

The Concept of “Perception” in Islamic Philosophy

Seyyed Ebrahim Aghazadeh 

Assistant Professor of Islamic Theology and Philosophy Department, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran. E-mail: aaghazadeh46@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 12 February 2025
Received in revised form 26 February 2025
Accepted 28 February 2025
Published online 21 March 2025

Keywords:
Perception, Islamic
Philosophy, Illumination,
Knowledge, Soul

ABSTRACT

This article explores the concept of "perception" (*idrāk*) in Islamic philosophy, particularly analyzing the contributions of renowned philosophers such as Avicenna (Ibn Sīnā), Suhrawardī (*Shaykh al-Ishrāq*), and Mulla Sadra in this field. From the perspective of these philosophers, perception is defined as a means of attaining truth, and its methods establish a profound connection between the material and immaterial worlds. Avicenna views perception as a layered process that begins with sensory inputs and culminates in intellectual comprehension. He emphasizes abstraction in perception, whereby individuals, through their rational faculties, can access higher truths. Suhrawardī introduces the concept of "light" (*nūr*) and "illumination" (*ishrāq*) as central to perception, asserting that light inherently enables the human soul to directly access truths, rooted in the intrinsic mediation of the epistemic apparatus. Mulla Sadra proposes a dynamic structure of perception, employing the theories of "the primacy of Being" (*aṣālat al-wujūd*), "the unity of Being" (*waḥdat al-wujūd*), and "gradation of Being" (*tashkīk al-wujūd*). This article divides perception into four stages: sensory perception, imaginative perception, estimative perception, and intellectual perception. Ultimately, the article presents perception as a dynamic synthesis of the soul and reality, inviting the reader to reconsider human cognition beyond material limitations. The significance of perception in the advancement of knowledge and the emphasis on metaphysical Being are illuminated through the analyses of Mulla Sadra and the rich tradition of Islamic philosophy. These investigations greatly contribute to understanding the depth of human interaction with the world and provide a deeper comprehension of Being and understanding.

Cite this article: Aghazadeh, E. (2025). The Concept of “Perception” in Islamic Philosophy. *Journal of Philosophical Investigations*, 19 (50), 315-334. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.65869.4001>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

The analysis of the concept of "perception" (*idrāk*) in Islamic philosophy, particularly within the thought of prominent philosophers such as Avicenna (Ibn Sīnā), Suhrawardī, and Mullā Ṣadrā, enables us to attain a deeper understanding of the complex cognitive processes of the human being. In Islamic philosophy, perception has consistently been defined as a tool for accessing truth and realities, framed within both material and immaterial contexts. In this regard, each philosopher has articulated its various dimensions in distinct ways. Among them, Avicenna, emphasizing the abstraction (*tajrīd*) of faculties and mental processes in perception, connects his philosophy to scientific and epistemological theories. He posits that cognitive processes exist at varying degrees of abstraction, and by transcending the senses to reach the intellect, one can attain a higher level of truth and knowledge.

Sheikh al-Ishraq (Suhrawardi), in contrast, emphasizes the concept of "light" (*nūr*) and "illumination" as the primary principle, offering a distinct perspective on perception. He posits that perception is directly and immediately connected to the soul, without any intermediary. According to him, in the process of perception, the soul, through its inherent luminosity, can attain truth. This theory is deeply influenced by the principles of Illuminationist (*Ishraqi*) philosophers and mystical epistemology. On the other hand, Mulla Sadra, with his key concepts such as "the primacy of Being" (*aṣālat al-wujūd*), "the unity of Being" (*waḥdat al-wujūd*), and "the gradation of Being" (*tashkīk al-wujūd*), presents a more complex and dynamic view of human perception. He emphasizes the transformation and evolution within human perceptions, proposing a theory in which perception is not a static or fixed process but rather one that is continuously connected to the evolving and dynamic nature of Being.

This analysis explores these differing perspectives and elucidates how the soul and perceptions interact within the philosophical frameworks of these thinkers. These viewpoints enable us to gain a deeper understanding of the relationship between humans and the world around them, utilizing cognitive tools such as sensory, imaginative, and rational perception. They also allow us to appreciate the complexities of this process from various philosophical angles.

The analysis of the concept of "perception" in Islamic philosophy, particularly in the thought of Mulla Sadra, reveals a profound endeavor to understand the intricate relationship between the soul, intellect, and Being. Mulla Sadra, through his innovative theories on the "primacy of Being" (*aṣālat al-wujūd*) and the "gradation of Being" (*tashkīk al-wujūd*), introduces perception as a dynamic, evolutionary, and active process. According to these theories, perception is not merely a passive reception of external realities but rather a profound and continuous interaction between the mind and external entities. This process is constantly evolving, and at each stage of perception—from sensory perception to intellectual perception—new connections are established between the mind and reality.

In the school of Transcendent Theosophy (*Hikmat al-Muta'aliyah*), the explanation of any philosophical issue is based on two categories of principles: one is the general principles, which form the foundation of all philosophical issues in Transcendent Theosophy, and the other is the specific principles related to the particular issue under investigation. By general principles, we

mean those philosophical principles that Mullā Ṣadrā consistently employs in explaining almost all philosophical issues- from the principality of Being (*aṣālat al-wujūd*) to the proof of resurrection (*ma'ād*). These principles serve as the underlying framework for his philosophical system.

On the other hand, specific principles refer to those premises that are directly related to the issue being examined. For example, in explaining perceptions, topics such as the principality of Being, the gradation of Being (*tashkīk al-wujūd*), and the unity of Being (*waḥdat al-wujūd*) are considered general principles, while discussions on the soul (*nafs*), perception (*idrāk*), and its union (*ittiḥād*) are regarded as specific principles. Thus, the methodology of Transcendent Theosophy relies on a dual-layered foundation: the universal principles that underpin the entire philosophical structure, and the particular principles that are directly relevant to the specific problem at hand.

Mulla Sadra's theory of the "unity of Being" (*waḥdat al-wujūd*) and the "gradation of perception" further emphasizes that human perceptions are directly dependent on the Being and essence of the perceived objects, while simultaneously encompassing both material and immaterial aspects of reality. In this framework, perception gradually transitions from what is experienced at the sensory level to the intellectual and even transcendental realms. This dynamic and evolving perspective on perception, rooted in the concept of the "unity of Being," underscores that everything, including humans and their perceptions, ultimately returns to a single, unified reality.

Moreover, philosophical analyses in this domain provide us with the opportunity to delve deeper into the problem of "Being" and its relationship with "perception." Concepts such as the abstraction (*tajarrud*) of perception and its dependence on various stages of the soul's and intellect's evolution lead us to view perception as a multi-layered and complex process that is not confined to the direct observation of objects. Thus, Islamic thought in this area not only clarifies philosophical and epistemological issues but also aids us in attaining a better understanding of the world around us, the place of humans within it, and the cognitive complexities inherent in human experience. Ultimately, these analyses and profound insights into "perception" help us to develop a better understanding of humanity and the various phenomena of life, enabling us to construct a new conception of Being and humanity within ourselves.



مفهوم «ادراک» در فلسفه اسلامی

سید ابراهیم آقازاده

استادیار گروه هیات و معارف اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. رایانامه: seyed7529@iau.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۴</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱</p> <p>کلیدواژه‌ها: معرفت، ادراک حسی، فلسفه اسلامی، اشراق، نفس</p>	<p>این مقاله به بررسی مفهوم «ادراک» در فلسفه اسلامی می‌پردازد و به ویژه تأثیر فیلسوفان معروفی چون ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا را در این زمینه مورد تحلیل قرار می‌دهد. ادراک از دیدگاه این فیلسوفان به عنوان ابزاری برای دستیابی به حقیقت تعریف می‌شود و شیوه‌های آن ارتباطی عمیق میان جهان مادی و غیرمادی را برقرار می‌سازد. ابن‌سینا ادراک را فرآیندی لایه‌ای می‌داند که از ورودی‌های حسی آغاز شده و به درک عقلانی ختم می‌شود. او بر ابستراکسیون در ادراک تأکید می‌کند، به طوری که افراد از طریق قوای عقلانی می‌توانند به حقایق بالاتر دست پیدا کنند. شیخ اشراق مفهوم «نور» و «اشراق» را به‌عنوان مرکز ادراک معرفی می‌کند و بیان می‌دارد که نور ذاتاً به روح بشر امکان دسترسی مستقیم به حقایق را فراهم می‌آورد، که این امر ریشه در میان‌واری ذاتی دستگاه معرفتی دارد. ملاصدرا ساختار دینامیک ادراک را مطرح می‌کند، نظریه «اصالت وجود»، «وحدت وجود» و «درجه وجود» را به کار می‌گیرد. این مقاله ادراک را به چهار مرحله تقسیم می‌کند: ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی. در نهایت، مقاله ادراک را به‌عنوان ترکیبی دینامیک از روح و واقعیت معرفی کرده و خواننده را به بازنگری در شناخت انسانی فراتر از محدودیت‌های مادی دعوت می‌کند. اهمیت ادراک در پیشرفت دانش و تأکید بر وجود متافیزیکی از طریق تحلیل‌های ملاصدرا و گنجینه فلسفی اسلامی روشن می‌گردد. این بررسی‌ها به عمق تعامل انسان با جهان کمک شایانی می‌کند و درک بهتری از وجود و فهم را به دست می‌دهد.</p>

استناد: آقازاده، سید ابراهیم. (۱۴۰۴). مفهوم «ادراک» در فلسفه اسلامی، پژوهش‌های فلسفی، ۱۹ (۵۰)، ۳۱۵-۳۳۴.

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.65869.4001>



© نویسنده‌گان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

تحلیل مفهوم «ادراک» در فلسفه اسلامی، به‌ویژه در اندیشه‌های برجسته فیلسوفانی چون ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا، به ما این امکان را می‌دهد که درک عمیق‌تری از فرآیندهای پیچیده شناختی انسان پیدا کنیم. ادراک در فلسفه اسلامی، به‌عنوان ابزار دسترسی به حقیقت و واقعیت‌ها، همواره در چارچوب‌های مادی و غیرمادی تعریف شده است و در این راستا، فیلسوفان هر یک از جنبه‌های مختلف آن را به گونه‌ای متفاوت تبیین کرده‌اند. در این میان، ابن‌سینا با تأکید بر تجرد قوا و فرآیندهای ذهنی در فرآیند ادراک، به پیوند فلسفه‌اش با نظریات علمی و معرفتی پرداخته است. او معتقد است که فرآیندهای شناختی در درجات مختلف تجرد قرار دارند و با گذر از حواس به عقل، می‌توان به سطحی بالاتر از حقیقت و شناخت دست یافت.

شیخ اشراق در نقطه مقابل، با تأکید بر مفهوم «نور» و «روشنایی» به‌عنوان اصل اولیه، نگاه متفاوتی به ادراک داشته و آن را به‌صورت مستقیم و بدون واسطه با روح مرتبط می‌داند. او معتقد است که در فرآیند ادراک، روح از طریق روشنایی که از خود دارد، می‌تواند به حقیقت دست یابد و این نظریه به شدت از اصول نظریه‌پردازان اشراق‌گرایانه و معرفت‌شناسی عرفانی تأثیر پذیرفته است. از سوی دیگر، ملاصدرا با مفاهیم کلیدی خود همچون «اصالت وجود»، «وحدت وجود» و «درجه‌بندی وجود»، نگاهی پیچیده‌تر و پویاتر به ادراک انسان ارائه می‌دهد. او با تأکید بر تحول و دگرگونی در ادراکات انسان، نظریه‌ای مطرح می‌کند که در آن، ادراک نه تنها فرآیندی ثابت و ایستا نیست، بلکه فرآیندی است که به‌طور مداوم در ارتباط با وجود در حال تحول و تکامل است.

این تحلیل به بررسی این دیدگاه‌های مختلف پرداخته و چگونگی تعامل نفس و ادراکات را در قالب تفکرات فلسفی این اندیشمندان بیان می‌کند. این دیدگاه‌ها به ما این امکان را می‌دهند که درک بهتری از رابطه انسان با جهان پیرامونش، با استفاده از ابزارهای شناختی مانند ادراک حسی، خیالی و عقلانی داشته باشیم و پیچیدگی‌های این فرآیند را از منظرهای مختلف بشناسیم.

۱. معنائشناسی ادراک

مبحث ادراکات یکی از مهمترین مسائل فلسفه است که بوسیله آن مباحث وجود ذهنی و اتحاد عاقل و معقول تکمیل و بسیاری از مسائل معرفت‌شناسی تبیین می‌گردد. به همین دلیل این بحث بخش قابل توجهی از مباحث فلسفه اسلامی، به ویژه فلسفه ملاصدرا را به خود اختصاص داده است. چرا که مبحث ادراک از یک طرف در کلیه شناخت‌ها و از طرف دیگر در سرشت و نهاد انسان و از جهت دیگر در بیرون از نفس و بدن نقش دارد، و فهم دقیق بحث نیز بستگی به بررسی دقیق کلمه ادراک دارد.

کلمه ادراک در لغت به معنای رسیدن و وصول است، و این معنی با معنای مصطلح در حکمت سازگار است، زیرا در ادراک، مُدرک از طریق نقش بستن مُدرک در ذهن، به‌ماهیت آن می‌رسد. بعبارت دیگر مُدرک از طریق حضور ماهیت شیء در خود به حقیقت آن شیء دسترسی پیدا می‌کند (حسینی، ۱۳۸۰، ۳۹).

میر سید شریف جرجانی در کتاب *تعریفات*، سه تعریف برای کلمه ادراک بیان می‌کند:

۱. ادراک: احاطه کامل بر شیء است.
۲. ادراک: حضور صورت در نفس ناطقه است.
۳. ادراک: تمثّل حقیقت چیزی در ذهن، بدون حکم به اثبات یا نفی آن است (جرجانی، ۱۳۷۷، ۸۰).

ابن‌سینا نیز در کتاب‌های مختلف خود به تعریف ادراک پرداخته و ملاصدرا از تعاریف شیخ چهار نوع تعریف را ذکر کرده و به نقد آنها پرداخته است اولین تعریفی که ابن‌سینا بیان کرده این است: «ادراک حصول صورت مدرک در ذات مدرک است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۶۹). تعریف دیگری که شیخ‌الرئیس در کتاب *التعلیقات* بیان کرده این است که «ادراک حصول صورت معلومات در نفس است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۸۲). ابن‌سینا در کتاب *اشارات* نیز تعریف دیگری دارد و بیان می‌دارد:

ادراک شیء این است که حقیقت متمثل شیء نزد ادراک کننده حاضر باشد و ادراک کننده آن را مشاهده کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ۳۰۸).

خواجه طوسی در توضیح عبارت فوق می‌نویسد:

شیء مدرک، دو قسم است: مادی و مجرد. در صورت اول یعنی اگر مدرک، شیء مادی باشد حقیقت متمثل آن که نزد مدرک حاصل می‌شود صورتی است که از حقیقت خارجی آن انتزاع شده باشد و اگر شیء مدرک، مفارق بوده و مادی نباشد نیاز به انتزاع ندارد و حقیقت متمثل آن همان نفس وجود خارجی آن شیء خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ۳۱۰).

در فلسفه اشراق نیز ادراک همان توجه نفس و اشراق و حضور است که خود شیخ اشراق از طریق مراجعه به کیفیت شناخت ذات و نفس، آن را بیان نموده و برای آن دلیل می‌آورد. ملاصدرا هم ادراک را لقاء و وصول تعریف کرده و می‌گوید:

زمانی که قوه عاقله به ماهیت معقول وصول پیدا می‌کند و آن را به دست می‌آورد، از همان جهتی که به آن مفهوم نائل شده است، ادراک گفته می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۵۰۷).

بنابر تعریف ملاصدرا، اصطلاح فلسفی ادراک با اصطلاح لغوی آن با هم مطابقت دارند، با این تفاوت که ادراک در اصطلاح فلسفی در معنای حقیقی خود به کار می‌رود، چرا که رسیدن و لقاء حقیقی همان است که قوه مدرک بدان دست می‌یابد، از این جهت هنگامی که کلمه ادراک در فلسفه به کار می‌رود معنای حقیقی آن که همان معنای فلسفی آن است مد نظر می‌باشد. افزون بر این، کلمه ادراک به طور مطلق شامل: تصورات، تصدیقات، علم حضوری، علم حصولی، ادراک ضعیف و سطحی، ادراک شدید و عمقی و یقینی، ادراکات تقلیدی، ادراکات نظری، احساس، تخیل و تعقل می‌باشد (مشکوٰه الدینی، ۱۳۴۴، ۱۳-۱۴).

۲. حقیقت ادراک

در مکتب حکمت متعالیه تبیین هر مسأله فلسفی مبتنی بر دو دسته مبانی است یکی مبانی عام که زیربنای همه مسائل فلسفه حکمت متعالیه است و دیگری مبانی خاص مسأله مورد تحقیق است. منظور از مبانی عام آن دسته از اصول فلسفی است که ملاصدرا تقریباً در تبیین همه مسائل فلسفی از مسأله اصالت وجود گرفته تا مسأله اثبات معاد بدانها توجه دارند. منظور از مبانی خاص، آن دسته از مقدماتی است که به طور مستقیم با مسأله مورد تحقیق ارتباط دارد. مثلاً برای تبیین ادراکات، مبحث اصالت وجود، تشکیک وجود و وحدت وجود از جمله مبانی عام و مبحث نفس، ادراک و اتحاد آن، مبانی خاص تلقی می‌شود.

اصل اول: اولین اصلی که ملاصدرا برای حقیقت ادراک بیان می‌کند اصالت وجود است. بنابراین اصل مصداق حقیقی مفهوم وجود حقیقت وجود است و ماهیات، اصالت نداشته و تنها به تبع وجود به وجود متصف می‌گردند. ملاصدرا با طرح اصالت وجود، چگونگی

خروج نفس از مقام هیولایی و رسیدن به مقام عقل بالفعل را اثبات نمود که سابقه‌ای در فلسفه اسلامی نداشت. چرا که حکمای قبل از وی معتقد بودند که نفس از ابتدا مجرد است و با حصول معلومات، تحول ذاتی در نفس ایجاد نمی‌شود اما ملا صدرا با این اصل، اشتداد در نفس را به تبع اشتداد در وجود عنوان کرد و اشتداد را خروج تدریجی اتصالی شخص از یک نوع به نوع دیگر دانست که در ماهیات امکان‌پذیر نبود. زیرا با قول به اصالت ماهیت پاسخی برای چگونگی خروج نفس از مقام صورت منطبق در ماده تا رسیدن به اتحاد با عقل فعال، وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲۸۷).

مطابق این اصل نفس ناطقه انسان از مصادیق وجود و در سلسله مراتب طولی وجود قرار دارد، و علم و ادراک که مقوم و سازنده نفس هستند مساوق با وجودند به همین دلیل اصالت دارند و با استكمال و ارتزاق از معلومات به تدریج و به نحو اشتداد به مرحله کامل‌تر می‌رسد. علاوه بر این با قبول اصالت وجود و حرکت اشتدادی نفس، تعارض‌هایی که در تعریف و ارتباط نفس با بدن و جسمانیه الحدوث بودن آن وجود دارد مرتفع می‌گردد.

اصل دوم: وجود حقیقتی مشکک و دارای درجات و مراتبی از مبدأ هستی تا ماده اولی است که هر مرتبه‌ای از آن دارای احکام مخصوص به همان مرتبه است مطابق این اصل، نفس و مراحل ادراک مانند حس، خیال و عقل نیز دارای مراتب و درجاتی است که تفاوت این درجات به شدت و ضعف است یعنی خود نفس و مراحل ادراک دارای مراتب تشکیکی است. بنا بر همین اصل، وجود حرکت در جواهر حقایق مادی امکان‌پذیر است و این سبب نمی‌شود که حقایق مادی قلب ماهیت شوند زیرا اصل وجود است و با قبول تشکیک و وقوع حرکت این اصل همچنان باقی است و باز بنابر همین اصل افراد یک حقیقت می‌توانند در یک مرتبه‌ای مجرد و در مرتبه دیگر مادی و در مرتبه سوم برزخی یعنی بین دو مرتبه اول و دوم باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳۸۳).

اصل سوم: حقیقت وجود از مرتبه احدیت آغاز می‌شود و بر همه نواحی دامن می‌گسترده. اگرچه بعضی از مظاهر آن در برخی از مراتب هستی سیال و متغیر است اما دارای یک حقیقت ثابت و واحد است.

مطابق این اصل، سیر صعودی نفس از ماده تا عقل در واقع سیر صعودی حقیقت یک نحوه از وجود است و این استكمال نفس انسانی از مرتبه حسی تا عقل بالفعل که سیال و متغیر است، ادامه همان حقیقت وجود واحد ثابت است.

اصل چهارم: وجود به مقتضای تجلیاتش در عین حفظ مرتبه ذات، از جنبه فعل در موارد نزولی به مراتب زیرین هستی سرازیر می‌شود و همینطور برای وجود در موارد صعودی ترقیاتی است که از ماده نخست آغاز و تا سرا پرده‌های غیب پیش می‌رود. به اعتبار این اصل هیچ حاجزی بین ماده و ملکوت نیست بلکه ماده این امکان را دارد که به ملکوتی تبدیل شود. مطابق این اصل نفس انسانی که در اوائل تکون منطبق در ماده است و در واقع از آخرین درجه نزولی هستی شروع می‌شود، با تکامل تدریجی خود سیر صعودی را آغاز می‌کند و بدین ترتیب دایره قوس وجود کامل می‌شود.

۳. مراحل ادراک

یکی از مسائل مهم بحث ادراکات، مسأله مراتب و روند علم و ادراک است که اولین مرتبه آن ادراک حسی، دومین مرتبه آن ادراک خیالی، مرتبه بعدی آن ادراک وهمی و آخرین مرحله آن ادراک عقلی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳۴).

هر کدام از این مراحل دارای ویژگی‌های خاصی است که موجب اختلاف نظرهای زیاد در بین فلاسفه گردیده است، به همین علت بررسی یک یک این مراحل ضروری است.

۱-۳. ادراک حسی

ادراک حسی عبارت است از چیزی که با هیأت مخصوص و عوارض محسوس از مکان و زمان و وضع و کیف و... ادراک شود. در حقیقت در این نوع از ادراک، صورت از ماده، جدا شده و از ماده مجرد می‌گردد اما چنین صورتی هنوز نسبت خود را با ماده و لواحق مادی محفوظ می‌دارد و اگر این نسبت از میان برود، احساس نیز زائل می‌شود به این معنا که حفظ صورت مأخوذه در غیاب ماده، برای احساس ممکن نیست (ابن‌سینا، ۱۳۵۳، ۲۱۴-۲۱۳). این مرتبه از ادراک، خود شامل مدرکات حواس پنجگانه (باصره، سامعه، شامه، لامسه، ذائقه) است. علاوه بر این ادراک حسی، برای تمام حیوانات حاصل بوده و یکی از ملاک‌های امتیاز حیوان از گیاه است. مثال ساده این مرحله از ادراک حسی بینایی است مثلاً وقتی که انسان چشم‌ها را باز نموده و منظره‌ای را که در برابرش موجود است تماشا می‌کند تصویری از آن منظره در ذهنش پیدا می‌شود و آن تصویر همان حالت خاصی است که انسان حضوراً و وجداناً در خود مشاهده می‌کند و آن را دیدن می‌نامد (مطهری، ۱۳۹۰، ۹۲).

ابن‌سینا درباره این مرحله از ادراک و کیفیت تحقق آن می‌نویسد:

احساس اخذ صورت از ماده است اما با لواحق مادی و با وجود نسبتی میان لواحق و ماده که اگر آن نسبت زائل شود اخذ نیز زائل و باطل می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ۵).

بنابراین احساس انتزاع صورت از ماده و عوارض آن به شرط حضور ماده است به عبارت دیگر قوه حاسه بر روی صورت همراه با ماده و عوارض آن، فعلی انجام می‌دهد که این فعل تجرید صورت از ماده است، یعنی قوه حاسه برای تحقق ادراک، صورت را آماده می‌سازد و بعد از اینکه صورت از ماده مبراً شد و قابلیت محسوسیت را یافت، صورت ماده در قوه حاسه حاصل می‌شود (فعالی، ۱۳۷۶، ۱۸۱) شیخ اشراق مراحلی را که مشائین برای احساس لازم می‌دانستند منکر است البته وی وجود عضو را انکار نمی‌کند بلکه تجرید صورت را انکار می‌کند و می‌گوید:

احساس بدون واسطه تحقق پیدا می‌کند، یعنی وقتی شرایط احساس حاصل شد، نفس انسانی که عین ادراک و روشنایی است بر قوه باصره می‌تابد و وجود خارجی اجسام بدون آن که در صورتی از آنها واسطه باشد به خودی خود برای نفس آشکار می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲۱۳-۲۱۲).

بنابر عبارات فوق چون نفس عین نور و ادراک است هنگامی که بر اشیاء می‌تابد، آن اشیاء بدون واسطه آشکار می‌شوند و عکس‌برداری و نقش‌بندی صورت در عضو یا قوه، به هیچ عنوان لازم نمی‌باشد اما ملاصدرا بر نظریه شیخ اشراق اعتراض کرده که خلاصه این اعتراض بدین قرار است که نفس انسان نور است و نور چیزها را نمایان می‌کند به تنهایی کافی نیست زیرا محسوس نیز بایستی قابل نمایاندن باشد، و صورت مادی تشخیص و وحدت واقعی ندارد، چرا که وجود ماده در حکم نیستی است و چیزی که وجودش در ماده است، در حکم با ماده شریک است و چون ماده برای خود حضور ندارد ممکن نیست برای غیر حاضر باشد (ملاصدرا، بی‌تا، ۴۷۴). ملاصدرا بعد از این بیانات که خلاصه آن را تقریر نمودیم می‌فرماید:

فرق است بین اینکه نور حالت و صفت چیزی باشد و یا وجود چیزی با نور یکی باشد. در صورت اول نور صفت چیزی است و بر جسم دیگر می‌تابد و بدون صورت جداگانه، خودش را آشکار می‌کند... مثل آفتاب و ماه و شعله آتش که در وجودشان چیزی دیگر است و نور صفت عارض بر آنهاست و اینها خود اجسام را جلوه

می‌دهند اما در صورت دوم که نفس عین روشنائی است و چیزی که وجودش با وجود نور یکی باشد در تابش خود چیزی شبیه خود می‌آفریند. به هر حال شیخ اشراق نفس را با اجسام روشنی دهنده خلط کرده است و به همین دلیل گفته است که چیزها را بدون صورت آشکار می‌کند... ولی معنی ادراک آن است که وجود دریافت شده برای دریافت کننده باشد و اگر جسم خارجی بدون صورت احساس گردد، بایستی منتقل به نفس و برای نفس گردد بنابراین هر جسمی دو وجود دارد یکی برای ماده و دیگری برای نفس. وجودی که برای نفس است غیر از وجودی است که برای ماده است (ملاصدرا، بی‌تا، ۴۷۴).

ملاصدرا نیز درباره حصول ادراک حسی معتقد است که احساس کار خود نفس است و انتقال صورت محسوس از خارج به قوه حاسه محال است. چرا که نفس بالاتر از آن است که کمالات ذاتی خود را از موجود پست‌تر از خود بگیرد و کمالاتش در اثر جلوه ذات و آفرینش خود اوست. به عبارت دیگر صورت محسوس را نفس در ذات خود می‌آفریند و جسم خارجی چیزی به نفس نمی‌بخشد. علاوه بر این، وی بر خلاف مشائیان که معتقد بودند صورت محسوس در قوه حاسه نقش می‌بندد و صورت محسوس در نفس حلول می‌کند، معتقد است که صورت محسوس از نفس صادر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۵۱).

۲-۳. ادراک خیالی

ادراک خیالی تخیل ادراک شیء به همراه هیأتی است که در ادراک حسی ذکر شد اما این ادراک برخلاف ادراک حسی، اولاً هم در حالت حضور شیء و هم در حالت غیبت شیء وجود دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ۳۲۴) و ثانیاً صورت محسوس همیشه با وضع خاص و جهت خاص و مکان خاص احساس می‌شود اما صورت متخیله در جهت مختلف، وضع مختلف و مکان مختلف قابل تخیل می‌باشد. اگر در مثال سابق که در ادراک حسی ذکر گردید، فرض شود که چشم را ببندیم، هرچند ادراک بینایی از بین می‌رود، ولی صورتی که از بیرون ادراک شده در قوه خیال و یا حافظه باقی خواهد ماند و شخص اگر بخواهد همان شیء را در هر اوضاع و مکانی می‌تواند پیش خود مجسم سازد (مطهری، ۱۳۹۰، ۹۳-۹۲).

بنابر اعتقاد فلاسفه مشایی در این مرحله از ادراک نیز تجرید وجود دارد. با این تفاوت که، تجرید در این قسم از ادراک، بیشتر از ادراک حسی است و تنها ویژگی صور خیالی نسبت به صور حسی، بقاء آنها، پس از غیبت موجود محسوس خارجی است. به عبارت دیگر خیال، صورت را از ماده به گونه‌ای تجرید می‌کند که صورت برای تحقق یافتن نیازمند ماده نمی‌شود و صورت با این که از ماده دور می‌شود اما در قوه خیال ثابت می‌ماند. پس در این مرحله، صورت تجرد تام از ماده پیدا کرده و بدون عوارض و لواحق ماده در قوه خیال موجود گردیده است.

علاوه بر این صورتی که در قوه خیال است، مشاکل صورت محسوس است و دارای نوعی اندازه و کیفیت و وضع است و آن صورت به گونه‌ای نیست که همراه افراد آن نوع بتواند در آن مشترک باشند یعنی ادراک خیالی کلی نیست، بلکه جزئی و همانند یکی از افراد نوع است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۳، ۲۸۰).

در مکتب اشراق نحوه و کیفیت تحقق ادراک خیالی با مکتب مشاء تفاوت دارد. از نظر شیخ اشراق صور خیالی منطبق در خیال نمی‌باشند بلکه این صور در واقع عبارت از کالبدها و ابدان معلق در عالم مثال می‌باشند که فاقد محل جسمانی‌اند. این ابدان و صور

معلق هر چند در خود مظاهر موجود نیستند اما دارای مظاهر می‌باشند و مظهر صورت‌های خیالی، تخیل انسان است، در واقع خیال آینه نفس است که به وسیله آن صورت‌های مثالی مورد مشاهده قرار می‌گیرند (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ۲۱۲-۲۱۱). پس تخیل انسان جز مشاهده و درک حضوری صور خیالی در عالم مثال چیزی دیگری نمی‌باشد. به طور خلاصه می‌توان گفت که ادراک خیالی همان اشراق حضوری و نفسانی نفس به قوه خیال است که از طریق آن به مشاهده صور عینی مثالی نایل می‌آید. افزون بر این قوای انسان و از جمله قوه خیال، عوامل زمینه‌ساز و مستعدکننده برای ظهور صور مثالی هستند (حبیبی، ۱۳۵۰، ۱۹۸). شیخ اشراق برای این نحو ادراک دلیلی نیز اقامه کرده است که بدین قرار است:

۱. ما دارای صورت‌های خیالی بسیار بزرگی مانند کوه... هستیم.

۲. این صور خیالی از چند حالت خارج نیست: یا منطبق در چشم است یا در جرم مغز جایی دارد و یا منطبق

در خیال می‌باشند که در مغز جایی دارد و هر سه حالت باطل است زیرا لازمه آن انطباق کبیر در صغیر است.

۳. این صور خیالی در عالم حس و عالم جسمانی نیز نیستند چرا که در این صورت باید همه بتوانند این صور را ادراک نمایند. در حالیکه چنین نیست.

۴. این صور عدم محض نیز نیستند چرا که دارای آثار عینی از قبیل شکل، رنگ، مقدار و غیر هستند.

۵. صور خیالی در عالم عقل نیز موجود نمی‌باشند.

پس این صور در عالم خاصی به نام عالم مثال موجود هستند (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ۲۱۲-۲۱۱).

لازم به ذکر است که این استدلال هم کیفیت ادراک خیالی را روشن می‌سازد و هم وجود عالم خاصی به نام عالم مثال را به اثبات می‌رساند.

ملاصدرا نیز بر خلاف فلاسفه مشایی که معتقد بودند خیال، مادی و جزء قوای بدنی انسان است، به تجرد خیال معتقد شده و برای آن برهان اقامه کرده است و می‌گوید:

هر جسمی و یا هر امر جسمانی ناچار یا بالذات و یا بالعرض دارای وضع و قابل اشاره حسیه است و به طور

مسلم هر صورت و شبحی که قائم به وی و متمرکز در اوست ناچار در وضع و قابلیت اشاره حسیه نیز تابع

اوست. پس اگر قوه خیال، قوه جسمانی بود و در ماده‌ای از مواد این عالم حلول کرده بود هر آینه صور و اشباح

قائم بدین قوه نیز به وجهی قابل اشاره حسیه می‌بودند (در حالیکه چنین نیست) (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۲۹۸).

ملاصدرا علاوه بر این برهان، براهین دیگری نیز برای تجرد خیال و قوه خیالی اقامه نموده و بسیاری از مشکلات معرفت‌شناسی و معادشناسی را از این طریق حل کرده است.

۳-۳. ادراک وهمی

وهم حالتی برای موجودات مادی هست که در خارج فاقد اثرند و فقط ذهن آن حالات را به اشیاء نسبت می‌دهد و در آنها ملاحظه می‌نماید و این حالات را که جزئی و نامحسوس است معانی می‌گویند و قوه واهمه نیرویی است که اینگونه چیزها را ادراک می‌کند (مشکوه الدینی، ۱۳۴۴، ۱۲۳). مطلب دیگری که در مورد ادراک وهمی وجود دارد این است که بین ادراک و ادراکات دیگر تفاوت‌هایی وجود دارد که به قرار زیر است.

۱. توهم ادراک ضمنی است و ادراکات دیگر مستقل هستند.
۲. توهم، دریافت حضوری یعنی مشاهدهٔ نفرت و موافقت و دوستی و دشمنی است، و بدون صورت تحقق می‌یابد ولی ادراکات دیگر حصولی هستند یعنی توسط صورت‌های ذهنی تحقق می‌یابند (مشکوه الدینی، ۱۳۴۴، ۴۳).

بنابر اعتقاد ابن‌سینا تجردی که در این مرحله از ادراک صورت می‌گیرد شدیدتر از تجرد خیال است، چرا که این قوه یک نوع معانی‌ای را درک می‌کند که فی‌حد ذاته مادی نمی‌باشند؛ به همین علت انتزاع در این ادراک کامل‌تر از ادراکات حسی و خیالی است و به‌بساطت نزدیک‌تر است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۳، ۲۸۰) و بارزترین ویژگی این قوه این است که قابل احساس نمی‌باشد و به خیال در نمی‌آید و سرچشمه‌های اکثر اشتباهات و خطاکاری‌های علمی است، زیرا به وسیله شدت رابطه‌ای که در بین نفس و این قوه است، با آنکه منطقه نفوذ و حکومت این قوه در محسوسات و امور جزئی است و امور کلی منحصرأ در قلمرو عقل است ولی در عین حال این قوه در امور عقلی دخالت می‌کند و معقولات را به صورت محسوسات درآورده و بر آنها حکم حسی‌اجراء می‌کند اما هنگامی که عقل حکمی را صادر کند، دروغ بودن حکم قوه واهمه آشکار می‌گردد (مشکوه الدینی، ۱۳۴۴، ۱۲۵). شیخ اشراق نیز می‌گوید:

از آنجائی که این قوه جسمانی است نور مجرد را انکار می‌کند و به وجود محسوس نیز اعتراف ندارد و به خاطر همین گاهی وجود خود را نیز انکار می‌کند و در ترتیب و قبول مقدمات با دلیل موافق و مساعد است اما همین که به نتیجه می‌رسد هر چه را قبول کرده همه را انکار می‌کند (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ۲۰۶).

شیخ اشراق با اینکه ادراک وهمی را همانند مشائیان دریافت معانی جزئی نامحسوس موجود در محسوسات می‌داند بر خلاف مشائیان که قوه واهمه را یک قوه مستقلی به حساب آورده‌اند، قوه واهمه، متخیله و حس مشترک را یک قوه با اعتبار گوناگون دانسته‌است (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ۲۰۶).

ملاصدرا نیز قوه واهمه را یک قوه جداگانه به حساب نیاورده و آن را به عنوان عقل نازل پذیرفته است. به عبارت دیگر ملاصدرا قوه واهمه را به عنوان یک قوه مستقلی قبول نکرده و آن را به نفس ارجاع داده و با ذات عقل که همان نفس است یکی دانسته است. وی می‌گوید:

بدان که در نزد ما واهمه، جوهری مابین با عقل و خیال نیست، بلکه عبارت از اضافه ذات عقلیه به سوی شخصی جزئی و صورت خیالی است... خلاصه آنکه وهم، جز گونه‌ای از توجه عقل به جسم و انفعال آن از وی نمی‌باشد و موهوم جز معنی معقولی نیست که مضاف به ماده مخصوصی شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۴۲۶).

بنابراین چون ادراک وهمی بر اساس دیدگاه ملاصدرا مقام نازل تعقل است و جوهری مابین از عقل و خیال ندارد و به علاوه چون عوالم منحصر در سه عالم است سه نوع ادراک وجود دارد. بر این اساس، هر کدام از این ادراکات مطابق یک عالم است یعنی ادراک حسی مطابق عالم حس، ادراک خیالی مطابق عالم مثال و ادراک عقلی مطابق عالم عقل است و وهم نیز گویی عقل است که از مرتبه خود ساقط است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳۰۱).

۴-۳. ادراک عقلی

مرتبه چهارم از ادراک، ادراک عقلی است که برترین مرتبه ادراک محسوب می‌شود. در این زمینه نظریات زیادی ارائه شده است که به بررسی برخی از نظریات مهم می‌پردازیم. افلاطون معتقد است که ادراک عقلی معرفت حقیقی است و محسوسات نیز پلی برای وصول به معقولات است. البته این به معنایی تجرید نیست چرا که تعقل امر مستقلی است و ماده علم که معقولات است از محسوسات گرفته نشده است. بنابراین وی برای مفاهیم کلی نوعی واقعیت عینی و خارج از ظرف زمان و مکان قائل شده و ادراک کلی را از قبیل مشاهده مجردات و مثال‌های عقلانی دانسته است. به عبارت دیگر روح انسان قبل از تعلق به بدن، در عالم مجردات حقایق عقلی را مشاهده می‌کرده و بعد از تعلق به بدن آنها را فراموش کرده است و با دیدن افراد مادی به یاد حقایق مجرد می‌افتد، پس ادراک کلیات همین یادآوری آن حقایق است (مشکوه الدینی، ۱۳۴۴، ۱۷۲ - ۱۵۸ و مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۱۹۰-۱۸۹).

طبق مبانی حکمت مشایی، سیر ادراک توأم با افزایش تجرد و یافتن حالت کلیت است؛ یعنی هر چه از ادراک حسی دورتر و به ادراک عقلی نزدیک‌تر می‌شویم ماده شخصی از بین می‌رود. لذا ملاک تفاوت ادراک به درجه تجرد بر می‌گردد و عقل، صورت عقلی را تجرد تام نموده و آن را از ماده و تمام عوارض مادی رها می‌سازد.

در مکتب اشراق که متأثر از نظریه مثل افلاطون است، ادراک عقلی با امداد و حضور اشراقی نفس به مثل نوری یا ارباب اصنام و عقود مجرد حاصل می‌گردد. مطابق با نظریه اشراقیون، نمی‌توان صورت‌های عقلی را به یک جوهر عقلی جداگانه استناد داد زیرا به اعتقاد اشراقیون، وجود هر نوع مادی، با همه افرادش و با همه کمالاتش تنها به ربّ و مثال همان نوع استناد دارد. بنابراین وجود نوع انسان با همه افرادش و با همه کمالاتش، که از جمله آنها صورت‌های عقلی است، مستند به یک عقل مجرد است که همان رب‌النوع انسان می‌باشد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۰۸).

ملاصدرا نیز معتقد است که عقل برای اینکه به درک کلیات نائل آید حالت‌های مختلفی را نسبت به مثل نوری به خود می‌گیرد. در مرحله اول، نفس صورت عقلی را بر اثر مشاهده ضعیف موجودات عقلی که در عالم عقل وجود دارند به دست می‌آورد. این نوع ارتباط نفس با صور نوری عقلی، ارتباط ضعیف محسوب شده و به اصطلاح آن را مشاهده از دور می‌نامیم، مانند مشاهده یک شی‌ای از مکان دور، این دوری و ضعف مشاهده، سبب ابهام و کلیت صور عقلی و ادراک عقلی می‌گردد. بنابراین نفس آن طوری که در مراحل قبلی ادراکات، مبدع بود، در این مرحله مبدع نیست بلکه مشاهده‌گر است. در مرحله دوم، نفس بر اثر کمالاتی که به دست می‌آورد، با صور عقلی متحد شده، و ادراک کلیات از نزدیک و در اثر اتحاد با علم حضوری حاصل می‌شود. در مرحله سوم بر اثر ارتقای سیر تکاملی، نفس خلاق صور عقلی می‌گردد.

از نظر ملاصدرا اکثر انسان‌ها امکان مشاهده صور عقلی، حتی مشاهده از نوع اول، یعنی از راه دور را ندارند. اکثر انسان‌ها ادراکات خیالی خود را کلی می‌پندارند، و ادراکات کلی آنها چیزی غیر از صور خیالی که تعمیم یافته‌اند، نیست (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۸۳).

۴. ماهیت ادراک

یکی دیگر از مسائلی که در باب علم و ادراک مورد بررسی قرار می‌گیرد ماهیت ادراک است که با اثبات تجرد آن راه برای اثبات دیگر موجودات مجرد باز خواهد شد. فلاسفه مسلمان از جمله ملاصدرا در این مسئله بسیار تأمل نموده و برای اثبات تجرد آن دلایل متعددی را بیان نموده‌اند که برخی از آنها را به نحو اختصار توضیح خواهیم داد.

دلیل اول: صورت‌های علمی، هرگونه که فرض شوند - خواه عقلی باشند، یا خیالی یا حسی و خواه کلی باشند یا جزئی - مجرد از ماده است؛ چرا که صورت علمی از آن جهت که یک صورت علمی است و معلوم نفس است قابلیت تغییر و تبدیل به چیز دیگر را ندارد، و چون اگر اندک تغییری در آن رخ دهد، صورت بعدی مابین صورت قبلی خواهد بود و وحدت و اتصال آن از بین خواهد رفت. اگر این استدلال را بخواهیم به صورت قیاس استثنائی بیان کنیم باید بگوئیم که اگر صور علمی مادی باشد تغییرپذیر خواهند بود لکن صور علمی قابل تغییر نیستند بنابراین صور علمی نمی‌توانند مادی باشند. به عبارت دیگر اگر صورت علمی مادی باشد باید با گذشت سالیان دراز از شکل اولی خود بیرون آمده و به شکل دیگری تغییر یابد مثلاً صورت شخصی را ده سال پیش دیده‌ایم با صورتی که اکنون از او در ذهن ماست متفاوت باشد، در حالیکه آن صورتی که ده سال پیش در ذهن مان بود با صورتی که الان در ذهن ماست هیچ فرقی با هم ندارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲۶۰).

دلیل دوم: اگر صور علمی مادی باشند باید آثار و خواص ماده را داشته باشند در اینجا به سه خاصیت از خواص ماده اشاره می‌شود.

۱. تقسیم‌پذیری: اگر صور علمی مادی باشند باید قابل تقسیم به اجزای کوچکتر باشند در حالیکه چنین نیست اما مثلاً هنگامی که صورت یک درخت را تصور می‌کنیم سپس آن درخت را به اجزای کوچکتر تقسیم می‌کنیم در واقع این اجزای کوچکتر، صورت‌های جدیدی هستند که پس از صورت اول در ذهن آمده‌اند و در حقیقت هیچ تقسیمی رخ نداده است بلکه بعد از صورت اول، صورت اجزای آن به ذهن آمده و صورت نخست بدون هیچ تجزیه در جای خود مانده است.

۲. زمانمند بودن: اگر صور علمی در ظرف زمان می‌بودند باید با تغییر زمان تغییر می‌کردند در حالی که همان طوری که در دلیل قبلی بیان شد صور ادراکی قابل تغییر نیستند.

۳. مکانمند بودن: اگر صور ادراکی مادی باشند باید قابل اشاره حسی می‌بودند و در مکان حلول داشتند در حالی که مغز آدمی نسبت به خیلی از صور اشیاء بزرگ مانند آسمان، کوه و... کوچکتر است و بنا بر قاعده امتناع انطباق کبیر در صغیر، حلول آنها در ذهن محال است چرا که «حال» باید کوچکتر از «محل» باشد.

اکنون که معلوم شد صور ادراکی قابل تقسیم نیستند و در ظرف زمان و مکان قرار ندارند، فاقد خواص مادی هستند، پس ادراک مجرد است.

دلیل سوم: نفوس ما می‌تواند انسان کلی را که بین تمام اشخاص انسانی مشترک است ادراک نماید و این ناگزیر از شکل و وضع معین مجرد است، و گرنه نمی‌توانست بین اشخاصی که دارای اوضاع مختلف و اشکال گوناگون است مشترک باشد. روشن است که این صورت مشترک، امری موجود است و ثابت هم شده که کلیات در خارج وجودی نیست، پس وجودشان در ذهن است و محلشان یا جسم است و یا جسم نیست. اولی محال است، و گرنه باید به تبعیت محلش دارای «کم» معین و «وضع» معین می‌شد و در این صورت از مجرد بودن نیز خارج می‌گردید که این محال است. بنابراین محل آن صورت جسم نیست، بلکه جوهر (نفس و ادراک) مجرد است (علوی ۱۳۵۰، ۲۲۸).

دلیل چهارم: شأن نفس آن است که در کمالاتش، به ذات خویش مکتفی و خودکفا باشد، در حالی که هیچ جسمی به خود مکتفی نیست، پس نفس برتر از آن است که مادی باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳۰۹).

۵. واقع‌نمایی ادراکات

مسأله ارتباط ذهن و عین یا به تعبیر دقیق‌تر، مطابقت مفاهیم ذهنی، چه در مرحله حس یا خیال یا عقل با خارج که از آن بعنوان ارزش ادراک یاد می‌شود از جهتی اساسی‌ترین مسأله باب شناخت است که مرز رئالیسم و ایده‌آلیسم یا فلسفه و سفسطه را مشخص می‌کند. در این باب نیز آرا و نظرات گوناگون است که فیلسوفان مسلمان در کتاب‌های خود درباره آن، باب مستقلى در نظر نگرفته‌اند ولی در ضمن کلمات آنها صریحاً یا تلویحاً مطالبی را می‌توان یافت که به آن اشاره خواهد شد (فعالی، ۱۳۷۶، ۱۴۱)

البته قبل از اینکه نظرات فلاسفه مشایی، اشراقی و بخصوص دیدگاه ملاصدرا را بیان کنیم، برای فهم دقیق‌تر بحث، بهتر است که نخست مطابقت ذهن و خارج را در مورد علم‌حصولی توضیح دهیم. علم حضوری چون یافتن واقعیت عینی است بدون واسطه و مستقیم، به هیچ‌وجه قابل شک نمی‌باشد و هر جایی که تردیدی وجود داشته باشد و یا خطایی رخ دهد، نشانه واسطه‌ای در ادراک است. به عبارت دیگر در علم حضوری به هیچ نحوی خطایی رخ نمی‌دهد و در صورت مشاهده چنین موردی، حتماً ادراک حصولی همراه با ادراک حضوری بوده و یا آنچه که ما تصور می‌کردیم نتیجه ادراک حضوری است در اصل نتیجه ادراک حصولی بوده است. بنابراین مشکل مطابقت ذهن و عین تنها شامل ادراک حصولی است که باید از سه جهت مورد بررسی قرار گیرد.

۱. از جهت معلوم بودن خود صورت‌های ادراکی برای نفس

۲. از جهت تطابق صورت‌های عقلی و خیالی با صورت حسی و همچنین معقولات ثانی منطقی با معقولات اولی

۳. از جهت مطابقت صورت‌های ادراکی با معلوم بالعرض.

در جهت اول چون نفس صورت‌های ادراکی را با علم حضوری می‌یابد خطا و اشتباه وجود ندارد. جهت دوم نیز نیازی به بحث ندارد زیرا در صورتی که هر دو با علم حضوری درک می‌شوند تشخیص تطابق یا عدم تطابق آنها آسان است. تنها مورد سوم است که نیاز به توضیح دارد و مشکل اساسی بحث معرفت را تشکیل می‌دهد که در صورت حل این مشکل شبهات سوفیستی و ایده‌آلیستی نیز برطرف می‌گردد. از آنجا که ادراکات حصولی از این جهت که واسطه‌ای برای درک اشیاء خارجی و حاکی از آنها هستند قابل خطا می‌باشند یعنی فی‌حدنفسه ضمانتی برای تطابق با معلومات بالعرض ندارند و باید از راه دیگری تطابق آنها را کشف نمود. به همین علت است که برخی از فلاسفه غربی به خاطر ناتوانی از ارایه راه جدید از حل این معضل بکلی ناامید شده و راه آسان انکار را در پیش گرفته‌اند، یعنی منکر واقعیت اشیاء خارج از ذهن شده‌اند و وجود را مساوی با مدرک و مدرک دانسته‌اند و بر این عقیده‌اند که غیر از نفس که مدرک است و صورت‌های ادراکی که قائم به او هستند چیزی وجود ندارد (مطهری، ۱۳۹۰، ۱۳۴)

فلاسفه مسلمان تطابق صورت‌های ادراکی را با موجودات عینی، شناخت‌های ضروری و بدیهی عقلی می‌دانند و براهین عقلی را پشتوانه ادراکات می‌شمارند (همتی، ۱۳۶۲، ۱۰۲-۱۰۰) ابن‌سینا برای حل این معضل معلوم را به معلوم بالذات و معلوم بالعرض تقسیم کرده و معتقد است معلوم حقیقی، معلوم بالذات است که صورت منتقشی در ذهن می‌باشد و با علم عینیت دارد. به عبارت دیگر، معلوم بالذات که صورت معلوم بالعرض خارجی است، اثری و چیزی جز صورت ماهیت شیء خارجی نیست. لذا صورت ذهنی دو اضافه دارد: اضافه به مدرک و اضافه به مدرک یا خارج. حالا صورت شیء خارجی که ماهیت آن بوده تنها وجه اشتراک ذهن و خارج می‌باشد و این ملاک وحدت ذهن و عین هم هست و اساساً شناخت نیز همین است زیرا اگر ما به ماهیت و چیستی خارج نائل نشویم و به وجود هم نرسیم جهان را نشناخته‌ایم (فعالی، ۱۳۷۶، ۱۴۹-۱۴۷).

ابن سینا در باره تطابق ذهن و عین در کتاب‌های *الهیات شفا* و *تعلیقات* به پاسخ شبهه معروف اجتماع جوهر و عرض پرداخته و به طور خلاصه می‌گوید:

هر گاه مفهوم جوهر تصور شود ماهیت آن به ذهن می‌آید که مساوی است با ماهیتی که اگر در خارج موجود شود لا فی موضوع خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۸۸، ۱۳۶).

از بیان فوق به دست می‌آید که آنچه از خارج در ذهن پدید می‌آید ماهیت‌اشیای خارجی است. ملاصدرا نیز معتقد است که نفس در هنگام برخورد با شیء خارجی، صورت علمی یعنی وجود نوری آنها در صقع ملکوت نفس ایجاد می‌شود و نفس مطابق آن، صورتی را از خود صادر می‌کند که به مراتب از مصادیق مادی خود قویتر است چرا که موجود مادی دارای ضعف و دگرگونی است اما موجود مجرد، از ماده و تبعات آن خالی است. حالا که چنین است باید گفت صورت مجرد که اقوی از موجود مادی است نمی‌تواند منتزعه و مأخوذ از موجود مادی که ضعیف‌تر از آن است باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲۳۶)، بلکه موجود مادی مأخوذ از موجود مجرد و معلول آن است. حال این سؤال مطرح می‌شود که به هنگام فراگیری علم، این صور مجرد از کجا و چگونه برای عالم پدید می‌آیند. در پاسخ باید گفت عوالم به سه عالم کلی تقسیم می‌شوند:

۱. عالم عقل که در آن حقایق علمی به نحو کلی موجود است و هر کدامشان رب‌النوعی برای نوعی هستند مثلاً یکی از این عقول رب‌النوع انسان است و خداوند تدبیر امور انسان را به این عقل واگذار کرده است.
۲. عالم مثال که در آن، حقایق به صورت مثالی - که دارای آثار و احکام ماده، ولی منهای خود ماده است - حضور دارند.
۳. عالم ماده که انزل مراتب وجود است و در آن موجودات به صورت مادی وجود دارند (دهقانی، ۱۳۸۸، ۲۹۱).

بنابر اعتقاد ملاصدرا عالم عقل که عالم کلی و جمعی است و موجودات به صورت نوعی در آن محقق است. موجودات، به عالم مثال که بر خلاف عالم عقل، عالم تفصیل است تنزل پیدامی‌کنند یعنی موجوداتی که در عالم عقل به صورت نوع محقق بودند، هنگامی که به عالم مثال تنزل پیدا می‌کنند به صورت یک فرد مجرد آن نوع در می‌آیند. این حقایق یک بار دیگر از عالم مثال به عالم ماده تنزل پیدا می‌کنند و موجودات آن به صورت مادی در می‌آیند. رابطه‌ای که مابین این عوالم سه گانه وجود دارد، رابطه علی و معلولی است، یعنی موجودات مادی معلول موجودات مثالی هستند و موجودات مثالی معلول موجودات عقلی هستند، و در هر یک از مراتب عوالم، کمالات عالم مادون به نحو اتم در مرتبه مافوق وجود دارد.

بنابراین وقتی انسان با یکی از موجودات عالم ماده ارتباط پیدا می‌کند، صورت نوری آن در صقع ملکوت نفس ایجاد می‌شود و نفس مطابق آن صورت، صورتی را از خود صادر کرده، استعداد و زمینه حضور صورت مثالی را در خود پدید می‌آورد که در این صورت بر عالم، حقایق عالم ماده مکشوف می‌گردد. ایشان از این حقایق مجردی که نفس آن را صادر کرده و فاقد آثار ماده و لوازم آن هست، به حکم یک اضطرار عقلی به ماهیت و لوازم مادی موجود خارجی منتقل می‌شود.

به عبارت دیگر نفس هنگامی که از طریق قوای حسی خود به معلول مادی اتصالی برقرار کرد استعداد پیدا می‌کند که آن صور مثالی یا عقلی در وجود او متحقق شود؛ برای همین باید گفت که معلوم برای نفس در علوم حصولی، چیزی جز تحقق موجود مجرد

مثالی یا عقلی نیست و تحقق وجود خارجی مثالی یا عقلی، ملاک علم حضوری است اما نفس از آن جهت که از طریق حس به موجود مادی اتصال پیدا می‌کند انتظار دارد که آثار آن موجود مادی بر او مترتب شود و چون آن آثار را از موجود خاصی نمی‌یابد، توهم می‌کند که معلوم وی ماهیت موجود مادی بدون آثار آن است به همین دلیل حکم می‌کند که این معلوم همان صورت اشیای خارجی است نه آثار خارجی آن (دهقانی، ۱۳۸۸، ۲۴۹). علامه طباطبایی در این باب بیان می‌دارند:

این قوه واهمه است که مدرک را به وهم می‌اندازد که آنچه برای انسان در حال ادراک حاضر می‌شود همان صورتی است که متعلق به ماده خارجی است. لذا (از پی این وهم غلط) دنبال آثار خارجی آن می‌گردد و چون آن را نمی‌یابد ناگزیر حکم می‌کند به اینکه معلوم او، ماهیتی است که آثار آن موجود خارجی را ندارد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۳۹).

بنابراین صورت‌های علمی، باوجود خارجی مجردشان نزد نفس حاضر شده و در پی صدور آن صور از نفس علم حصولی پدید آمده است که این حکایت از تقدم علم حضوری بر علم حصولی دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳۰۳). علاوه بر این چون صور علمی متعلق به واقعیات مادی نیست نمی‌توان گفت آثار خارجی را به علت ذهنی شدن از دست داده است بلکه صور علمی موجودات مجردی است که خود، مبدأ فاعلی موجودات مادی‌اند و تمام کمالات موجودات مادی را دارا می‌باشند، از این رو بدون توجه به واقعیات مادی نیز، موجودند اگرچه مورد غفلت قرار گرفته و مشاهده نشوند. بنابر اعتقاد ملاصدرا کسانی که نفس خود را قوی کرده‌اند، فاصله‌ای را که با عالم عقول دارند، حذف کرده و موجودات عالم عقل را به صورت شخصی مشاهده می‌نمایند و چون اکثر انسان‌ها دارای نفس ضعیفی هستند قابلیت مشاهده عالم عقول را پیدا نکرده و در تخیلات و احساسات زندگی می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۱۵۷).

۶. کیفیت، تذکر و یادآوری

مسئله دیگری که در ارتباط با مطابقت ذهن و عین در باب علم و ادراک مطرح می‌گردد، تذکر و یادآوری است. این بحث با اینکه یکی از مسائل فلسفه و عرصه اختلاف حکماست، در عین حال یکی از مسائل شگفت‌انگیز و اسرارآمیز روانشناسی هم هست. زمانی که صورتی از ذهن محو می‌شود باید برای بخاطر آوردن مجدد آن خزانه یا مخزنی از امور مجرد وجود داشته باشد که این تصاویر در آنجا بایگانی شوند و هنگام استرجاع به آنها رجوع شود. حال سؤال این است که برای یادآوری مجدد صورت چگونه به این خزانه و یا مخزن می‌توان دسترسی پیدا کرد؟ و این خزانه و مخزن در کجای نفس و یا بدن قرار دارد؟ شیخ اشراق معتقد است که صور ادراکیه در عالم دیگری محفوظ و مخزون گشته است که نام آن عالم، عالم ذکر یا انوار اسپهبدی فلکی می‌باشد.

ایشان بیان می‌کنند که گاهی اتفاق می‌افتد که انسان برخی از مدرکات خود را به دست فراموشی می‌سپارد، در این هنگام بسیار کوشش می‌کند که آنچه را فراموش کرده دوباره به یاد آورد. بنابراین مخزن صور ادراکی نمی‌تواند قوا و نیروهای نفس باشد زیرا در این صورت، پنهان بودن آن صور از نفس که یک جوهر نورانی به شمار می‌رود به هیچ وجه قابل توجیه نمی‌باشد. چون صور ادراکی نسبت به نفس ناطقه عین ظهور و روشنائی است و آنچه موجب پنهان شدن می‌گردد چیزی جز خصوصیت ظلمانیست نیست، از این رو تذکر و یادآوری جدای از عالم ذکر نمی‌باشد و عالم ذکر نیز به سیطره انوار اسپهبد فلکی تفسیر می‌گردد (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲۰۷ و ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ۵۷۹-۵۷۷).

برخی از حکمای مشایی گفته‌اند که امر فراموش شده در حافظه می‌ماند و به علت منع مانع به یاد نمی‌آید ولی شیخ اشراق کلام آنها را مردود دانسته و بر این عقیده است که طالب امر فراموش شده نور مجرد است، و جسم و جسمانی نمی‌تواند طالب این امر باشد چرا که جسم و جسمانی قابلیت حجاب شدن میان امر فراموش شده و طالب آن را ندارد. بنابراین وقتی ثابت شد امر فراموش شده از عالم انوار اسپهبدیه فلکیه به سبب تقابلی که نور اسپهبد انسانی را با آن واقع می‌شود، فائز می‌گردد و مانع ادراک نفوس محفوظ در انفس، مشاغل حسیه و جسمانیه است لذا بعد از کاهش این امور عکس چیزی که در انوار اسپهبدیه فلکیه است بر نور اسپهبد انسانی می‌تابد چرا که مثل مجردات آینه‌ها هستند و مثل نفوس زنگار آینه می‌باشد و هنگامی که این زنگار صاف شود مانند آینه صاف و روشن عکس را نشان می‌دهد، بنابراین در صورت کاهش مشاغل حسی، نفس قادر به اخذ برخی امور و مفاهیم از عالم انوار اسپهبدیه فلکیه می‌گردد. به همین دلیل تا شخصی مشغول امر دیگری باشد نمی‌تواند آنچه را که فراموش کرده به یاد بیاورد (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲۰۸).

ملاصدرا نظر شیخ اشراق را مردود دانسته و بر این عقیده است که نفس دارای درجات و مراحل مختلف است و در هر عالمی از عوالم سه گانه حسی، خیالی و عقلی، احکام و خواص مخصوص به خود را دارد. ثانیاً نفوس از جهت شدت و ضعف متفاوتند. بنابراین اگر نفس تعالی پیدا کرده و قوی شده باشد می‌تواند در آن واحد با هر سه مقام ارتباط پیدا کند ولی اگر نفس تعالی پیدا نکرده و ضعیف باشد فقط می‌تواند با عالم حس و اندکی نیز با عالم خیال ارتباط برقرار کند اما نفوس متوسطه که شامل نفوس غیر از انبیاء و امامان می‌شود، شان عقلانی قابل توجهی دارند و می‌توانند توجه به عالم عقول پیدا کرده و بدان اتصال یابند که در این هنگام ارتباط نفس با عالم حس ضعیف شده و گویی قطع می‌شود و در این موقع نفس هم از تدبیر فارغ می‌شود، وقتی که ارتباط نفس با عقل فعال به خاطر اشتغال به تدبیر قطع شود شعاع کوچکی از این ارتباط باقی می‌ماند که به شکل ادراک خیالی ظهور می‌کند، که مرتبه ضعیفی از ادراک عقلانی است و قوت درک مجرد خالص را ندارد و فقط سایه‌ای از آن ادراک در او باقی می‌ماند که مصحح بازگشت دوباره و اتصال و ارتباط قبلی می‌باشد و این منوط به آن است که نفس ملکه استرجاع را داشته باشد و در اثر ادراکاتی که حاصل شده قوه خاص و استعداد خاص پیدا کند که بتواند مجدداً به آنچه یافته بود رجوع کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳۰۸). ملاصدرا معتقد است که خزانه ادراک عقلی، عقل فعال است، وی معقولات را به نفس نسبت می‌دهد یعنی نفس در مرحله عقلانی معقولات ثانی را درک می‌کند و هنگامی که معقولات محو می‌گردند نفس با عقل فعال ارتباط برقرار کرده، صور را مجدداً از آن دریافت می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳۰۹).

نتیجه و ارزیابی

نتایج تحلیل مفهوم «ادراک» در فلسفه اسلامی، به‌ویژه در اندیشه ملاصدرا، نشان‌دهنده تلاش گسترده‌ای برای درک رابطه پیچیده بین روح، عقل و وجود است. ملاصدرا با ارائه نظریات نوین در خصوص «اصالت وجود» و «درجه‌بندی وجود»، مفهوم ادراک را به‌عنوان فرآیندی پویا، تکاملی و فعال معرفی می‌کند. بر اساس این نظریات، ادراک تنها یک فرآیند دریافت ساده از واقعیت‌های بیرونی نیست، بلکه نوعی تعامل و ارتباط عمیق و مستمر میان ذهن و موجودات خارجی است. این فرآیند به‌طور مداوم در حال تحول است و در هر مرحله از ادراک، از ادراک حسی تا ادراک عقلانی، ارتباطات جدیدی بین ذهن و واقعیت برقرار می‌شود.

نظریه ملاصدرا در مورد «وحدت وجود» و «درجه‌بندی ادراک» این نکته را نیز مطرح می‌کند که ادراکات انسانی به‌طور مستقیم به وجود و ماهیت آن‌ها وابسته است و به‌طور همزمان می‌تواند شامل جنبه‌های مادی و غیرمادی از واقعیت باشد. در این راستا، ادراک از آن‌چه که در سطح حسی تجربه می‌شود، به‌طور تدریجی به دنیای عقلانی و حتی ماورایی منتقل می‌شود. این نگاه دینامیک و تحول‌یافته به ادراک، همچنین بر اساس مفهوم «وحدت وجود»، تأکید دارد که همه چیز، از جمله انسان و ادراکات او، در نهایت به یک حقیقت واحد باز می‌گردد.

همچنین، تحلیل‌های فلسفی در این زمینه به ما این فرصت را می‌دهند تا به‌طور عمیق‌تر با مسئله «وجود» و ارتباط آن با «ادراک» آشنا شویم. مفاهیمی چون تجرد و وابستگی ادراک به مراحل مختلف تکامل روح و عقل، موجب می‌شود تا ادراک را به‌عنوان یک فرآیند چند لایه و پیچیده ببینیم که تنها به مشاهده مستقیم اشیاء محدود نمی‌شود. از این‌رو، اندیشه‌های اسلامی در این زمینه نه تنها باعث روشن‌سازی مسائل فلسفی و معرفت‌شناسی می‌شوند، بلکه به ما کمک می‌کنند تا به فهم بهتری از جهان پیرامون خود، جایگاه انسان در این جهان و پیچیدگی‌های شناختی‌اش دست یابیم.

در نهایت، این تحلیل‌ها و دیدگاه‌های عمیق در مورد «ادراک» کمک می‌کند تا ما درک بهتری از انسان و پدیده‌های مختلف زندگی پیدا کنیم و مفهوم جدیدی از وجود و انسانیت در نزد خود بسازیم.

منابع

- ابن سینا. (۱۴۰۴). *التعلیقات مکتب الاعلام الاسلامی*، انتشارات بوستان کتاب.
- ابن سینا. (۱۳۸۱). *اشارات و تنبیهاات*، انتشارات بوستان کتاب.
- ابن سینا. (۱۳۵۳). *دانشنامه علایی*، انتشارات کتابفروشی دهخدا.
- ابن سینا. (۱۴۰۰). *رسائل ابن سینا*، انتشارات بیدار.
- ابن سینا. (۱۳۳۱). *رساله نفس*، انتشارات انجمن آثار ملی.
- ابن سینا. (۱۳۸۸). *الشفاء*، انتشارات امیر.
- جرجانی، میر سید شریف. (۱۳۷۷). *تعریفات*، انتشارات فرزاد.
- حیبی، احمد. (۱۳۵۰). *مراحل ادراک در فلسفه اسلامی*، مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی شیخ اشراق.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۶۳). *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، نشر فرهنگی رجاء.
- حسینی، مهرعلی. (۱۳۸۰). *ادراکات، دائرة المعارف تشیع*، انتشارات حکمت.
- دهقانی، محسن. (۱۳۸۸). *فروع حکمت (ترجمه و شرح نهایی الحکمه علامه طباطبایی)*، انتشارات بوستان کتاب.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۹۹). *حکمت اشراق*، انتشارات بوستان کتاب.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۴). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، انتشارات حکمت.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- علامه طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۲). *نهایة الحکمه*، موسسه النشر الاسلامی.
- علوی، سیدمحمد. (۱۳۸۰). *نفس*، مجموعه مقالات کنگره شیخ اشراق.
- فعالی، محمد تقی. (۱۳۷۶). *ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا*، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مشکوٰه‌الدینی، عبدالحسین. (۱۳۴۴). *تحقیق در حقیقت علم*، انتشارات دانشگاه تهران.

- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، انتشارات صدرا.
 ملاصدرا. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، داراحیاء التراث.
 ملاصدرا. (۱۳۸۲ الف). *الشواهد الربوبیه*، انتشارات بوستان کتاب.
 ملاصدرا. (۱۳۸۲ ب). *تعلیقات بر الهیات شفا*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 ملاصدرا. (۱۹۸۱). *تعلیقات بر حکمت اشراق*، انتشارات بیدار.
 همتی، همایون. (۱۳۶۲). *علم و ادراک*، امیر کبیر.

References

- Alavi, M. (2001). *The Soul*, Proceedings of the Congress of Shaykh al-Ishraq. (in Persian)
- Allameh Tabatabai, M. H. (1983). *Nihayat al-Hikma*. Islamic Publishing Institute. (in Persian)
- Dehghani, M. (2009). *Furugh-e Hikmat (Translation and Commentary on Nihayat al-Hikma by Allameh Tabatabai)*. Bustan-e Ketab Publications. (in Persian)
- Fa'ali, M. T. (1997). *Sensory Perception from Ibn Sina's Perspective*. Islamic Propagation Office. (in Persian)
- Habibi, A. (1971). *Stages of Perception in Islamic Philosophy*, Proceedings of the International Congress of Shaykh al-Ishraq. (in Persian)
- Hassanzadeh Amoli, H. (1984). *Nusus al-Hikam 'ala Fusus al-Hikam*. Raja' Cultural Publications. (in Persian)
- Hemmati, H. (1983). *Knowledge and Perception*. Amir Kabir Publications. (in Persian)
- Hosseini, M. (2001). *Perceptions, Shi 'a Encyclopedia*. Hikmat Publications. (in Persian)
- Ibn Sina. (1952). *Risalat al-Nafs*. National Heritage Society Publications. (in Persian)
- Ibn Sina. (1974). *Danishnama-yi 'Ala'i*. Dekhoda Bookstore Publications. (in Persian)
- Ibn Sina. (1979). *Rasa'il Ibn Sina*. Bidar Publications. (in Persian)
- Ibn Sina. (1983). *Al-Ta'liqat*. Maktab al-I'lam al-Islami, Bustan-e Ketab Publications. (in Persian)
- Ibn Sina. (2002). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*. Bustan-e Ketab Publications. (in Persian)
- Ibn Sina. (2009). *Al-Shifa'*. Amir Publications. (in Persian)
- Ibrahimi Dinani, Gholamhossein. (1985). *The Ray of Thought and Intuition in Suhrawardi's Philosophy*. Hikmat Publications. (in Persian)
- Jurjani, SH. (1998). *Al-Ta'rifat*. Farzan Publications. (in Persian)
- Meshkati al-Dini, A. (1965). *An Inquiry into the Reality of Knowledge*. University of Tehran Press. (in Persian)
- Motahhari, M. (2011). *The Principles of Philosophy and the Method of Realism*. Sadra Publications. (in Persian)
- Mulla Sadra. (1981). *Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-Arba'a*. Dar Ihya' al-Turath.
- Mulla Sadra. (1981). *Commentary on Hikmat al-Ishraq*. Bidar Publications. (in Persian)
- Mulla Sadra. (2003a). *Al-Shawahid al-Rububiyya*. Bustan-e Ketab Publications. (in Persian)

- Mulla Sadra. (2003b). *Commentary on the Theology of Al-Shifa'*. Sadra Islamic Philosophy Foundation. (in Persian)
- Suhrawardi, SH. (1978). *Hikmat al-Ishraq*. Bustan-e Ketab Publications. (in Persian)
- Suhrawardi, SH. (1993). *Majmu'a-yi Musannafat-i Shaykh al-Ishraq*. Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Persian)