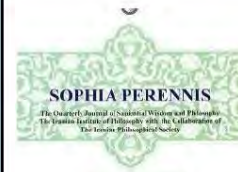




Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

## The Evolution of the Ontology of Perceptual states in the Islamic Philosophy Tradition

Faezeh Banikhazae<sup>1</sup> | Mahdi Saatchi<sup>2</sup>

Research Article



1. Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, Iranian Institute of Philosophy, Iran. (banikhazae94@yahoo.com)
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Shahid Motahari University, Iran (m.saatchi@motahari.ac.ir)

### ABSTRACT

Epistemological discussions in the tradition of Islamic philosophy have not been discussed separately to metaphysical discussions before the contemporary period. This point emphasizes the necessity of research and extraction of Islamic philosophers' opinions in epistemology and its relation to their ontological views. On this basis, the present study deals with the understanding of the evolution of the ontology of perceptual states in the philosophy of three major founder philosophers in Islamic philosophy tradition: Ibn Sina, Suhrawardi and Mulla Sadra. For this purpose, regarding the phenomenal analysis of perception in the framework of the metaphysical system of each philosopher, we have inferred his image of the perceiver and the basis of his epistemological system. Since in Islamic philosophy, epistemology is based on ontology, the evolution of the ontology of perceptual states takes place where the philosopher finds a fundamental disagreement in the foundations of perception and the characteristics of perception phenomenon with the views of the previous philosopher. Ibn Sina believes that there is a need for the congruity between perceiver and its object of perception. Suhrawardi by passing of essentialism and necessity of congruity between perceiver and its object of perception, puts forward the term of illuminated relation. Through his own innovative principles, Mulla Sadra has studied the concept of essentialism and congruity in the new way. In Ibn Sina's view, the Soul is as a mirror for the representation of perceptual states. For Suhrawardi, the soul is as an eye and observes the world directly. According to Mulla Sadra, the soul is as a creator and dedicated to the reconstruction of the outside world in the internal world.

**Keywords:** Perceptual States, Ontology of Perception, Ibn Sina, Suhrawardi, Mulla Sadra.

Received: 2025/12/13 - Received in revised form: 2026/02/02 - Accepted: 2026/02/17 - Published online: 2026/09/25

□ Banikhazae, Faezeh. Saatchi, Mahdi (2026). The Evolution of the Ontology of Perceptual states in the Islamic Philosophy Tradition, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 197-212.

<https://doi.org/10.22034/iw.2026.565942.1866>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





## Extended Abstract

### Introduction

The most common viewpoint - can be called standard reading of Islamic philosophy - is that perceptual phenomena are derived from matters outside of our essence and the result of our interaction from outside as well as the potentiality within our essence represents external things and reveals to us. This view is known with the metaphor of mirror, our soul or mind is as a mirror and the perceptual phenomena are images in it. In conventional education, the definition of theoretical knowledge as the form of object in mind is based on this theory. Now the question is, "is the metaphor of mirror mind and this explanation of the knowledge the only viewpoint of all Islamic philosophers and has it remained unchanged in the history of philosophical thoughts in the Islamic world?" According on current analysis in this paper, the answer is no.

We will explain that after Ibn Sina, Suhrawardi and Mulla Sadra, in some way, in accordance with their own philosophical foundations, some changes have caused in the explanation and limitation of the existential aspects of human perceptual states, and after the twofold theory of perceptions the theories of unity have been focused. Also based on these fundamental changes, it is impossible to attribute the metaphor of mirror mind into philosophers such as Suhrawardi and Mulla Sadra, and consequently to the whole Islamic philosophers.

In Ibn Sina's intellectual system, the human soul, as the main perceiver of perceptions, acts as a mirror which reflects the essences of external things according to its immaterial type and in the next stage, by abstraction of the primitive forms, the soul is represented and reflected such as concepts and universals which are extracted from the original ground. The similarity of this metaphor with the passive role of the soul is shown to be well represented in the representation of perceptions. It is clear that in the metaphor of mirror, there are two objects of perception. The first is the thing outside of the soul and the second is the essence of that thing in the mirror of the soul. So, the latter is in presence for the self directly and the former is perceived via the other one.

Suhrawardi, like previous peripatetic philosophers, holds the soul as perceiver of perceptual states. In his thought the beginning of the illumination system is the soul and its cognitive identity which he called it the light. The light is the source of lucidity and revealed the origin of the creation and the elucidation of other bodies and observation of other cognitive existences (the lights). This thesis, together with Suhrawardi's epistemological model, based on connection and direct relation with the worlds and the objects of perceptions, can lead to the conclusion that in his theory of knowledge, the soul is acting like an eye without any intermediary observing the objects in all universes. In fact, the lucidity and transparency in perception are important for Suhrawardi, therefore when perception is reduced to perceptual form and mental existence, its lucidity is lost. In this metaphor, the purpose of the eye is to have visual identity and direct and clear vision of sensory. So, there are not two kinds of objects for perception. There is only one- the external things. Based on this model, the distinction between mind and world is eliminated.

The main difference between Mulla Sadra and the previous philosophers, which emerges his innovative theory, is that the soul as a perceiver is not only a passive agent from the world but also an active one. Unlike other philosophical schools that do not believe in perceiver soul as a creator, Mulla Sadraian soul can create and have a causal relationship with his object of perception. This is the model of perceptual reality in his intellectual system. Based on this view, the perceiver soul



acts as a creator and creates internal world in accordance with external world. According to this theory we have also two objects of perception, an inner one which is created by the soul and the other in the external world.

#### Conclusion

In all three schools of Islamic philosophy, the epistemology is formed on the basis of ontology. In this tradition ontology is the base and the existence of perceptions is explained on the principles of ontology. In Ibn Sina's view, perception is based on "representation" and the mind is twofold, the realm of rational reasoning that represents the universals and essences and the material and sensory realm that represents the individuals and the attributes of the external objects. In Suhrawardi, perception is based on "vision"- there is no distinction between the perceiver and the objects of perception. The soul as an eye observes everything directly. For Mulla Sadra: the perception is based on "existential unity"; the soul is a hierarchy existence; it , as an active agent, creates its object of perception in the imagination level and connects with the above intellects in the intellectual level. In both of these levels it has an existential unity with the object of perception. So, there is three metaphors of perception in the Islamic philosophy tradition which each of them is based on a specific ground: the soul is as a mirror on the ground of representation in the philosophy of Ibn Sina, the soul is as an eye on the basis of vision in the philosophy of Suhrawardi and finally the soul is as a creator on the basis of existential unity in the philosophy of Mulla Sadra .

#### References

- Ibn Sīnā. (1984). *Al-Shifā'* (10 vols.). Maktabat Ayatollah al-'Uzma al-Mar'ashi al-Najafi. (Original work published 1027).
- Ibn Sīnā. (1998). *Al-Najāh* (S. Y. Yathrabi, Trans.). Fekr-e Rooz.
- Hosseini Shahroudi, S. M., & Salhashur Sefid-Sangi, Z. (2014). Suhrawardī and Mullā Sadrā on Presential Knowledge. *SADRĀ'I Wisdom*, \*2\*(2), 23–34.
- Qadiri, S. J., & Qadiri, S. R. (2021). An Inquiry into the Roots of Mulla Sadra's Principles in Body-and-Mind Union in Suhrawardī's Theory of Mind. *Islamic Wisdom*, \*8\*(3), 11–26.
- Razi, F. D. (2008). *Al-Mabāḥith al-mashriqīyah fī 'ilm al-ilāhiyāt wa-l-ṭabī'iyyāt* (2 vols.). Bidar. (Original work published 1210).
- Razavi, A. (2000). Ibn Sīnā and Suhrawardī's views on the quality of knowledge acquisition. *Islamic Studies*, (47-48), 297–310.
- Shīrāzī, S. M. (Mullā Ṣadrā). (2004). *Al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqlīyah al-arba'ah* (9 vols.). Sadra Islamic Philosophy Foundation. (Original work published 1628) .
- Suhrawardī, S. D. (2017). *Majmu'ah-ye mosannafāt-e Suhrawardī* (H. Corbin, Ed.). Iranian Institute of Philosophy. (Original work published 1191) .
- Zar'i, Z., & Shirzad, A. (2019). Analysis and study of the components of Suhrawardi's theory of knowledge with regard to Sadra's critiques. *SADRĀ'I Wisdom* \*8\*(1), 71–87.



وب سایت مجله

# دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شابای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

## تطور هستی‌شناسی حالات ادراکی در فلسفه اسلامی

مهدی ساعتچی<sup>۱</sup> | فائزه بنی خزائی<sup>۲</sup>

۱. استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (Saatchi.edu@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران (Banikhazae94@yahoo.com)

علمی - پژوهشی



### چکیده

مباحث معرفت‌شناسی در سنت فلسفه اسلامی پیش از دوره معاصر مجزا از مباحث مابعدالطبیعی مطرح نشده است و همین امر ضرورت پژوهش و استخراج آراء فیلسوفان اسلامی در مباحث معرفت‌شناسی و نسبت آن با آراء هستی‌شناختی ایشان را گوشزد می‌کند. بر این اساس پژوهش پیش‌رو با دغدغه‌ی فهم سیر تطور هستی‌شناسی حالات ادراکی در سنت فلسفه اسلامی، به بررسی ابعاد مختلف مسئله هستی‌مندی ادراکات و سیر تحول آن، در آراء سه فیلسوف مکتب‌ساز، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا می‌پردازد. بدین منظور با فرارگیری تحلیل پدیداری ادراک در چارچوب نظام متافیزیکی فیلسوف تصویر او از مدرک و مبنای نظام معرفتی‌اش استنباط می‌شود. از آنجا که در فلسفه اسلامی، معرفت‌شناسی مبتنی بر هستی‌شناسی است، تطور هستی‌شناسی حالات ادراکی، آنجا رخ می‌دهد که فیلسوف، اختلافی مبنایی در مبنای هستی‌مندی و شاخصه‌های پدیدار ادراک با آراء فیلسوف پیش از خود پیدا می‌کند و تحول در اصول و شاخصه‌ها منجر به تحول در تبیین فرایند ادراک و مدرک می‌شود. ابن‌سینا ذات‌گرا و قائل به ضرورت وحدت سنخی میان مدرک و مدرک است. سهروردی با عبور از ذات‌گرایی و ضرورت وحدت سنخی میان مدرک و مدرک، اضافه اشراقیه را مطرح می‌کند. ملاصدرا با مبنای نوین خود به خوانش تازه‌ای از ذات‌گرایی و وحدت سنخی می‌پردازد. نفس همواره مدرک است، اما تبیین‌های گوناگون می‌یابد؛ در نگاه سینوی، نفس به مثابه آینه‌ای برای تمثیل حالات ادراکی است؛ از منظر سهروردی، نفس همچون بصر است و هویتی چشم‌گونه دارد که به مشاهده عوالم می‌پردازد. منطبق با آراء صدرالمتهالین، نفس بازآفریننده‌ای است که به بازسازی جهان بیرون در جهان درون می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: حالات ادراکی، هستی‌شناسی ادراکات، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۲ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶

□ ساعتچی، مهدی؛ بنی خزائی، فائزه (۱۴۰۴) تطور هستی‌شناسی حالات ادراکی در فلسفه اسلامی، *جاویدان خرد*، ۴۷، (۱)، ۱۹۷-۲۱۲.

<https://doi.org/10.22034/iw.2026.565942.1866>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons attribution 4.0  
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





## مقدمه

اصل تحقق حالات ادراکی برای نوع انسان در فلسفه اسلامی امری مسلم و غیر قابل مناقشه است. تمام حکمای اسلامی در باب علم مباحثی را طرح می‌کنند، برای آن تعریف ارائه می‌دهند، تقسیمات و عوارضی برای علم و مشتقات آن قائلند که در اکثر این موارد شاهد اتفاق نظر و وحدت رای میان آنان هستیم، اما در تبیین کیفیت هستی‌مندی این حالات و پدیدارهای ادراکی، اختلاف نظر وجود دارد. رایج‌ترین دیدگاه - که می‌توان آن را خوانش رسمی منسوب به فلسفه اسلامی نامید - آن است که پدیدارهای ادراکی برگرفته از اموری بیرون از ذات ما و حاصل نحوه‌ای انفعال ما از خارج است و قوه‌ای درون ذات ما امور بیرونی را بازنمایی کرده و برای ما متمثل می‌سازد. این دیدگاه به نظریه‌ی آینه‌ای ذهن مشهور شده است و تعریف علم به «صورت حاصل از شیء در ذهن» در آموزش‌های متداول همچون منطق قدیم مبتنی بر همین نظریه است. اما آیا استعاره‌ی آینه‌ای ذهن و این تبیین از نحوه‌ی هستی علم، دیدگاه همه‌ی فیلسوفان مسلمان است و با وجود سیر تطور اندیشه‌های فلسفی در جهان اسلام ثابت مانده و دستخوش تحول نشده است؟

مدعای ما این است که پس از ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا هر کدام به نحوی متناسب با مبانی فلسفی خود در تبیین و تحدید گستره‌ی وجودی حالات ادراکی انسان تحولاتی ایجاد کرده و رفته رفته از تبیین دو ساحتی و کثرت‌گرایانه‌ی موطن ادراکات به دیدگاه‌های وحدت‌گرایانه معطوف شده‌اند. همچنین بر اساس این تحولات مبنایی، دیگر نمی‌توان استعاره‌ی آینه‌ای ذهن را به فیلسوفانی چون سهروردی و ملاصدرا - و در نتیجه به کل فیلسوفان اسلامی - نسبت داد.

در پژوهش پیش رو برآنیم تا قلمرو هستی‌شناختی حالات ادراکی را نزد هر یک از فیلسوفان مکتب‌ساز در سنت اسلامی مشخص کنیم؛ رویکرد تقلیل‌گرایانه یا تحویل‌گرایانه‌ی این فیلسوفان، فراروی از مادی‌گرایی در ساحت وجودی حالات ادراکی و گرایش به مجرد دانستن آن، تحول مرحله‌ای جایگاه وجودی حالات ادراکی و نحوه پدیداری آن در مدرک نیز از مواردی است که در این پژوهش به آن پرداخته خواهد شد. برای توضیح بیشتر باید گفت، نزد ابن‌سینا محور ادراک بر «تمثل» است و ذهن دو ساحتی است، ساحت تجردی عقلانی که بازنماینده‌ی کلیات، طبیعت و ذوات اشیاء است و ساحت مادی حسی و خیالی که بازنماینده‌ی جزئیات و عوارض اشیاء اکنون و گذشته است. در سهروردی محور ادراک بر «ابصار» است. دوگانه‌ی معلوم بالذات و بالعرض کنار گذاشته می‌شود و با رویکردی تقلیل‌گرایانه ساحت مادی ذهن به زمینه‌سازی برای اتصال به عوالم بیرونی همچون عالم مثال منفصل

در ادراک خیالی فروکاسته می‌شود و ساحت تجردی آن نیز مستقیماً و بدون واسطه تمثالات و مفاهیم، موجودات عوالم ظلمت (محسوسات) و نور (معقولات) را شهود می‌کند و از نظر ملاصدرا محور ادراک بر «اتحاد وجودی» است، ذهن امری ذومراتب است و ساحت مادی ذهن با حرکت جوهری به ساحت تجرد می‌رسد و ساحت تجردی مثال متصل موطن ادراکات حسی و خیالی است. و ادراک عقلی غیر مشوب به خیال از دسترس اکثر آدمیان خارج می‌شود، بر این اساس ذهن قابل گسترش است و همه مراتب آن در دسترس همگان نیست. چنانکه در ابن سینا نیز می‌توان چنین دیدگاهی را در خصوص قوه قدسی پیگیری کرد.

### پیشینه پژوهش

یافت قلمرو وجودی حالات ادراکی در هر یک از نظام‌های فلسفه اسلامی و تطور آن نیازمند تبیین تاثیر مبانی فلسفی مرتبط با این مسئله و طرح تحول این مبانی در اندیشه فیلسوف بعدی است که تا کنون از این منظر به آن نگریسته نشده و به طور جدی و مشخص ایضاح نشده است؛ اما پژوهش‌هایی در جهت تطبیق و بررسی آراء فیلسوفان اسلامی در باب معرفت‌شناسی شده است. بحث علم و مباحث پیرامون آن در جای جای آثار سهروردی به طور پراکنده مطرح شده که تبیین نظر نهایی وی را دشوار ساخته است که می‌توان این اقوال و آرای پراکنده را در دو جزء سنت زدایی و نظریه اشراقی بازسازی کرد. در جزء سنت زدایی به نقد مشائین بر علم به واسطه تعریف، ادراک حسی، مفاهیم اولی یا مقدم بر تجربه و در جزء دیگر به بررسی نظریه اشراقی او پرداخت. (زارعی و شیرزاد، ۱۳۹۸، ص. ۷۱-۸۷) تلاش‌هایی نیز در راستای تطبیق اندیشه‌ی فلاسفه گوناگون در این زمینه شده است که به رغم اختلافات ظاهری و تعلق به دو مکتب فکری متفاوت، ابن سینا و سهروردی در بن و بنیاد نظریه‌ای واحد در خصوص علم پیشنهاد می‌کنند و سوگیری مشایی ابن سینا و چشم‌انداز اشراقی سهروردی هر دو به یک نظام معرفت‌شناسی تعلق دارند و این در حالی است که زبان فلسفی آنان در نظام معرفتی‌شان با یکدیگر مغایر است. (رضوی، ۱۳۷۹، ص. ۲۹۷-۳۱۰) به طور کلی، در فلسفه اسلامی طرح مسئله علم حضوری به صراحت در آثار سهروردی یافت می‌شود و پس از او صدرالمتالهین آن را بسط داده است. سهروردی علم را به ظهور و نور تعریف کرده و ملاصدرا از این تعریف سود جسته است. هر چند ملاصدرا در مسئله ابصار با سهروردی مخالفت می‌کند، اما در مواردی همچون حصول مدرکات خیالی از او متأثر است. (حسینی شاهرودی و سلحشور، ۱۳۹۳، ص. ۲۳-۳۴) سهروردی در تبیین رابطه نفس و بدن، از فلسفه مشاء فاصله گرفته و گام‌های اولیه را در این راه فلسفی به خوبی برداشته، اما توفیق اتمام آن را پیدا نکرده است. هر چند سهروردی به عینیت و وحدت نفس و بدن صدراپی دست نیافت، اما زمینه‌هایی را براساس نظام نوری و



ارتباط حقیقی مراتب نور و حقیقت نوری نفس در اختیار صدرا گذاشت تا صدرا براساس آن، به قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» دست یابد. (قادری و قادری، ۱۴۰۰، ص. ۱۱-۲۶)

## روش پژوهش

روش و رویکردی که ما برای فهم تطور هستی‌شناسی حالات ادراکی در پژوهش حاضر پیش گرفته ایم آن است که ابتدا ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی که هریک از فیلسوفان از «ادراک» به مثابه یک پدیدار برشمرده‌اند را احصاء کرده‌ایم، سپس تحولات مبنایی هریک از فیلسوفان در هستی‌شناسی را بررسی کرده‌ایم، و در نهایت تحلیل نهایی فیلسوف از نحوه هستی ادراک را تصویر کرده‌ایم. در واقع نشان خواهیم داد که این تحول مرحله‌ای در مبانی هستی‌شناسی فیلسوفان، باعث تغییر نگاه به مدرک حالات ادراکی شده و تطور هستی‌شناسی ادراکات را رقم می‌زند. در ادامه استعاره‌های به دست آمده از نمای کلی تبیین هر فیلسوف از هستی‌مندی حالات ادراکی، منطبق بر مدل پدیداری ادراکات و تعریف ایشان از نفس مدرک بیان می‌شود و برای روشن شدن تطور مدنظر از هستی‌مندی حالات ادراکی، به تبعات آن نظریه پرداخته می‌شود؛ در نهایت نیز انتقادات و اشاراتی به خلل‌هایی که به نظر می‌رسد در این نظریات وجود دارد، اشاره خواهد شد.

### ۱. ابن سینا و مدرک به مثابه‌ی آینه

ابن سینا منطبق بر اصول وجودشناسی خود و با توجه به ویژگی‌هایی که در ادراکات، مشاهده کرده‌است، به سامان‌دهی و نظام‌پردازی چگونگی پدیدار شدن حالات ادراکی در انسان می‌پردازد؛ او نفس را در ادراک، منفعل و متأثر از خارج می‌داند و مدل معرفتی ارتسام‌صور برای ادراکات حسی و تقشیر از این ادراکات را مستلزم یافت و حصول سایر ادراکات خیالی، وهمی و عقلی بیان می‌کند.

به نظر می‌رسد اولین اصل وجودشناسی موثر در نحوه تبیین پدیداری حالات ادراکی برای ابن سینا، نگاه جوهر-عرضی به موجود ممکن و در نتیجه به کل عالم است؛ بر همین اساس است که ابن سینا در تبیین هستی‌شناسی ادراک، علم را عرضی برای نفس جوهری می‌داند و آن را به کیفیت نفسانی تعریف می‌کند و به طور کلی، این مسئله که تحول و تغییر برای شیخ‌الرئیس، صرفاً به نحو عرضی ممکن است و تحول در ذات راه ندارد، تحول مدرک از جهل به معرفت نیز همواره به شکل تحولات عرضی تبیین می‌شود. این اصل به همراه موثر دانستن علیت در ایجاد ادراکات حسی به این نحو که امر خارجی علت موجد تصویر ذهنی و ادراک از شیء مد نظر است و اگر چنین نباشد، مطابقت عین و ذهن از بین می‌رود؛ او را به سمت ذات‌گرایی سوق می‌دهد و باید گفت همین توجه به ذات‌گرایی است که مانع او

از پذیرش اتحاد مدرک و مدرک می‌شود.

ذات‌گرایی در آراء ابن‌سینا، هم جنبه هستی‌شناختی دارد که مطابق آن، وجود ذات برای اشیا ضروری است و از آنجا که معرفت‌شناسی ابن‌سینا منطبق بر هستی‌شناسی اوست، این امر سبب می‌شود تا ذات‌گرایی در معرفت‌شناسی او نیز اثر بگذارد. نمود ذات‌گرایی در معرفت‌شناسی چنین است که تمایز اشیا از یکدیگر و تمایز صفات ذاتی شیء از صفات عرضی آن را مشخص می‌کند. بر همین اساس، ابن‌سینا به تاسی از ارسطو، هدف از تعریف را شناخت ذات شیء می‌داند و تعریف حقیقی را حد می‌نامد که در آن تمام ذاتیات شیء متشکل از جنس و فصل بیان می‌شود و اگر نتوان تمام ذاتیات شیء را بیان کرد باید از تعریفی متشکل از ذاتیات و عرضیات استفاده کرد که آن را رسم می‌نامد. او همه کلیات را به دو دسته ذاتی و عرضی تقسیم می‌کند و معتقد است امری ذاتی است که می‌تواند قوام‌بخش شیء باشد و شیء در ذاتش به آن متصف گردد؛ مانند حرارت برای آتش، اما عرضی نقشی در قوام ماهیت شیء ندارد و شیء بعد از قوام ذاتش بدان متصف می‌گردد؛ مانند سیاهی و سفیدی برای انسان، هر چند ممکن است برخی امور عرضی، ثبوت و دوام داشته و هیچ‌گاه از معروض خود جدا نشوند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ص. ۹) از نظر او، جواهر و اعراض به یک‌گونه از تعریف برخوردار نمی‌شوند و جواهر به طور اولی و حقیقی تعریف دارند؛ اما اعراض همانطور که وجودشان به جواهر وابسته است، در تعریف نیز به جواهر وابسته‌اند. (همو، ۱۴۰۴، ج ۳، ص. ۲۴۳-۲۴۴) تعهد ابن‌سینا به ذات‌گرایی در معرفت‌شناسی، امکان ارائه شناخت از بسیاری امور را سلب می‌کند؛ واقعیت این است که دست‌یابی به فصول همه اشیا، امری غیرممکن است؛ انتقادی که بعدها سهروردی به مدل معرفتی ابن‌سینا وارد می‌سازد.

از دیگر آثار و تبعات کلی‌ای که بر سراسر نظام معرفتی ابن‌سینا حاکم است، برقراری وحدت‌سنخی میان مدرک و ادراکات می‌باشد. او با التفات به مسئله وجود ذهنی مدرک که مطابق وجود خارجی آن است، به این نکته اذعان دارد که تفاوت وجود خارجی و ذهنی امری در همین سنخیت وجود ذهنی با نفس خلاصه می‌شود؛ در توضیح این مهم باید گفت وجود خارجی شیء همراه با آثار و عوارض خارجی است اما وجود ذهنی فاقد این اثرات است و این مسئله را می‌توان علت وحدت‌سنخی وجود ذهنی شیء با مدرک یا همان نفس دانست. با باور به همین وحدت‌سنخی است که نفس مجرد می‌تواند ادراکات مجرد را از عقل فعال مجرد دریافت نماید. یکی از دلایل مجرد نفس، اثبات مجرد مدرکات آن است که مطابق آن، انسان، توانایی ادراک امور کلی؛ مانند مفهوم انسان، حیوان و... را دارد؛ مفاهیم کلی، مفاهیمی هستند که نه دارای جرم و ماده‌اند و نه عوارض و اوصاف مادی دارند. مجرد ادراک عقلی به نحو شهودی و حضوری، ثابت می‌شود و بعد از اثبات مجرد



ادراک، تجرد مدرک (نفس) نیز ثابت می‌شود؛ زیرا مطابق نگاه سینوی که قیام ادراکات بر مدرک به نحو حلولی و ارتسامی است؛ صورت‌ها و مفاهیم ادراکی عارض بر نفس‌اند و حلول در آن دارند، می‌توان نتیجه گرفت عارض و حال مجرد، معروض و محل مجرد می‌طلبند و این امر به عنوان یک اصل که مدرک با جایگاه ادراکی خودش، وحدت سنخی داشته‌باشد، در معرفت‌شناسی سینوی حائز اهمیت و مبرهن است. (رازی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۳۶۴)

در نهایت با توجه به تمام نکاتی که مطرح شد، به نظر می‌رسد در منظومه فکری سینوی، نفس ناطقه‌ی انسانی به عنوان مدرک اصلی ادراکات به مثابه آینه‌ای عمل می‌کند که منعکس‌کننده ذات، صور و ماهیات امور خارجی متناسب با سنخ تجردی خود است و در مرحله‌ی بعد با تجرید صور اولیه، ابعاد عمیق‌تر، همچون مفاهیم و کلیات را که از متن همان ماهیات اولیه استخراج شده‌است را بازنمایی و منعکس می‌کند. مشابهت این استعاره با نقش انفعالی نفس در بازنمایی مدرکات به خوبی نشان داده می‌شود و پر واضح است که در استعاره آینه‌ای بودن نفس، مدرک بالذات همان ذات منعکس شده در آینه‌ی نفس که به نحو حضوری و بی‌واسطه موجود یافت می‌شود و مدرک بالعرض، ذات خارجی امر منعکس شونده است که به واسطه حضور صورتش در نفس، معلوم واقع می‌شود. بر همین اساس غایت دانش و کمال انسان نزد ابن‌سینا، انتقاش ذوات اشیاء در نفس آدمی و در نتیجه صیروت انسان به عالمی عقلی مضاهمی عالم عینی خواهد بود. و این غایت هر چند در فلسفه ملاصدرا نیز مطرح می‌شود اما معنایی متفاوت می‌یابد.

## ۲. سهروردی و مدرک به مثابه‌ی بصر

تبیین سهروردی از هستی‌شناسی حالات ادراکی، کاملاً متعارض با ذات‌گرایی است و همین امر، سرآغاز اختلاف او با مشائین و بیان انتقاداتی ناظر به همین مسئله است؛ به عبارت دیگر بخشی از تطور هستی‌شناسی حالات ادراکی با آغاز انتقادات سهروردی به دیدگاه‌های معرفتی مشائنی رخ می‌دهد و در پی آن مدل هستی‌شناسی معرفتی مختص به خودش را بیان می‌کند. او ذات‌گرایی را یکی از خطاهای مهم در حکمت مشاء می‌داند و با نقد آن می‌کوشد تا هم هندسه معرفتی مشاییان را به چالش بکشد و هم ستون‌های اندیشه فلسفی خود را استوار نماید. او صراحتاً آنچه را که فیلسوفان مشایی در نظریه حد تام به عنوان معتبرترین وجه شناخت و تعریف اشیا ذکر کرده‌اند، غیرقابل دسترس می‌داند و دستیابی به فصل به عنوان آن امر ذاتی که در واقع بنیان اندیشه ذات‌گرایی است را غیرممکن می‌پندارد و معتقد است به هیچ وجه نمی‌توان به ذاتیات اشیا رسید. سهروردی دو دلیل برای ابطال آنچه مشائین

در باب شناخت امور از طریق حدتام بیان می‌کنند، اقامه می‌کند.

مطابق استدلال نخست، سهروردی معتقد است فصل که رکن اصلی تعریف در فیلسوفان مشایی است اگر هیچ جنبه محسوس در عالم خارج نداشته باشد و جای دیگری هم قابل دسترس نباشد و خودش از طریق اوصاف دیگری هم قابل تعریف نباشد، یک فرض غیرممکن است و ما به چنین چیزی هم نمی‌توانیم دسترسی پیدا کنیم. سهروردی، حیوان ناطق در تعریف انسان را از فیلسوفان مشایی را به عنوان مثال نقل می‌کند؛ آن‌ها، این تعریف را تعریف حقیقی و کامل می‌دانند؛ به این عبارت که حیوان جنس و نطق فصل حقیقی برای انسان است و این تعریف، تعریف به حد تام است. سهروردی به همین تعریف اشاره می‌کند و آن را به چالش می‌کشد و معتقد است که این نطق برای خود فیلسوفان مشایی نیز مبهم است. به نظر سهروردی، اشتباه فیلسوفان مشایی در تعریف این است که آن‌ها از فهم عرفی فاصله گرفته‌اند و حتی به وضع لغت نیز توجه‌ای نکرده‌اند؛ اگر بخواهیم خفاش را تعریف کنیم یا اسب و سیاهی را معرفی کنیم ابتدا باید به سنت واضعان لغت برویم و ثانیاً به دنبال فهم عرفی باشیم و این هر دو برای سهروردی معتبر است؛ البته ذکر این نکته مهم است که از نظر او، اعتبار این دو امر از حیث اعتبار نخستین مواجهه است، نه اینکه عرف بما هو عرف معتبر باشد. در واقع، عرف برای سهروردی شاهد راستی مدعای اوست و برهان و اصل مقبول او نیست. او معتقد است برای رسیدن به حد تام آن‌گونه که فیلسوفان مشایی تصور کرده‌اند ما نیاز داریم ذاتیات همه اشیا را در اختیار داشته باشیم تا بتوانیم بگوییم که این فصل به عنوان ذاتی اختصاصی در این هست و در آن نیست؛ در واقع، پیش فرض چنین ادعایی این است که ما از ذاتیات تمام اشیا مطلع باشیم، در حالی که چنین امری، نه ممکن و نه مطلوب است. بنابراین مطابق دیدگاه سهروردی باید تعریف‌های مفهومی که از ویژگی‌های اختصاصی اشیا ساخته شده است جایگزین تعریف‌های ماهوی شود. بر این اساس سهروردی می‌پذیرد که اساساً شناخت جهان خارج مبتنی بر ذاتیات نیست؛ بلکه مبتنی بر تشخیص خارجی امور است. (سهروردی،

۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۱۹-۲۰)

سهروردی در استدلال دوم، وارد مسئله مطابقت می‌شود و به خلط ذهن و عین در معرفت‌شناسی سینوی اشاره می‌کند؛ او بحث خود را از دلالت‌ها آغاز می‌کند و برخلاف الگوی سینوی حرکت می‌کند. ابن سینا بر اساس مبانی فلسفی خود معتقد است که ما یکی از اقسام دلالت را دلالت مطابقی می‌نامیم؛ اگر ما از برف سخن می‌گوییم، منظور ما همان واقعیت خارجی سفید سرد برف است که لفظ برف منطبق بر آن است. نظریه انطباق، محور اندیشه ابن‌سیناست که به واسطه آن صدق مفهوم ذهنی با خارج تضمین می‌شود. سهروردی، مخالف نظریه انطباق است؛ زیرا آنچه در فلسفه مشاء ماده



قضیه نامیده می‌شود و ضابطه صدق قضیه است و دلالت بر انطباق محتوای گزاره با جهان خارج می‌کند، از نظر سهروردی، امری اعتباری و صرفاً ساخته ذهن است؛ بنابراین وقتی ماده قضیه را اعتباری بدانند، منطقی است که نظریه هم نظریه مطلوبی نیست. در بحث ادراکات حسی هم سهروردی، مشابه همین نقد مطرح می‌کند و معتقد است در رویت جهان خارج، فیلسوفان مشایی دچار ذهن‌گرایی شدند. به نظر می‌رسد از دید سهروردی به جای نظریه انطباق که نظریه مطلوب فیلسوفان مشایی است باید نظریه اضافه اشراقیه را مطرح کرد و با تأکید بر ادراک بر مبنای تشخیص به تبیین هستی‌شناسی ادراکات پرداخت. (همان، ج. ۲، ص. ۲۱)

سهروردی در نهایت، با بیان انتقادات فوق از ذات‌گرایی عدول می‌کند؛ چراکه ذات‌گرایی ما را حواله می‌دهد به امری که اساساً شاهد متقنی بر وجودش نداریم. ذات‌گرایی نمی‌تواند قسمت‌هایی از علم را توضیح دهد که شخص فاقد تجربه است. زمانی می‌توان از مدل ذات‌گرایی استفاده کرد که از قبل، شخص مواجه مستقیم با واقعیت را داشته باشد اما اگر مواجهه مستقیم نداشته باشد، نمی‌تواند ادراک کند. در واقع سهروردی بین شناخت و حکایت از شناخت تفکیک قائل است. آنچه مشائیان تحت عنوان رسم و حد مطرح می‌کنند، تبیین حکایت از شناخت‌هاست نه خود شناخت؛ وقتی حد را به کسی که تجربه نکرده، ارائه می‌کنیم؛ این حد او را به شناخت نمی‌رساند؛ پس این حدود و رسوم خود شناخت نیست و شناخت در جای دیگری اتفاق می‌افتد.

سهروردی مسئله ضرورت وحدت سنخی بین مدرک و مدرک را که در مشاء به عنوان یک اصل خدشه‌ناپذیر مطرح بود؛ نیز زیر سوال می‌برد. او این اصل را هم نشأت گرفته از خلط بین ذهن و عین در مشا می‌داند و ضرورت آن را با تأکید بر اینکه علم باید متشخص باشد، نفی می‌کند و اذعان می‌دارد که لزوم وحدت سنخی میان مدرک و ادراکاتش صرفاً امکان دست‌یابی به امور کلی را ممکن می‌سازد؛ در حالی که ادراک و معرفت زمانی حاصل می‌شود که امر مشخص و جزئی مورد ادراک قرار گیرد.

سهروردی بعد از بررسی مدل معرفت سینوی و خدشه وارد ساختن به آثار و تبعات آن، از این نظریه عدول می‌کند و نظام معرفتی خودش را با محوریت نفس نورانی با اتصال به عوالم مختلف تبیین می‌کند.

شیخ اشراق، مطابق با اصول حاکمه بر نظام نوری، مدل معرفت‌شناسانه خود را ارائه می‌دهد که در این مدل معرفتی نفس با بهره‌گیری از اشراقاتش به شهود بی‌واسطه می‌پردازد و این امر خود موبد نفی ضرورت و لزوم وحدت سنخی مدرک و مدرک در فلسفه اشراقی است؛ چرا که نفس نوری در بخشی از

ادراکش به مشاهده مستقیم جواهر غاسقه و ظلمانی می‌پردازد و همون مشاهده مستقیم و بدون وساطت امری دیگر مثل صورت شیء خارجی، تعهد و پایبندی سهروردی به تشخیص را نشان می‌دهد؛ چراکه بر منطق اشراقی، صرفا مشاهده مستقیم است که تشخیص مدرک حفظ می‌شود و صورت ذهنی مطرح در مشاء ادراک را به نحو کلی، قابل انطباق بر کثیرین و غیر متشخص مطرح می‌کند و در واقع می‌توان گفت از نظر سهروردی بر اساس منطق سینوی، ادراکی حاصل نمی‌شود.

نکته بدیع و حائز اهمیتی که سهروردی آن را بنیان می‌گذارد و بعدها ملاصدرا نیز از آن استفاده می‌کند، مبحث اضافه اشراقی است که نوعی علیت در معرفت‌شناسی را بیان می‌کند. مدرک نوری با حضور در موطن مدرک به ادراک آن بدون واسطه می‌پردازد و در عالم ماده نیز با اشراق خود، سبب می‌شود تا مدرک خارجی، قابل ادراک واقع شود. اضافه اشراقی بیان‌گر نوعی فاعلیت در مدرک است و با اشراق خود هویت ادراکی به مدرک خارجی می‌دهد. (همان، ج. ۱، ص. ۴۸۹)

در نهایت باید گفت شیخ اشراق نیز همچون مشائیان، نفس را مدرک حالات ادراکی می‌داند و اساسا نقطه‌ی آغاز نظام نوری در اندیشه او، نفس و هویت نوری آن است. او نفس را سراسر خودآشکارگی و به موجب نورانیتش منشا پیدایش و آشکارشدن سایر برازخ و مشاهده‌بی واسطه سایر انوار می‌داند. این مسئله همراه با مدل معرفت‌شناسی سهروردی مبتنی بر اتصال و ارتباط مستقیم با عوالم و مدرکات که در فصول گذشته به نحو مبسوط توضیح داده‌شد، می‌توان این نتیجه را در پی داشته‌باشد که در نظام معرفت‌شناسی او، نفس مدرک همچون بصر عمل می‌کند و از دریچه‌های گوناگون و متناسب با ادراک ناظر به هر عالم به صورت مستقیم و بدون هیچ واسطه‌ای به نظاره مدرک مدنظر در همان عالم می‌پردازد. در واقع، آشکارگی و وضوح برای سهروردی حائز اهمیت است و هنگامی که ادراک به صورت وجود ذهنی تقلیل داده می‌شود، آشکارگی آن از بین می‌رود. در این استعاره مقصود از بصر، داشتن هویت چشمی و بینندگی مستقیم و مشخصا شهود بی‌واسطه مدرکات توسط نفس نوری مدنظر است؛ در این صورت دوگانه‌ی معلوم بالذات و بالعرض از منظومه فکری سهروردی حذف و ادراک حضور در جهان تعریف می‌شود و فاصله‌ای بین ذهن و عین باقی نمی‌ماند.

اگرچه سهروردی نظریه‌ای بسیار بدیع و متفاوت با سنت رایج ماقبل از خود در فلسفه اسلامی ایجاد می‌کند و به نظر می‌رسد مطابق دیدگاه او، انعطاف بیشتری در حوزه معرفت‌شناسی وجود دارد؛ با این حال تبیین او از هستی‌شناسی حالات ادراکی بدون خلل و نقد نیست. یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل پیش‌رو در نظام معرفتی سهروردی، مسئله ادراکات عقلی است؛ سهروردی تبیین دقیقی از کیفیت ادراکات عقلی و پدیداری آن‌ها ارائه نمی‌دهد و به نظر می‌رسد ادراک کلی را که در مرتبه عقلانی می‌توان



به آن دست یافت را به کلی نادیده می‌گیرد و آن از منظومه ادراکی را حذف می‌کند و بحث حمل و تصدیق را نوعی گزارش پساشناختی از ادراک می‌داند که گویی همانند یک سیستم عامل در نفس عمل می‌کند و مرتبه‌ای از ادراک نیست. با بررسی آثار سهروردی و تحقیق در آن‌ها به نتیجه‌ای مشخص در مورد شهود عقلی در سهروردی نمی‌رسیم و این نقص به تبیین هستی‌شناسی معرفتی او وارد است.

### ۳. ملاصدرا و مدرک به مثابه‌ی بازآفریننده

صدرالمتالهین برای تبیین هستی‌شناسی معرفتی خود به آراء هر دو فیلسوف پیشین، نظر دارد و مقدمات نظریه‌ی او را می‌توان در آراء ابن‌سینا و سهروردی مشاهده کرد که البته تمام این مقدمات را بر اساس مبانی و اصول خودش سامان می‌دهد؛ برای مثال صدرا در ذات‌گرایی مشابه ابن‌سینا عمل می‌کند و برخلاف سهروردی، اشیا را فقط پدیدار به معنای اعراض مشهود نمی‌داند اما ذات‌گرایی را مبتنی بر حرکت جوهری مطرح می‌کند که بر اساس آن، هر امری واجد ذاتی است؛ اما ذاتی که متحول و پویاست و ثبات ندارد. در رعایت اصل وحدت‌سنخی میان مدرک و مدرک نیز بر اساس الگوی مشائی سخن می‌گوید؛ اما نه به این شکل که صورتی در جزء مادی قرار بگیرد یا جاری از عقل فعال باشد؛ بلکه بر اثر فعل نفس، صورت ادراکی مجرد در مدرک مجرد انشاء می‌شود و این انشاء و فاعلیت نفس در ملاصدرا مستلزم نوعی رابطه‌ی علی و معلولی بین مدرک و ادراک است که به نظر می‌رسد آن را از نظریه اضافه اشراقی سهروردی الهام گرفته است؛ اگرچه صدرا نظریه اضافه اشراقی سهروردی را بر مبنای اصالت وجود و نفی مجعولیت ماهیت، مورد انتقاد قرار می‌دهد و آن را مردود اعلام می‌کند، با این حال در هر دو نظریه اضافه اشراقی و منشی بودن نفس صدراپی، وجه علی و فاعلی مشهود است.

هویت ادراکی در ملاصدرا بر دو پایه‌ی تجرد ادراک و مدرک و اتحاد مدرک و ادراک استوار است و این دو امر باید در تمام مراحل ادراکی صادق باشند و این امر تا بدان جا برای ملاصدرا مهم است که علم و ادراک را به حضور مجرد نزد مجرد تعریف می‌کند؛ تعریفی که بر همه‌ی مراتب ادراک مشائی منطبق نمی‌گردد. به همین علت ملاصدرا نظریه اضافه اشراقی را آن‌گونه که در فلسفه‌ی سهروردی مطرح شده است، نمی‌پذیرد؛ چراکه مطابق این نظریه، مدرک در ادراک محسوسات امری مادی است و وحدت‌سنخی بین مدرک و مدرک رعایت نشده است و قابلیت اتحاد با نفس نیز در این ادراکات از بین رفته است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۸، ص. ۱۷۹-۱۸۱)

اصلی‌ترین تفاوت مدل ادراکی صدرا با سایر فلاسفه که نظریه بدیع او را پدید می‌آورد، این عامل است که نفس به عنوان مدرک حالات ادراکی از منظر او، فاعلیت دارد. برخلاف سایر مکاتب فلسفی

که برای نفس، شان ایجاد قائل نیستند، نفس صدراایی می‌تواند خلق کند و رابطه علی با مدرک خود داشته‌باشد و اعتقاد به همین امر، اساس مدل هستی‌مندی ادراکات در منظومه فکری او قرار می‌گیرد. نفس منشی در برخورد با مدرک خارجی و معلوم بالعرض، مستعد ایجاد و پدیداری حالات ادراکی متناسب با آن مدرک می‌شود و به انشاء همان مدرک در ذات خود می‌پردازد؛ این خلق و ایجاد ابتدایی و ابداعی نیست بلکه نوعی بازآفرینی از مدرک خارجی است. بر این اساس نفس مدرک به مثابه بازآفریننده در فلسفه صدراایی عمل می‌کند و جهانی دورنی را منطبق بر جهانی بیرونی ایجاد می‌کند. طبیعتاً منطبق بر این نظریه معلوم بالذات، ادراک ایجادشده توسط نفس است و مدرک خارجی، معلوم بالعرض قرار می‌گیرد.

با وجود اینکه نظریه ابداعی صدرا در مورد فاعلیت مدرک و نحوه تبیین پدیداری حالات ادراکی بر اساس انشاء نفس از مقبولیت بالایی میان اهالی فلسفه برخوردار است، اما به نظر می‌رسد منطبق بر نظریه تفسیر سینوی بناشده و تفاوت چندانی بین این دو نظریه نباشد و عملکرد نفس نیز از حیث فعل و انفعال یکی باشد. در باب عملکرد نفس در این دو نظریه باید گفت، مطابق نظریه تفسیر، نفس با تجرید ادراک حسی به سایر ادراکات تجردی دست می‌یابد و چون نفس به فرایند چگونگی و کیفیت تفسیر، آگاهی ندارد، حکم به انفعالش در این عملکرد داده می‌شود؛ این در حالی است که، بر اساس نظریه انشاء صدراایی نیز نفس، آگاهی به فرایند چگونگی و کیفیت انشاء ادراکات ندارد؛ اما نقش فعالانه‌ای برایش در نظر گرفته می‌شود. اگر در نظریه انشاء با وجود عدم الثمات مدرک به چگونگی ایجاد و انشاء ادراکات، نفس دارای فعالیت به شمار می‌آید و همین انشاء غیرالثماتی و ناآگاهانه، فعل اوست، پس تجرید ادراکات توسط مدرک، در نظریه تفسیر نیز بر همین اساس باید فعل نفس به حساب آید و نفس را فعال و نه منفعلانه در معرفت‌شناسی سینوی معرفی کند. در باب کیفیت پدیداری ادراکات هم باید گفت، ابن‌سینا تلاش می‌کند تا نحوه ایجاد ادراکات را با تبیین تفسیر و تجرید از ماده و عوارض مادی روشن سازد؛ در حالی که صدرا فقط بر ابهام امر می‌افزاید و صرفاً به نتیجه نهایی آنچه پدید می‌آید با عنوان انشاء یاد می‌کند. چه بسا انشاء ادراکات توسط نفس در پی فرایند تفسیر حاصل شود.

### نتیجه‌گیری

می‌توان به این نکته بدیهی تصریح کرد که به طور کلی در هر سه مکتب فلسفه اسلامی، معرفت‌شناسی مبتنی بر هستی‌شناسی شکل می‌گیرد. اصالت با وجود شناسی است و هستی‌مندی ادراکات نیز بر اساس اصول وجودشناسی تبیین می‌گردد. هر رأی و اندیشه‌ای در فلسفه اسلامی ناظر به مدرک و فرایند ادراکی آن، به نوعی از اندیشه پیشین خود تبعیت می‌کند؛ به این شکل که فیلسوف، قسمتی از نظریه



قبل از خود را می‌پذیرد و بخشی از آن را تکمیل کرده یا تغییر می‌دهد و هیچ‌گاه به طور کامل نظریه ماقبل از اندیشه فیلسوف بعدی حذف نمی‌شود و این امر موجب می‌شود تا با صراحت بیان داشت که سیر مرحله‌ای یا همان تطور در باب هستی‌مندی ادراکات در فلسفه اسلامی از سنخ فراروی است که با مرور مبانی وجودشناسی تاثیرگذار در معرفت‌شناسی هر فیلسوف و انتقاد و تحول آن‌ها در آراء فیلسوفان بعدی قابل مشاهده است.

به طور کلی هستی‌مندی ادراکات سیری از مادی-تجردی به مجرد بحث طی کرده است و هر چه در نظرات ابتدایی فلسفه اسلامی یعنی آراء بوعلی، نفس برای یافت و ادراک به خارج از ذات خود و عالم ماده وابستگی داشته است، این وابستگی در ادامه مسیر فلسفه اسلامی کم‌رنگ‌تر و به مواجهه مستقیم بر اساس آراء سهروردی تغییر می‌کند و در نهایت، منطبق بر نظرات صدرا، ارتباط نفس با خارج از ذات خود، صرفاً جنبه اعدادی داشته و ادراکات در اثر خلق مدرک و از سنخ تجردی او پدید می‌آیند.

در باب مدرک نیز باید بیان داشت، همواره در فلسفه اسلامی، نفس به عنوان مدرک حالات ادراکی ثابت و مقبول همه فلاسفه بوده اما در هر یک از این مکاتب فلسفی، نفس مدرک منطبق بر اصول ذکر شده، دارای مراتب و مناظر گوناگونی می‌باشد؛ در فلسفه سینوی، مدرک، نفس ناطقه‌ی جوهری‌ای است که مانند آینه عمل می‌کند و در آن تمثال اشیاء و امور رخ می‌دهد، از منظر سهروردی، مدرک نور اسفهبندی است که به مثابه بصری عمل می‌کند که در حال مشاهده عالم است و ملاصدرا، نفس مجرد را منشئی می‌داند که عالم را در خود بازآفرینی می‌کند. نفس در فلسفه سینوی مدرکی منفعل است که فرایند انطباق حالات ادراکی در آن رخ می‌دهد و تفاوت ادراکاتش به تمایز در میزان و درجه تجرید از ادراک اولیه باز می‌گردد؛ در فلسفه اشراقی مدرکی است که همواره در حال مواجهه با عالم است در اثر ارتباط و اتصال با عوالم مختلف به ادراک و مشاهده مدرکات می‌پردازد و در اثر رفع حجب و مراتب ارتباطی گوناگون با عوالم مختلف به ادراکات متمایز دست می‌یابد و در فلسفه صدرایی، نفس، مدرکی فعال معرفی می‌شود که به ایجاد و انشاء حالات ادراکی در ذات خود می‌پردازد و به خاطر ارتباط با معادات گوناگون، ادراکات متفاوتی نیز پدید می‌آورد.



## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق. الشفاء، ده جلدی، قم، مکتب آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۷. النجاه، ترجمه: سید یحیی یشربی، تهران، فکر روز.
- رازی، فخرالدین، ۱۳۸۷. المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات، دوجلدی، قم، بیدار.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۹۶، مجموعه مصنفات، تحقیق: هانری کرین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۳. الحکمه المتعالیه العقلیه فی الاسفار اربعه، ۹ جلدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- رضوی، امین، ۱۳۷۹، نظر ابن سینا و سهروردی درباره کیفیت اکتساب علم، مطالعات اسلامی، بهار و تابستان، شماره ۴۷ و ۴۸.
- زارعی، زهره، شیرزاد، ۱۳۹۸، امیر، تحلیل و بررسی اجزای نظریه سهروردی درباره علم با ملاحظه نقدهای صدرایی، حکمت صدرایی، پاییز و زمستان، شماره ۱.
- قادری، سیدجعفر، ۱۴۰۰، قادری، سید رضی، ریشه‌یابی مبانی نظریه ملاصدرا در اتحاد نفس و بدن در علم النفس سهروردی، حکمت اسلامی، پاییز، شماره ۳.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی، ۱۳۹۳، سلحشور سفیدسنگی، زهره، علم حضوری از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا، حکمت صدرایی، بهار و تابستان.