزئیت به کلیت رسیده‌اند و همه مسبوق به صور جزئی هستند. یک واقعیت مشخص را نشان نمی‌دهند، بلکه در ذهن به نحو صرف بوده و بر تمام واقعیات مشابه هم صدق می‌کنند که به این خاصیت «کلیت» می‌گویند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۸۰-۸۲).

ادراک شخصی سابقی که زمینه انتزاع مفهوم ماهوی را فراهم می‌کند، در پاره‌ای از موارد، ادراک حسی و در موارد دیگری علم حضوری و شهود درونی می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۹). از این رو عقل انسان مطلقاً نمی‌تواند چیزی را که تجربه نکرده، بشناسد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۶).

به‌هرحال، کار عقل منحصر به تغییر شکل دادن ادراکات حسی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۶) و اینکه پیدایش مفاهیم کلی در گرو تحقق ادراکات جزئی آنهاست به این معنا نیست که ادراکات حسی، تبدیل به ادراک عقلی می‌شوند؛ آنچنان‌که مثلاً ماده به انرژی تبدیل می‌شود؛ زیرا این‌گونه تبدیل و تبدلات مستلزم آن است که تبدیل‌شونده به حال اولش باقی نماند؛ در صورتی که ادراکات جزئی بعد از پیدایش مفاهیم عقلی هم قابل بقا هستند. علاوه بر اینکه اصولاً تبدیل و تبدل، مخصوص مادیات است، درحالی که ادراک مطلقاً مجرد است. بنابراین نقش حس در پیدایش این‌گونه مفاهیم کلی تنها به‌عنوان زمینه و شرط لازم برای یک دسته از مفاهیم ماهوی، پذیرفتنی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۷).

حقیقت این است که مفهوم ماهوی، ادراکی انفعالی است که به‌طور خودکار برای عقل و ذهن حاصل می‌شود و تنها تقدم یک ادراک شخصی، برای حصول آن کفایت می‌کند (همان، ص ۳۱۳) و ویژگی این انعکاسات عقلی همان کلیت و قابلیت انطباق آنها بر مصادیق بی‌شمار است (همان، ص ۳۰۸).

عینیت مفاهیم ماهوی با واقعیات خارجی نیز بدین صورت است که ذهن حد و قالب مشترکی بین آنها در نظر می‌گیرد که انطباق آنها بر یکدیگر و حاکی بودن یکی از دیگری میسر می‌سازد و چنین فرض می‌گردد که ماهیت همچون یک ظرف خالی است که گاهی از وجود ذهنی و گاهی از وجود خارجی پر می‌شود. این قالب و حد مشترک، همان حد ماهوی است (مصباح یزدی، بی‌تا، ج ۱، جزء ۱، ص ۳۷۴).

ذهن در پیدایش معقولات اولی منفعل است نه فعال. به عبارت دیگر، نقش ذهن در به وجود آمدن معقولات اولی شبیه نقش فیلم عکاسی در پیدایش تصویر روی آن است. واضح است که اگر دریچه دوربین عکاسی بسته باشد، فیلم داخل آن خودبه‌خود هیچ نقشی را روی خود به وجود نمی‌آورد و تنها آنگاه روی فیلم تصویر به وجود می‌آید که شبیهی مقابل دریچه دوربین قرار گیرد؛ یعنی فیلم عکاسی فقط‌پذیرنده تصویر است و به‌هیچ‌وجه به‌وجودآورنده آن نیست؛ به‌وجودآورنده تصویر نوری است که از شیء خارجی به فیلم می‌تابد، پس فیلم عکاسی در پیدایش تصاویر روی خود فقط منفعل است و به‌هیچ‌روی فعال نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۸۳).

از این‌رو کثرت معقولات اولی معلول کثرت مدرکات است و هرچه نفس واقعیات بیشتری را با واسطه یا بی‌واسطه یافته باشد، معقولات اولی در ذهن بیشترند و هرچه کمتر، این معقولات نیز کم‌ترند. به عبارت دیگر، ما به تعداد معقولات اولی، واقعیت خارجی داریم و نمی‌توان دو معقول اول پیدا کرد که با یک وجود موجود باشند. غایت امر اینکه بعضی از این واقعیات متکی به بعضی دیگرند؛ مثل اینکه وجود سفیدی متکی به وجود انسان است (همان، ص ۸۳-۸۴).

حاصل آنکه از نظر آیت‌الله مصباح یزدی، معقولات اولی حاصل انعکاس صور جزئی در عقل و ذهن‌اند و ذهن در ادراک مفاهیم ماهوی منفعل است و تقدم ادراک حسی و شهودی جزئی، شرط لازم برای تحقق معقولات اولی است.

۴-۲. فرایند تحقق معقولات ثانی منطقی

مصادیق معقولات ثانی منطقی در ذهن، تحقق می‌یابند؛ مانند مفهوم «کلی» که بر مفاهیم ذهنی دیگری منطبق

می‌شود و در خارج از ذهن چیزی که بتوان آن را «کلی» به معنای مفهوم قابل صدق بر افراد بی‌شمار، وجود ندارد. این مفاهیم از تجرید و تعمیم ادراکات حسی به دست نمی‌آیند، هرچند به نوعی تجربه ذهنی نیاز دارند؛ یعنی تا یک سلسله از مفاهیم عقلی در ذهن تحقق نیابد، چنین بررسی‌ای درباره آنها امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر ذهن انسان چنین قدرتی دارد که به مفاهیم درون خودش توجه کند و آنها را مانند «اُبژه»های خارجی، مورد شناسایی مجدد قرار دهد و مفاهیم خاصی از آنها انتزاع نماید که مصادیق این مفاهیم انتزاع شده، همان مفاهیم اولیه است. این‌گونه مفاهیم را که در علم منطوق به کار می‌رود «معقولات ثانیه منطقی» می‌نامند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۸).

مفاهیم اولیه ناظر به خارج‌اند و مفاهیم ثانویه ناظر به مفاهیم اولیه؛ یعنی مفاهیم ثانویه نسبت به مفاهیم اولیه ذهن‌اند و مفاهیم اولیه نسبت به مفاهیم ثانویه خارج‌اند. دوباره ذهن قادر است که با دسته سوم از مفاهیم به مفاهیم ثانویه بنگرد و آنها را شناسایی کند که در این صورت، دسته سوم از مفاهیم به دست می‌آیند که ناظر به دسته دوم و مرآت و حاکی از آنها هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۳۲). به همین شکل می‌توان این نگرش و شناسایی طولی را ادامه داد و به مفاهیمی دست یافت که ناظر به دسته سوم‌اند و هکذا. این نگرش طولی در هیچ حدی متوقف نمی‌شود. اصطلاحاً به هر دسته از این مفاهیم «مرتبه‌ای از ذهن» می‌گویند. پس مفاهیم اولیه، که ناظر به خارج از ذهن‌اند، پایین‌ترین مرتبه ذهن به‌شمار می‌روند و مفاهیم ثانویه، که ناظر به دسته اول‌اند، مرتبه دوم ذهن‌اند و دسته سوم، که ناظر به دسته دوم می‌باشند، مرتبه سوم ذهن به‌شمار می‌آیند و قس علی‌هذا. پس هر مرتبه ذهن ناظر به مرتبه پایین‌تر از خود است و نسبت به آن ذهن به‌شمار می‌آید و مرتبه پایین‌موردنظر، مرتبه فوق است و نسبت به آن عین و خارج است (همان، ص ۱۳۳).

بنابراین رابطه معقولات ثانیه با واقعیات خارجی رابطه عینیت و این‌همانی نیست (همان، ج ۲، ص ۸۳) و ذهن در پیدایش معقولات ثانیه فعال است نه منفعل و کثرت آنها تابع کثرت مدرکات نیست. نفس می‌تواند با یافتن یک واقعیت چندین معقول ثانی در خود به وجود آورد (همان).

معقولات ثانیه منطقی مابازای خارجی ندارند و هیچ‌کدام از آنها از خود وجود و واقعیتی ندارند (همان، ص ۸۴). واقعیت این معقولات عین واقعیت ذهنی معقولات اولی است (همان).

حاصل آنکه در نظر آیت‌الله مصباح یزدی، معقولات ثانیه منطقی حاصل فعالیت ذهن و عقل بر روی معقولات اولی بوده و توسط ذهن توسعه می‌یابند.

۴-۳. فرایند تحقق معقولات ثانی فلسفی

انسان می‌تواند هریک از شئون نفسانی مانند اراده خود را که با علم حضوری می‌یابد با خود نفس بسنجد، بدون اینکه توجهی به ماهیت هیچ‌یک از آنها داشته باشد، بلکه رابطه وجودی آنها را مورد توجه قرار دهد و دریابد که نفس بدون یک‌یک آنها می‌تواند موجود باشد، ولی هیچ‌کدام از آنها بدون نفس تحقق نمی‌یابد و با توجه به این رابطه، قضاوت کند که هریک از شئون نفسانی «احتیاج» به نفس دارد، ولی نفس احتیاجی به آنها ندارد، بلکه از آنها «بی‌نیاز» و «مستقل» است و بر این اساس مفهوم «علت» را از نفس، و مفهوم «معلول» را از هریک از شئون

مذکور، انتزاع نماید. ادراکات حسی هیچ نقشی را در پیدایش مفاهیم احتیاج، استقلال، غنی، علت و معلول ندارند و انتزاع این مفاهیم، مسبوق به ادراک حسی مصداق آنها نیست و حتی علم حضوری و تجربه درونی نسبت به هریک از آنها هم برای انتزاع مفهوم مربوط به آن کافی نیست، بلکه علاوه بر آن باید بین آنها مقایسه گردد و رابطه خاصی در نظر گرفته شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۹).

نخستین مفاهیم فلسفی از مقایسه معلومات حضوری با یکدیگر و در نظر گرفتن رابطه وجودی آنها با یکدیگر انتزاع می‌شوند و در مرحله بعد، خود مفاهیم، نقش میانجی را ایفاء می‌کنند (همان، ص ۲۳۱). معقولات ثانیه فلسفی، مابازای خارجی ندارند و هیچ کدام از آنها از خود وجود و واقعیتی ندارند و واقعیتشان عین واقعیت خارجی معقولات اولی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۸۴).

ذهن در پیدایش معقولات ثانیه فلسفی فعال است نه منفعل و کثرت آنها تابع کثرت مدرکات نیست و نفس می‌تواند با یافتن یک واقعیت چندین معقول ثانی در خود به وجود آورد (همان، ص ۸۳). حاصل آنکه در نظر آیت‌الله مصباح یزدی معقولات ثانیه فلسفی حاصل فعالیت عقل و مقایسه و تجزیه و تحلیل ذهنی و قابل توسعه توسط ذهن‌اند. این معقولات با واقعیت خارجی معقولات اولی عینیت دارند.

نتیجه‌گیری

آیت‌الله مصباح یزدی فیلسوف نوصدرایی معتقد است، ذهن دستگاهی است که شناسایی از طریق آن امکان‌پذیر است و ادراک حصولی جز از گذار ذهن حاصل نمی‌شود. از نظر استاد، ذهن در جریان شناسایی و درک معقولات اولی منفعل و در شناسایی معقولات ثانی فلسفی و منطقی فعال است. البته درک بسیاری از مفاهیم انتزاعی و عقلی در دوران طفولیت امکان‌پذیر نیست و نیاز به رشد و بلوغ عقلی دارد.

به نظر می‌رسد که همین مسئله می‌تواند قابل تطبیق با نظر صدرا و شارحان حکمت صدرایی باشد، آنجا که معتقدند ادراکات عقلی تابع حرکت جوهری نفس و اتحاد عقل و عاقل و معقول هستند؛ زیرا طبق نظر آیت‌الله مصباح یزدی، شناسایی معقولات ثانی منطقی و فلسفی متأخر از معقولات اولی است و چه بسا بتوان گفت که واپسین مرحله شناسایی که پس از بلوغ عقلی و تکامل جوهری نفس حاصل می‌شود، درک معقولات ثانی فلسفی است؛ چراکه نیاز به مقایسه و تجزیه و تحلیل ذهنی دارند.

در نظر آیت‌الله مصباح یزدی، هر ادراک عقلی از یک شهود حسی یا حضوری آغاز می‌شود، البته ادراکات حسی را حتی به عنوان فراهم‌کننده زمینه برای مفاهیم عقلی در همه موارد نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا در ازای همه مفاهیم عقلی، ادراک حسی وجود ندارد.

آیت‌الله مصباح یزدی ادله اثبات‌کننده عقول عرضی و ارباب انواع خدشه‌دار و ناتمام می‌داند، بنابراین ضمن ارائه تقریری جدید بر قاعده امکان اشرف، ضرورتی برای اثبات عقول عرضی و مثل و شهود آنها در ادراک کلیات نمی‌بیند و به بیان ایشان جا دارد که شهود عقل متصل، زمینه علم حصولی کلی را فراهم آورد نه مثل و عقول منفصل.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد المسافر*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۳، *برهان شفا*، ترجمه قوام صفری، تهران، فکر روز.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، تحقیق حمید پارسائیان، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸ الف، *شمس الوحی تبریزی*، تحقیق علیرضا روغنی موفق، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸ ب، *فلسفه صدرا*، چ سوم، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۵، *ده رساله فارسی*، قم، الف لام میهم.
- _____، ۱۳۹۳، *اتحاد عاقل به معقول*، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- حسینی شاهرودی، سیدمرتضی و زهرا اسکندری، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی فاعلیت ذهن در فرایند ادراک از دیدگاه ملاصدرا و هوسرل»، *حکمت صدرایی*، سال ششم، ش ۱، ص ۶۳-۷۴.
- ساوی، عمر بن سهلان، ۱۳۷۰، *شرح رساله الطیر*، تهران، الزهراء.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، تهران، ناب.
- شریفی، حسام‌الدین، ۱۳۹۲، «شهود عقلانی در ادراک معقولات»، *ذهن*، ش ۵۳، ص ۶۳-۸۵.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۹، *درة التاج*، تصحیح سیدمحمد مشکوة، چ سوم، تهران، حکمت.
- صدرالمثلهین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، حاشیه‌نویس هادی سبزواری، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، حاشیه‌نویسی علی نوری، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۷، *سه رسائل فلسفی*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، چ سوم، بیروت، دارالاجاء التراث.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۶، *درآمدی به نظام حکمت صدرانی*، تهران، سمت.
- علم‌الهدی، سیدعلی، ۱۳۹۰، «ملاصدرا و ادراک کلیات»، *خردنامه*، ش ۶۳ ص ۱۱-۲۴.
- غفاری قره‌باغ، سیداحمد، ۱۳۹۴، «تبیین ادراک عقلی از دیدگاه حکمت متعالیه»، *آیین حکمت*، سال هفتم، ش ۲۵، ص ۸۹-۱۱۰.
- فضلی، علی، ۱۳۸۹، *حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی*، قم، ادیان.
- کاوندی، سحر، ۱۳۸۴، «معرفت‌شناسی ادراک عقلی از نظر ملاصدرا»، *نامه حکمت*، ش ۶ ص ۸۹-۱۰۷.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *شرح اسفار*، تحقیق و نگارش محمدتقی سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۸۴ الف، *شرح برهان شفا*، تقریر و نگارش محسن غرویان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۴ ب، *به سوی خودسازی*، نگارش کریم سبحانی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۶، *خودشناسی برای خودسازی*، چ سیزدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰ الف، *به سوی او*، تحقیق محمدمهدی نادری قمی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰ ب، *در جستجوی عرفان اسلامی*، تحقیق محمدمهدی نادری قمی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱ الف، *شرح نه‌ایه الحکمة*، تحقیق عبدالرسول عبودیت، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱ ب، *معارف قرآن*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱ ج، *اخلاق در قرآن*، تحقیق محمدحسین اسکندری، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- ، ۱۳۹۱د، *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، تدوین حسینعلی عربی و محمدمهدی نادری قمی، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۹۵، *شرح اسفار*، تحقیق و نگارش مهدی عبداللهی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۴۰۵ق، *تعلیقه علی نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه درراه حق.
- ، بی‌تا، *دروس شرح اسفار* (مجموعه آثار صوتی و تصویری آیت‌الله مصباح یزدی)، قم، گنجینه معرفت.
- مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۷، *فلسفه‌های اگزستانس*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۶، *پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سیدعطاء انزلی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، بی‌تا، *دروس عرفان نظری* (جزوه درسی)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی