

Islamic Knowledge and Insight

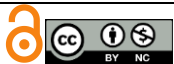
The Position of the Divisions of Intellectual Perception in Mulla Sadra's Philosophical System and Its Relation to Other Forms of Perception

1. Mohammad Reza Karami: Department of Theology, ST.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran
2. Abdolhossein Movahedi*: Department of Theology, ST.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Email: movahedi01@yahoo.com)
3. Mohammad Safehian: Department of Theology, ST.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran
4. Saeed Mansouri: Department of Theology, ST.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

Abstract

Perception, or apprehension, in philosophy is one of the significant epistemological issues and the most important step in understanding the self and existence, playing a fundamental role in recognizing the nature of the relationship between human beings and the universe. This subject has received attention among the views of many philosophers of both the East and the West, including Iranian philosophers and especially those of the Islamic era. Philosophers, in their works, have transmitted the opinions of their predecessors, subjecting them to critique, acceptance, or rejection. Comparative philosophy is not merely the study of the views of philosophers on one or more philosophical topics or among various philosophical schools. In most of these writings, the process leads to examining and explaining the similarities, differences, commonalities, and distinctions of the subject under discussion. One of the important philosophical topics that holds significance in comparative philosophy is the issue of cognition. In line with the purpose of this research, the position of the divisions of intellectual perception in Mulla Sadra's philosophical system and its relation to other forms of perception is explained. The results of the study indicate that Mulla Sadra does not consider the intellect sufficient for attaining all sciences and truths, as the human intellect has specific limits that should not be exceeded; however, in terms of accepting truths, it is unlimited with respect to other sources and means. Therefore, Mulla Sadra affirms intuitive knowledge. The intellect, due to being confined within the bounds of concepts, is incapable of perceiving many truths. Mulla Sadra considers the true path to knowledge of the realities of things to be through the way of intellectual unveiling and intuition, beyond mere rational reasoning. In this regard, Mulla Sadra's view is comparable to Kant's statement that we do not have access to the essence of things through reason, and noumena do not appear to us to be known.

Keywords: *Intellectual perception, Mulla Sadra's philosophical system, views of philosophers, comparative philosophy*



How to cite: Karami, M. R., Movahedi, A., Safehian, M., & Mansouri, S. (2025). The Position of the Divisions of Intellectual Perception in Mulla Sadra's Philosophical System and Its Relation to Other Forms of Perception. *Islamic Knowledge and Insight*, 3(4), 1-14.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 01 May 2025

Revise Date: 30 July 2025

Accept Date: 06 August 2025

Publish Date: 07 September 2025

معرفت و بصیرت اسلامی

جایگاه تقسیمات ادراک عقلی در نظام فلسفی ملاصدرا و نسبت آن با دیگر ادراک

۱. محمد رضا کرمی: گروه الهیات، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
۲. عبدالحسین موحدی*: گروه الهیات، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (پست الکترونیک: movahedi01@yahoo.com)
۳. محمد صافحیان: گروه الهیات، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
۴. سعید منصوری: گروه الهیات، دانشکده الهیات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

ادراک یا اندریافت در فلسفه، از مباحث مهم شناخت شناسانه و مهم‌ترین گام در شناخت خویش و هستی است و سهم اساسی در بازشناسی نوع رابطه انسان با کیهان دارد. این موضوع در میان آرای بسیاری از فلاسفه شرق و غرب، از جمله فلاسفه ایرانی و به ویژه فیلسوفان دوران اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. فلاسفه در آثار خود، آرای پیشینیان خود را نقل کرده، مورد نقادی و رد و قبول، قرار داده‌اند فلسفه تطبیقی، بررسی آراء فلاسفه در یک یا چند موضوع فلسفی و یا میان مکتب‌های گوناگون فلسفی نیست. در بیشتر این مکتوبات، به بررسی و تبیین تشابهات و تخالفات و یا اشتراکات و تفاوت‌های موضوع مورد بحث، منتهی می‌شود. یکی از مباحث مهم فلسفی که در فلسفه تطبیقی اهمیت دارد مبحث شناخت است. بنا به هدف این تحقیق جایگاه تقسیمات ادراک عقلی در نظام فلسفی ملاصدرا و نسبت آن با دیگر ادراک شرح داده می‌شود. نتایج بررسی نشان داد ملاصدرا عقل را برای تحصیل همه علوم و حقایق کافی نمی‌داند؛ چرا که عقل انسان حدود خاصی دارد که نباید از آن حدود تجاوز کند، اما از جهت پذیرش حقایق، از مبادی و وسایل دیگر نامحدود است. لذا ملاصدرا به معرفت شهودی قائل است. عقل به دلیل انحصار در حصار مفهومی از ادراک بسیاری از حقایق عاجز است. ملاصدرا راه معرفت حقیقی به حقایق اشیاء را، راه کشف و شهود عقلی و فراتر از استدلال عقلی می‌داند. نظر ملاصدرا از این حیث با گفته کانت که معتقد است که ما به ذات اشیاء از طریق عقل دسترسی پیدا نمی‌کنیم و نومن‌ها برای ما پدیدار نمی‌شوند تا شناخته شوند، قابل مقایسه است.

کلیدواژه‌ها: *ادراک عقلی، نظام فلسفی ملاصدرا، آراء فلاسفه، فلسفه تطبیقی*

شیوه استناددهی: محمدی زائر، سارا، انجم شعاع، زهرا، سلجقه، سنجر، نظری، اکبر، و پور رشیدی، رستم. (۱۴۰۴). جایگاه تقسیمات ادراک عقلی در نظام فلسفی ملاصدرا و نسبت آن با دیگر ادراک. معرفت و بصیرت اسلامی، ۳(۴)، ۱-۱۴.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۱ اردیبهشت ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۸ مرداد ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۵ مرداد ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۱۶ شهریور ۱۴۰۴

مقدمه

شناخت شناسی یا نظریه شناخت یکی از شاخه‌های مهم فلسفی است که از دیرباز مورد توجه فیلسوفان شرق و غرب بوده است. ماهیت و منشأ معرفت، همواره از پرسش‌های اصلی معرفت شناسی بوده است. اهمیت موضوع موجب شده تا فلاسفه بزرگی چون ایمانوئل کانت^۱ فلسفه خود را به نقد مبانی شناخت و حدود توانایی آن اختصاص داده و دیگر شاخه‌های فلسفه را تحت این عنوان مورد بررسی و سنجش قرار دهند، چنانچه به گفته خود وی با طرح آراء جدیدی در بحث معرفت توانست انقلابی شبیه به انقلاب کپرنیک در علم نجوم، در فلسفه پدید آورد. همچنین در جهان اسلام فیلسوفانی چون صدر المتألهین بر اساس هستی شناسی خاص خود گونه دیگری از معرفت را تحت عنوان معرفت شهودی یا حضوری پی ریزی کرد. معرفتی که فاصله ذهن و عین را از میان برداشت. ملاصدرا که یکی از علمای بسیار بزرگ تشیع به حساب می‌آید در زمینه مسائل فلسفی مبدع روش و نگرشی متفاوت بود که او را از علمای پیشین اسلامی در زمینه مسایل فلسفی متمایز می‌کرد. اما این تمایز نه تنها در میان علمای مسلمان بلکه در میان دانشمندان غیر مسلمان نیز بود. ادراک عقلی یکی از مباحث بسیار مهم ملاصدرا در زمینه شناخت است که وی مطرح کرده و بدان پرداخته است. او چنانکه در ادامه خواهد آمد در این زمینه نیز راهی متفاوت از پیشینیان را طی نموده است. کانت نیز از جمله فیلسوفان نواندیشی در فلسفه مغرب زمین است که مبانی فلسفه‌های نوین غربی را متحول کرده است. وی همچنین مطالب مهمی را در زمینه فاهمه مطرح کرده است. فهم و تحلیل و مقایسه این دو متفکر بزرگ در طول تاریخ می‌تواند در کامل تر شدن و فهم هر چه بیشتر مقولات شناخت یاری رساند.

مسئله علم و ادراک از مسائل بسیار مهم و پیچیده فلسفه است. ادراک در لغت به معنای وصول و رسیدن است و در اصطلاح به حضور مجردی نزد مجرد دیگر تعریف شده است.

در واقع این نظر ملاصدرا را می‌توان اینگونه دانست که ملاصدرا وجود را حقیقت واحد دارای مراتب می‌داند. این نظریه متوسط ملاصدراست. نظر نهائی و عالی وی این است که حقیقت وجود واحد است و مظاهر وجود دارای مراتب است. بنابراین وحدت در حقیقت وجود و تشکیک در مظاهر وجود است. صدرا قائل به عوالم سه گانه است. از نظر وی جهان خارج به عالم محسوس، عالم مثال و عالم عقول تقسیم می‌شود. از طرف دیگر وی برای انسان سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی اثبات می‌کند و منکر ادراک وهمی می‌شود. از نظر صدرا ادراکات وهمی همان ادراکات عقلی است که به امور جزئی اضافه شده است.

در واقع این بدین معنا است که هر یک از این سه مرتبه ادراکی بیانگر مرتبه‌ای از مراتب وجودی نفس است که با دیگری متفاوت است، در حالی که تفاوت بین ادراک وهمی و ادراک عقلی تفاوت بالذات نیست، بلکه به لحاظ موضوع ادراک (مدرک) است، زیرا مدرک در ادراک وهمی جزئی است و در ادراک عقلی کلی. به عبارت دیگر، هنگامی که معانی عقلی به صورت جزئی نسبت داده می‌شوند، معانی وهمی پدید می‌آیند. در نحوه ادراک عقلی و معرفت شناسی کلیات دو دیدگاه رئالیستی وجود دارد. افلاطون قائل به علم فطری به کلیات است و مشائیان قائل به نظریه تجربند. به طور کلی، برای همه فیلسوفان اسلامی دیدگاه اول پذیرفتنی نیست. درباره عقیده مشائیان نیز، اگرچه ملاصدرا اکتسابی بودن ادراکات عقلی را می‌پذیرد، اما نظریه تجرید را رد می‌کند. ملاصدرا معتقد به تحولی جوهری در نفس انسان برای شکل گیری ادراک عقلی است (Ghaffari Ghara Daghi, 2015).

مبانی نظری و پیشینه‌های پژوهش

موضوع ادراکات و آگاهی‌های انسان و جوانب مختلف آن، یکی از بنیادی‌ترین مسائل تفکر بشری می‌باشد که همواره در طول تاریخ محل تأملات و مناقشات فراوان بوده و لوازم و آثار نظریات مختلف

¹Immanuel Kant

است که بخشی از معرفت انسان را معرفت پیشینی و بنابراین فطری می‌دانند. به تعبیر دیگر، وجه مشترک آن‌ها این است که اطلاق تعبیر «صفحهٔ نانوشت»^۱ بر ذهن انسان را درست نمی‌دانند.

پیشینه پژوهش

قیوم زاده (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «کلام الهی، زبان فاهمه بشری در حکمت صدرایی (با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی)» به موضوع فاهمه از دیدگاه ملاصدرا پرداخت و بیان کرده است؛ ارتباط انسان با خدا در حالی که یکی مخلوق و بسیار محدود و دیگری خالق و نامتناهی است، یکی از چالش‌های فکری و فلسفی جدی بشر بوده و هست و دیدگاه‌ها و نظریات گوناگونی پیرامون آن مطرح شده است. با توجه به مبانی حکمت متعالیه صدرایی می‌توان نظریه‌ای را با نام «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» طرح نمود؛ در این مشرب فکری قویم معنای اتصاف پذیری خدا به صفات جمال و کمال چون کلام و تکلم خدا این است که خداوند تمامی کمالات وجودی را به کاملترین نحو داراست و صفات سلبیه نیز چیزی جز سلب نقص، یا همان اثبات کمال، نیست. همچنین صفات خدا عین یکدیگر و عین ذات الهی دانسته می‌شود و باید توجه داشت که «وحدت تشکیکی حقیقت وجود»، اشتراک معنوی صفات الهی با صفات انسانی را در پی داشته و مستلزم اشتراک مصداقی خدا و انسان و افتادن در ورطه تشبیه نمی‌باشد. در مشرب فکری صدرایی و تابعین آن خصوصاً علامه طباطبائی در دوره اخیر با تکیه بر «اشتراک معنوی مفهوم وجود» و «تشکیک حقیقت اصیل وجود» و «تفکیک مقام معنا از مقام مصداق» و با توجه به مراتب معنا و کاربرد الفاظ، بر اشتراک اصل معنای صفاتی همچون تکلم، علم، قدرت، حیات و... در انسان و خدا تأکید کرده و انحصار معنا در مرتبه‌ی مادی و جسمانی غیر صحیح و نامفهوم انگاشته شده است (Qayyumzadeh, 2016).

ایرانی کندری، (۱۳۹۰) در پایان نامهٔ خود با عنوان «نقد و بررسی مسئله علیت در فلسفه تحلیلی» بیان کرده است که؛ به علت اهمیت

مربوط به این حوزه، در غالب وجوه حیات بشری، اعم از ساحات نظری و عملی آن، به وضوح خود را نشان داده است و در این میان پرسش از اعتبار و ارزش معرفت بشری و حدود و ثغور توانایی انسان در کش وفهم عالم، از جمله مهم‌ترین مباحث مطرح در این باب به شمار می‌آید. اکثر انسان‌ها در وهلهٔ اول، قوهٔ ادراکی بشر را دارای توانایی شناخت واقعیت تلقی می‌نمایند؛ به نحوی که معرفت‌های بشری را کاشف از واقعیت‌های عالم، و به تعبیر دیگر واقع نما محسوب می‌کنند (Doustan, 2017).

لفظ عقل در نزد فیلسوفان معانی مختلفی دارد. لفظ عقل از دوره یونان باستان تا عصر حاضر معانی متفاوتی را به خود دیده، به طوری که همین اختلاف در معنای عقل موجب اختلاف در آراء و اندیشه‌های فلاسفه گردیده است. هنگامی که یونانیان باستان برای نخستین بار واژه فلسفه را ساختند، احتمالاً میان آن‌ها در مورد آنچه عقل می‌پنداشتند اختلاف نبود، عقل منسوب به خدایان بود. آتنه را همچون خدای عقل می‌پرستیدند. در آن روزگار آنچه انسان از عقل قصد می‌کرد، شناخت اشیائی بود که او نسبت به آن‌ها جاهل بود یا قادر به فهمشان نبود، به ویژه موضوع پیشگویی. سوفسطائیان نخستین کسانی در تاریخ فلسفه بودند که به آموزگاران خرد مشهور شدند. آن‌ها عقل را با دانش، با توانایی اثبات آنچه در نظر آدمی ضروری و سودمند می‌نمود، مترادف می‌شناختند (Zarman, 1998).

معلوم می‌شود که حقایق ضروری، از قبیل آنچه در ریاضیات محض و مخصوصاً در حساب و هندسه می‌یابیم، باید اصولی داشته باشند که اثبات آن‌ها نه بر نمونه‌ها مبتنی است و، در نتیجه، نه بر گواهی حواس، هرچند بدون حواس هرگز برای ما پیش نمی‌آمد که دربارهٔ اصول بیان‌دیشیم... اثبات آن‌ها فقط از اصول درونی برمی‌آید، اصولی که فطری توصیف می‌شوند. به هر حال، با همین تبیین معرفت حقایق ضروری است که لایب‌نیتس به راحتی در زمرهٔ عقل‌گرایان محسوب می‌شود، زیرا وجه مشترک همهٔ معرفت‌شناسان عقل‌گرای غربی این

¹ tabula rasa

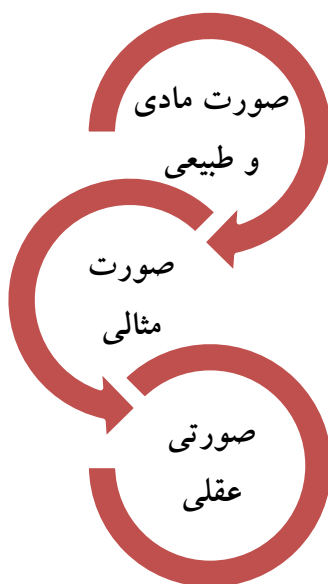
موضوع علیت، در این پژوهش ابتدا نگاهی تاریخی و مختصر به آراء و نظرات فیلسوفان غرب در یونان باستان شده است و سپس سیر پیشرفت و یا پسرفت تأیید و یا انکار علیت و همچنین مقایسه رویکرد فیلسوفان دین مدار قرون وسطی، تجربه گرایان، و عقل گرایان، مورد بررسی قرار گرفته است. که مسلماً در این مرحله، هر فیلسوف با استفاده از نظرات فیلسوفان پیش از خود یا در مقام تأیید و یا نفی نظرات برآمده، و در نهایت به فیلسوفان تحلیلی پرداخته می شود که با برداشتی علم گونه از علیت و موضوعات مرتبط با آن از جمله ضرورت و کلیت و بکارگیری واژگانی جدید در این دوره، مانند استفاده راسل از استقراء، بکارگیری اصل ضرورت منطقی توسط ویتگنشتاین، رویکرد منطقی کارناب به علیت در این حوزه و در نهایت عوض شدن کلی موضوع علم توسط پوپر با بکارگیری واژگان جدیدی مانند اصل ابطال پذیری و آزمون پذیری و همچنین تلفیق علم و فلسفه اشاره شده است (Irani Khandari, 2011).

ادراک عقلی از منظر ملاصدرا

قطعا یکی از راه های مهم معرفت، عقل است، عقل در میان متون دینی و فلسفی از جایگاهی بس رفیع برخوردار است، تاجایی که آن را وجه تمایز انسان با حیوانات معرفی نموده اند، ملاصدرا نیز از این میان بر اهمیت عقل تاکید می کند و آن را یکی مهم ترین منابع برای معرفت در عبودیت می داند. در نحوه ادراک عقلی و معرفت شناسی کلیات دو دیدگاه رئالیستی وجود دارد. افلاطون قائل به علم فطری به کلیات است و مشائیان قائل به نظریه تجریدند. به طور کلی، برای همه فیلسوفان اسلامی دیدگاه اول پذیرفتنی نیست. درباره عقیده مشائیان نیز، اگرچه ملاصدرا اکتسابی بودن ادراکات عقلی را

می پذیرد، اما نظریه تجرید را رد می کند. ملاصدرا معتقد به تحولی جوهری در نفس انسان برای شکل گیری ادراک عقلی است. در این زمینه لازم است که نگرش علمای مشائی در ابتدا شرح گردد. جمهور حکمای مشاء در باب ادراک معقولات بر این باورند که انسان ابتدا به وسیله حس، محسوس را از ماده انتزاع و تجرید می کند و، سپس، قوه خیال- چه در زمان حضور و چه در زمان غیبت ماده- صورت محسوس را تجرید بیشتری می نماید و، سپس، نیروی عاقله یا نفس ناطقه با تجرید تام و کامل صورت شیء از ماده و عوارض آن و با حذف ویژگی ها و خصوصیات کمی و کیفی به ادراک صورت عقلی نایل می شود. آن ها معتقد بوده اند که قوه عاقله نفس- که جوهر منفعل و پذیرنده عقلی است- با ذاتی عاری از صورت عقیده و با فقدان مقام و مرتبه شامخ عقلانی، صورت عقلی ای را ادراک می کند (Sajadi, 2008).

«از نظر صدرا بین صور عقلی با صور خیالی و حسی ارتباط و علاقه و وابستگی وجود دارد، به گونه ای که هر صورت مادی و طبیعی، دارای صورتی مثالی و هر صورت مثالی، دارای صورتی عقلی است؛ چرا که پس از احساس امر محسوس و حصول صورت آن در قوه حاسه ما و استکمال حس به آن صورت، قوه خیال به آن صورت محسوس، تصور و تمثل می یابد و سپس، صورت عقلی آن به عقل منتقل می شود. در واقع، صورت های حسی، قالب و کالبد صورت های خیالی اند و صورت های خیالی، قالب هایی برای صور عقلی محسوب می شوند و این صور حقایق آن ها هستند» (Sajadi, 2008).

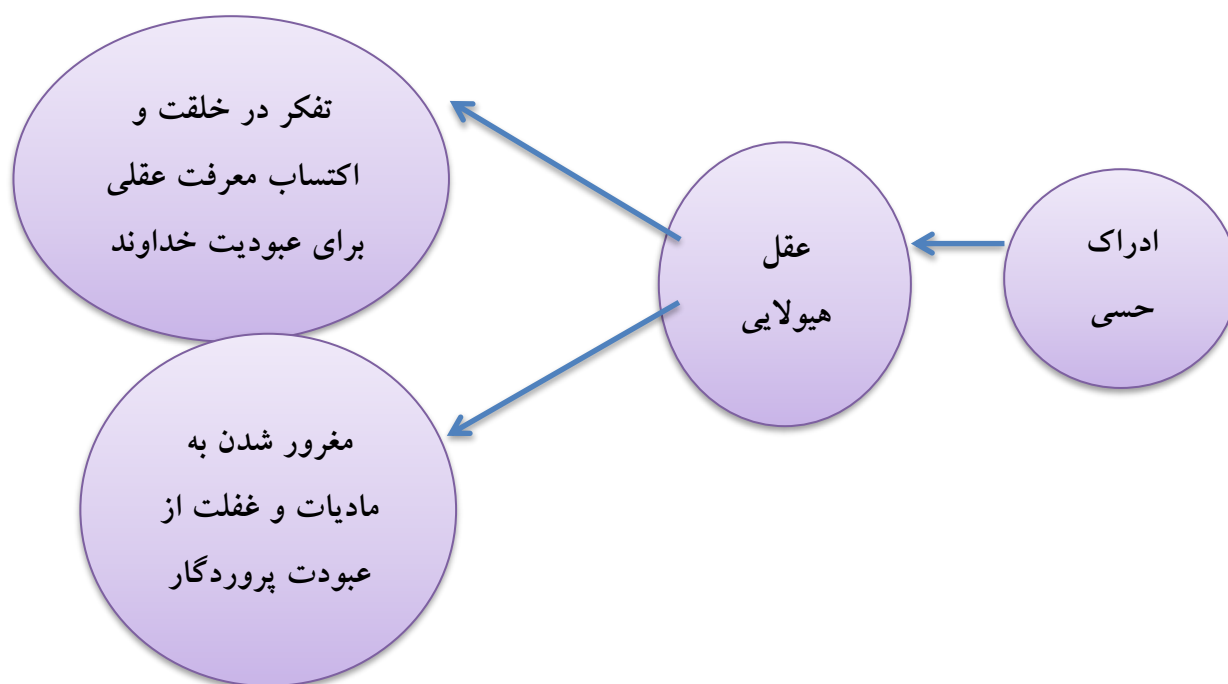


شکل ۱. انواع صور

ملاصدرا بیان می‌دارد که انسان از این که دائما شناخت و درک خود را به وسیله عقل هیولایی کسب نماید باید بر حذر باشد زیرا در سرای آخرت جزء کسانی خواهد بود که می‌گویند: ای کاش به دنیا بازگردیم و عمل صالح انجام دهیم ولی آنان تا روز قیامت در برزخ خواهند ماند. آنان در دنیا غافل بودن و به گناهان شهوانی سرگرم بودند و به این دنیای حسی و مادی مضموم مغرور بوده اند. در حالی که خداوند در جای جای کتاب خود این دنیا و دوستداران آن را مذمت نموده است، سپس خداوند کسانی را که به امور بدیهی وجودش غافل بوده و آیات و نشانه‌های حضرت حق را درک نمی‌نموده اند را مورد مذمت قرار می‌دهد و نفس انسان‌های مؤمن بعد از ترک این دنیا به دار نعیم خواهند رسید در حالی که آنان در دنیا عمل صالح انجام داده بودند یعنی معارف عقلی را کسب می‌نموده اند و به وسیله آن به شناخت خداوند می‌رسیده‌اند.

به تعبیر دیگر، چون این صورت‌های مقدس، به سبب دوری از عالم ماده و نفس، در غایت شرف و برتری هستند، و از طرفی نفس به دلیل تعلق به امور جسمانی و اشتغالات طبیعی و غلبه قوانین و احکام طبیعت و عالم ماده بر آن، گرفتار ضعف و نقصان در ادراک است، بنابراین، «قدرت و توان مشاهده نوری و تام حقایق علمی و تلقی کامل و دیدن عقلی بدون پرده و حجاب آن‌ها را ندارد و در نتیجه، مشاهده‌ای ضعیف و ناقص و ملاحظه‌ای سست و بی دوام نسبت به آن‌ها پیدا می‌کند. مانند کسی که از راه دور و یا در هوای غبارآلود، کسی را می‌بیند و یا همانند فردی که با چشم ضعیف، شخصی را مشاهده می‌کند و احتمالات فراوانی را می‌دهد که آن شخص می‌تواند زید، بکر، عمرو و یا خالد و... باشد و یا حتی در اینکه آن انسان و یا درخت و یا سنگ است، تردید می‌کند» (Sajadi, 2008).

صدر المتالهین در تبیین و تشریح کیفیت ادراک و حصول صور عقلی، بیان دیگری مبنی بر ارتباط و اتحاد نفس با عقل فعال و افاضه صور ادراکی و عقلی از جانب آن به نفس دارد.



شکل ۲. شماتیک ادراک حسی

که خرد ورزد، بدانچه کفایتش کند قانع باشد. و هر که بدانچه او را بس باشد قانع شود، بی نیاز گردد. و هر که بدانچه او را بس بود قانع نشود، هرگز به بی نیازی نرسد.» (Ahsai, 1997).

عقل نظری و عقل عملی در نزد ملاصدرا

در نظر ملاصدرا قوه مدرکه کلیات نفس انسان که همان صورت نفس ناطقه انسان است از دو حیث و جهت قابل بررسی است. یکی به لحاظ مراتب بالاتر نفس که مبادی نفس بوده و در واقع از آن‌ها کمالات و فیض دریافت می‌کند و دیگر با لحاظ به مراتب مادون خود یعنی جسم دارد که نسبت به آن اشراف و اختیار داشته و تدبیر کننده و تکمیل کننده آن است. حیث اول را عقل نظری و حیث دوم را عقل عملی گویند. عقل نظری در واقع همان قوه بینش انسان است که برای کسب حقایق عالم که همان علم باشد و کارش همان ادراک کلیات و معانی است و حیطه آن ان تصورات و تصدیقات است و مربوط به اموری که وجود و عدم آن‌ها در اختیار انسان نیست مثلاً علم به وحدت وجود و اصالت وجود.

عقل قدسی از منظر ملاصدرا

مقصود از عقل قدسی شدت قوه حدسیه در مرتبه عقل بالملکه است. ملاصدرا در بیان عقل قدسی می‌گوید:

البتة خداوند راه‌های گوناگونی برای کسب معرفت و شناخت و علم و دانش قرار داده که از مهمترین آن‌ها می‌توان به عقل و فطرت و قلب در درون و آموزه‌های وحیانی پیامبران در بیرون اشاره کرد. بر این اساس عقل و وحی به عنوان دو حجت برای انسان معرفی می‌شود؛ زیرا انسان با این دو طریق می‌تواند چگونه بندگی کردن را بداند و بدان عمل کند.

عقل به عنوان حجت باطنی به انسان می‌آموزد که چگونه می‌تواند بندگی کند و بهترین بنده اختیاری خداوند باشد و به اهداف بندگی جامه عمل بپوشاند. بسیاری از گرفتاری‌های بشر به سبب بی عقلی و به کار نگرفتن عقل و تعقل است. انسان اگر عقل خویش را به کار گیرد در زندگی هم انتخاب خوبی خواهد داشت و هم از مشکلات آن در امان خواهد ماند. انسان حتی اگر بخواهد دنیایش خوب شود باید تعقل ورزد. امام در این باره می‌فرماید: «من اراد الغنی بلامال و راحة القلب من الحسد و السلامة فی الدین فلیتضرع الی الله فی مسالته بان یکمل عقله، فمن عقل قنع بما یکفیه و من قنع بما یکفیه استغنی و من لم یقنع بما یکفیه لم یدرک الغنی ابدًا، هر کس بی نیازی خواهد بدون دارایی، و آسایش دل خواهد بدون حسد و سلامتی دین طلبید، باید به درگاه خدا زاری کند و بخواهد که عقلش را کامل کند، هر

عقل بالملکه که شأنش انتقال از بدیهیات به نظریات است، اگر در غایت قوه اتصال به عالم عقل باشد به گونه‌ای که در زمانی اندک تمام نظریات به طریق حدس بدون حرکات فکریه برای او حاصل شود، قوه قدسیه نامیده می‌شود بنابراین کسی که واجد قوه حدس شدید باشد، بدون اینکه نیاز به تعلیم و تعلم داشته باشد از بدیهیات به نظریات راه می‌یابد و صاحب قوه قدسیه است. اما وجوه تفاوت کسی که صاحب قوه قدسیه است با دیگر نفوس چیست؟ ملاصدرا تفاوت آن‌ها را به سبب «کم و کیف» در حدس می‌داند. «کم» از آن جهت که استحضارش برای حد وسط بیشتر است؛ اما «کیف» از چند وجه است: ۱- یکی اینکه از معقولی به معقول دیگر و از اولی‌ها به دومی‌ها و از مبادی به غایات از حیث انتقال بسیار سریع است، ۲- دوم آنکه، امور عقلی خالص را از حیث نیت آن‌ها و هویات‌شان ادراک می‌کند، برای اینکه رسیدن به حقایق این معقولات، اصل ادراک است نه معارف کلی، اگر چه آن هم وسیله رسیدن است، البته اگر اصول معانی آن در نفس استوار شده و رسوخ پیدا کند، از این رو گفته اند: معرفت تخم مشاهده است، ۳- سوم اینکه، دیگر نفوس مردم نخست مطالب را مشخص کرده، سپس حد وسط را که منتج آن است می‌طلبند؛ اما نفوس قدسی، حد وسط نخست برایش در ذهن واقع می‌شود و از ذهن منتهی به نتیجه مطلوب می‌گردد. پس شعور و علم به حد وسط، بر شعور به مطالب مقدم می‌باشد. لذا به نظر ملاصدرا، نفوس به واسطه کثرت اولیات و شدت استعداد و سرعت قبول و پذیرش انوار عقلی از هم تمیز و جدایی پیدا می‌کنند. قدسی نامیدن این مرحله بدین جهت است که قوه قدسیه، مقدس و مبرا از لوث عوایق جسمیه و کثافت علایق طبیعیه است و استبعادی در وجود آن نیست (Sajadi, 2008).

خرد کیهانی در اندیشه ملاصدرا

از منظر ملاصدرا عقل در بالاترین مرتبه وجودی قرار دارد. از منظر ملاصدرا نفس می‌تواند با حرکت جوهری و استکمالی خویش این عالم وجودی را طی نموده و با کمک عقل فعال به عالم منور عقل برسد که البته همه انسان‌ها توانایی رسیدن به این مرحله را نداشته و

در مراحل ماقبل عقل فعال باقی می‌مانند. صدرا همچون حکمای مشاء عقل فعال را موجود مجرد از نفس می‌داند و معتقد است که این عقل هم فاعل نفوس انسانی و مقدم بر آن‌ها است و هم غایت نفوس و متاخر از آن‌ها است.

عقل فعال مبدا عالم عناصر و کدخدای آن است و آسیاب این عالم به دست او می‌گردد. از نظر ملاصدرا نفس انسانی با استکمال جوهری و طی مراتب عقلانی به مرتبه عقل فعال نائل شده و خود عقل فعال می‌شود. عقل فعال دارای دو بعد کلی است بعد اول آن جوهر مجرد و مفارق از نفس انسانی است و بعد دوم آن کمال نفس و تمام و غایت آن است (Sabzevari, 1996). البته باید به این نکته توجه داشت که نفسی می‌تواند به عقل فعال دست یابد که مراحل قبلی را طی کرده باشد یعنی از عقل هیولانی به سمت عقل بالملکه و سپس عقل فعال دست یابند.

در خرد کیهانی ملاصدرا عاقل با معقول در نفس انسانی متحد می‌گردد و عقل فعال یا همان خرد کیهانی وحدت اطلاقی دارد و شامل همه معقولات می‌شود، بنابراین همه موجوداتی که در خارج متعدد و متکثر به تکرار عددی هستند در عقل فعال به وجود واحد جمعی موجودند. وحدت عقل فعال وحدت عقلی است نه عددی، زیرا بر مبنای وحدت عقلی همه معقولات در وجود واحد عقلی بسیط جمع می‌شوند بدون آنکه به بساطت و وحدت عقل لطمه‌ای وارد شود.

او نفس را از سنخ موجودات روحانی دانسته که با جوهر قدسی (عقل فعال) ارتباط دارد، زیرا از نظر وی نفس از طریق عقل فعال به بدن انسان افزوده می‌گردد.

مراتب عقل نظری از منظر ملاصدرا

برای نفس انسانی به اعتبار داشتن مزیت قبول و فراگیری علوم از مافوق خویش (یعنی عالم عقول) و قدرت بر تدبیر و تصرف در مادیات خویش، دو قوه دیگر است به نام قوه علامه و قوه عماله که با قوه اول تصورات و تصدیقات را ادراک می‌کند، و حق و باطل را در مورد آنچه که تعقل و ادراک می‌کند تشخیص می‌دهد، و به صحت

یا بطلان آن‌ها پی می‌برد، و این قوه «عقل نظری» نامیده می‌شود. و با قوه دوم (عقل عملی) اعمال و صنایع مختص به انسان از قبیل ساختن ساختمان‌ها و عمارات، نقشه کشی و طراحی‌های دلفریب، پرداختن صور و اشکال فریبنده از فلزات و احجار کریمه و یا حسن و قبح انجام و ترک اعمال شایسته و ناشایسته را استنباط می‌کند و عمل نیک و پسندیده یا عمل زشت و نکوهیده و انجام یا ترک آن‌ها را تشخیص می‌دهد و به خوبی و یا بدی آن‌ها اعتقاد حاصل می‌کند و این قوه «عقل عملی» نامیده می‌شود.

عقل هیولانی

عقل هیولایی یعنی صرف استعداد و تعبیر او شیء ما است یعنی چیزی یا امری مبهم که ممکن است که بعداً به صورت چیزی مشارالیه در آید یعنی پس از سیر به طرف کمال و تقرر صورت در آن، مشارالیه شود. پس عقل در نخستین مرتبه تشبیه به هیولا شده است و نام آن را هیولا گذارده‌اند. همان طور که هیولی فی ذاته ممکن است صورت‌های گوناگون را قبول کند قوت و استعداد اولیه فکری انسان نیز بدین سان می‌باشد و در مرحله هیولی فعلیت تعقلی ندارد و ممکن است متعقل شود پس قوت نفس در ابتدا و قبل از رشد عقل هیولانی است که ممکن است یکی از موجودات بالفعل شود و متصور به امور و اشیاء موجود شود و حتی متصور به تمام اشیاء موجود شود پس در حالت هیولانی حتی بر یک موجود از موجودات هم صدق نمی‌کند و یکی از جمله موجودات بالفعل به حساب نمی‌آید ولیکن در همان حال بالقوه کل موجودات است.

اولین مرتبه عقل نظری است که قوه محض است و قابلیت رسیدن به فعلیت را دارا می‌باشد. عقل هیولایی در مرتبه خودش عقل نیست بلکه از آن جهت که قابلیت رسیدن به فعلیت و عقل را دارد نام عقل بر آن گذاشته‌اند.

اینکه می‌گوییم هیولانی مرادم از آن چیزی و گونه‌ای موضوع است که ممکن است چیزی گردد که به سبب صورتی که در آن است قابل اشاره گردد، و چون در ذات وجود هیولا این امکان هست که از راه امکان نفسش کل گردد همینطور هر چه که نفسش بالقوه است،

از آن روی که بالقوه است هیولانی است، برای اینکه عقل که تعقل نکرده و امکانش هست که تعقل کند هیولانی است و قوه ی نفسی که چنین است عقل هیولانی است و یکی از موجودات بالفعل نمی‌باشد جز اینکه این امکان در او هست که متصور تمام اشیاء موجود گردد... و چیزی هم که قابل اشاره باشد نیست بلکه نوعی قوه است که قابل و پذیرای تمام صور و معقولات می‌باشد، البته این در صورتی است که نفس استکمال پیدا کند. این همان عقل هیولانی است که در تمام مردمان که دارای نفس تام هستند می‌باشد. این عقل را می‌توان مطابق با عقل منفعل دانست زیرا بیان شد که قوه محض است و قابلیت دریافت هر صورتی را دارد هم می‌تواند صور محسوسه را دریافت کند و شبیه عالم حسی شود و هم می‌تواند صور عقلانی را بپذیرد و شبیه عالم عقلانی گردد.

عقل بالملکه

مرتبه دوم عقل نظری است و آن مرتبه‌ای از نفس است که بواسطه ادراکات اولیه‌اش می‌تواند صور موجودات را انتزاع کند این مرتبه را ابن سینا قوه کسب می‌نامد انسان در این مرتبه واجد معقولات اولیه می‌شود و در واقع و بالقوه دارای صور معقوله ثانیه می‌باشد. و این همان چیزی است که که عقل هیولایی آن را نداشت. صاحب عقل بالملکه را همانند طفلی مثال می‌زنند که آماده سوادآموزی است. «آن عقلی است که تعقل می‌کند و دارای ملکه تعقل کننده است و این قدرت را دارد که صور معقولات را به نیروی خود در نفس خویش بگیرد و نگهدارد. و این عقل پس از آنکه برای آن عقل ملکه گشت و این بهره را یافت که تعقل کند و فعل انجام دهد فقط در کسانی هست که استکمال پیدا کرده و تعقل می‌کنند».

مرحله یا نوع دیگر مرحله تعقل است که تعقل می‌کند و بلکه تعقل دارد و به واسطه آن ملکه تعقل می‌تواند صور معقولات را دریابد مانند کسانی را که در اثر تعلیمات خاصی ملکه صناعات خاصی دارند و قادرند که چیزهایی به وجود آورند حال کارهایی انجام داده باشند یا نه که این مرحله و یا این نوع را عقل بالملکه گویند. این

مرحله نوع عقل فعال است که به واسطه آن عقل هیولانی راه کمال را طی کرده عقل بالملکه شود.

عقل بالفعل و عقل بالمستفاد

عقل فعال، عقل دهم در سلسله عقول طولی است و در لسان شرع به نام‌های روح القدس، شدید القوی، جبرئیل و ملائکه مقربین نامیده می‌شود (Sajadi, 2008). این عقل فیض دهنده و واسطه در فیض به موجودات علم کون و فساد است و عقول و نفوس انسانی را از قوه به فعل در می‌آورد و صورتها را به اشیاء و مواد می‌بخشد و نفوس را از مرتبه هیولائی به کمال مستفاد خود می‌رساند (Sajadi, 2008). مرتبه سوم عقل نظری است در این مرتبه نفس با اکثر معقولات متحد شده است و این همان مرتبه‌ای است که اتحاد عقل و عاقل و معقول رخ می‌دهد. در این مرتبه نفس می‌تواند آنچه را کسب کرده است حاضر کند و نیاز به فصل جدیدی ندارد بلکه صرف توجه به آن باعث حضور آن علوم خواهد بود.

مرتبه چهارم مرتبه نفس متصل به عقل فعال است و بدین جهات می‌تواند معقولات را بطور تفصیل نزد خود حاضر کند. در این مرتبه همه استعدادهای قوه عاقله فعلیت پیدا کرده است. انسان در این مرحله علم حضوری به اشیاء دارد یعنی اشیاء در نزد نفس حاضر است. در این مرتبه نفس متحد با عقل فعال می‌گردد و قدرت تصرف در موجودات را پیدا می‌کند.

عقل فعال

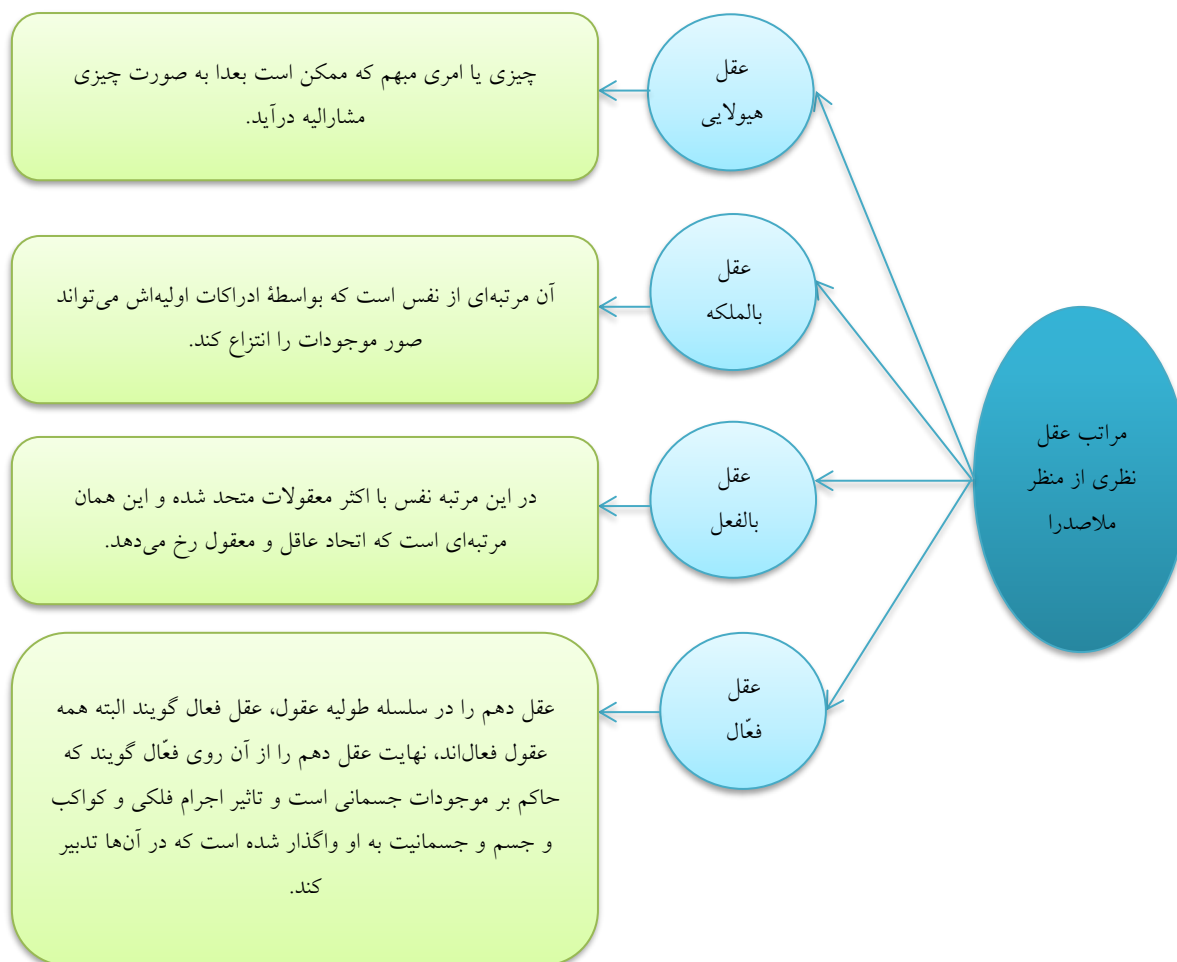
عقل فعال کدام است؟ در بحث از نظام خلقت و ترتیب آن گفته شد که عقل دهم را در سلسله طولیه عقول، عقل فعال گویند البته همه عقول فعال‌اند، نهایت عقل دهم را از آن روی فعال گویند که حاکم بر موجودات جسمانی است و تاثیر اجرام فلکی و کواکب و جسم و جسمانیت به او واگذار شده است که در آن‌ها تدبیر کند. عقل فعال

قهرها دو وجه دارند یکی بر روحانیات و مجردات و یکی به اجرام و جسمانیت، از مجردات نیرو و فیض گیرد و به اجرام و اجسام فیض پاشی کند و چون عقل فعال مجرد است و در مجردات حجابی نیست تمام حقایق موجودات و صور علمیه را از مبادی عالیه دریافت می‌کند. و می‌گویند نهایت کمال نفوس انسانی و طی مراحل قوت‌ها و فعلیت‌ها این است که به عقل فعال اتصال یابند که وصل به عقل فعال شوند و در واقع مجرد شوند و جزء عقل فعال شوند هرآنکه اداره کنند علوم را از مبادیه عالیه دریافت می‌کنند یعنی دریافت شهودی دارند چنان که نفوس انبیاء و اولیاء و علم لدنی به این معنی است (Sajadi, 2008).

عقل فعال علت صدور عالم طبیعت بدون همراهی افلاک

این روند ادامه پیدا می‌کند تا آخرین عقل از این عقول درخشان که دیگر از آن عقل و فلک صادر نمی‌شود، بلکه آن مبدا عالم عناصر و کدخدای آن است. (ملاصدرا، ۶۴). ملاصدرا بر خلاف ابن سینا، عقل فعال را در ایجاد موجودات مادی نیازمند همراهی افلاک نمی‌داند، زیرا بر اساس حرکت جوهری تغییر و حرکت، ذاتی اشیاء مادی می‌باشد و ذاتیات شیء نیاز به علت دیگری غیر از علت موجد خود ندارد بلکه فقط نیازمند علتی است که با جعل بسیط اصل وجودش را ایجاد کند (Sajadi, 2008).

در نتیجه عقل فعال موجد و پدید آورنده مواد جرمانی و افاضه کننده فیض نفوس و صور بر هیولی است، که صورت‌ها را بر مواد بر قرار می‌گرداند و آن‌ها را به صورت معدن و نبات و حیوان ظاهر می‌کند و نیز عقل فعال موجد و پدید آورنده نفوس انسان و عامل خروج از مرز قوه به فعلیت است. بنابراین عقول مفارق و از جمله عقل فعال هم واسطه در ایجاد و آفرینش موجودات مادون خود و هم واسطه در تکمیل و ارتقاء و ازدیاد کمالات آن‌ها می‌باشند.



شکل ۳. مراتب عقل نظری از منظر ملاصدرا

بحث

مسئله علم و ادراک از مسائل بسیار مهم و پیچیده فلسفه است. ادراک در لغت به معنای وصول و رسیدن است و در اصطلاح به حضور مجردی نزد مجرد دیگر تعریف شده است. صدرا در تعریف خود از ادراک بر «حضور» تأکید نموده است اما حضور (شیء برای شیء دیگر)، صورت نمی‌گیرد مگر بواسطه تجرد هر دوی آنها، مفهوم «تجرد» در حکمت متعالیه نقش اساسی دارد. این سخن با یکسان انگاشتن علم و وجود و نیز برابر دانستن آن دو با نور روشن تر می‌گردد. ملاصدرا در تبیین ادراک، بویژه ادراک عقلی، از سویی با توجه به مبانی فلسفه اش - از قبیل اصالت و تشکیک وجود، مساوت وجود با علم و حرکت جوهری - دیدگاهی خاص و متفاوت با گذشتگان دارد و از سوی دیگر، نظریه قدم نفس افلاطون را بر اساس کینونت نفس در عالم مفارقات، همسو با دیدگاه خود درباره حدوث

جسمانی نفس تلقی می‌کند؛ چرا که این کینونت در عالم مفارقات و عقول مجرد بصورت جزئی و ناقص نبوده و نفس در قوس صعود دوباره به عالم عقول بازمی‌گردد. این سیر وجودی همان سیر معرفتی نیز هست. به همین سبب، در ادراک عقلی نفس عالم عقل را مشاهده می‌کند، همان عالمی که در ابتدای قوس نزول در آن وجودی عقلی داشته است اما کانت بر آن است که شناخت سراسر از حس‌ها برمی‌خیزد، از آنجا به فهم می‌رود و به عقل می‌انجامد. بنابراین نگرش در مرحله نخست معرفت انسانی با حس آغاز می‌شود. یعنی برای اینکه به یک شیء علم پیدا کنیم باید آن شیء به تصور ما درآید و این تصور اشیاء که به واسطه قوه حس صورت می‌گیرد، مبدأ شناخت انسان است و انسان را از عالم خارج آگاه می‌کند.

ملاصدرا از بزرگ‌ترین فیلسوفان ایرانی و مسلمان در چهار قرن اخیر است که توانسته است مکتب حکمت متعالیه اسلامی را پایه‌ریزی

نماید. اهمیت مکتب فلسفی او برای اندیشمندان اروپایی چندان شناخته شده نیست. او با استفاده از منابع فلسفی حکمت مشاء، اشراق، عرفان اسلامی، کلام اسلامی، قرآن و حدیث و نیز حکمت یونانی، شکل جدیدی از تفکر فلسفی را در جهان اسلام، به ویژه ایران تأسیس کرد که از نظر شکل و محتوا، متفاوت از مکتب‌های فلسفی قبل بود. این مکتب با داشتن قابلیت جدید توانسته است بخشی مهم از پرسش‌های بنیادی فلسفی تاریخ فلسفه اسلامی را پاسخ گوید و افق‌های تازه را بر روی اندیشه اسلامی بگشاید. در اهمیت کانت نیز باید گفت تا به امروز، معرفت‌شناسان، فیلسوفان زبان و متافیزیک‌دانان مشغول موضوعاتی بوده‌اند که به طور محوناشدنی توسط کانت صورت‌بندی شده‌اند. همچنین حتی زمانی که کانت خود به صورت‌بندی آن‌ها نپرداخته است، منابع مفهومی او، درست به همان اندازه برای روشن‌سازی آن‌ها کفایت می‌کنند. اگر کانت به عنوان یکی از بنیان مهم تفکر جدید در غرب شناخته شود بدون شک مبالغه نبوده است.

در زمینه ادراک باید گفت که اکثر انسان‌ها در وهله اول، قوه ادراکی بشر را دارای توانایی شناخت واقعیت تلقی می‌نمایند؛ به نحوی که معرفت‌های بشری را کاشف از واقعیت‌های عالم، و به تعبیر دیگر واقع نما محسوب می‌کنند. البته این سخن نافی امکان وقوع خطا در ادراکات بشری نمی‌باشد. اما بر خلاف دریافت اولیه انسان‌ها و به رغم آراء بسیاری از بزرگان تاریخ اندیشه، همواره دیدگاه‌های متفاوت یا حتی مخالفی نیز در این باب وجود داشته و دارند؛ اگرچه در بعضی از مراحل تاریخ به محاق و انزوای رفته و در بعضی از ادوار نیز، مانند عصر حاضر، به شدت رشد کرده‌اند. درباره عقل باید گفت: عقل، مأخوذ از عقلال به معنای طنابی که به وسیله آن پای شتر را می‌بندند و او را از حرکت باز می‌دارند و در انسان قوه‌ای است که مانع سرپیچی کردن او از راه راست می‌شود.

از منظر ملاصدرا عقل جوهری مجرد از ماده است که از ماده بی نیاز است هم در ذات و هم در فعل است و عقل قوه‌ای روحانی مجرد که صورت ماهیت کلیه را تجرید و تقشیر می‌کند، است. در نظر

ملاصدرا قوه مدر که کلیات نفس انسان که همان صورت نفس ناطقه انسان است از دو حیث و جهت قابل بررسی است. یکی به لحاظ مراتب بالاتر نفس که مبادی نفس بوده و در واقع از آن‌ها کمالات و فیض دریافت می‌کند و دیگر به لحاظ به مراتب مادون خود یعنی جسم دارد که نسبت به آن اشراف و اختیار داشته و تدبیر کننده و تکمیل کننده آن است. حیث اول را عقل نظری و حیث دوم را عقل عملی گویند.

عقل بالفعل و عقل بالمستفاد: عقل فعال، عقل دهم در سلسله عقول طولی است و در لسان شرع به نام‌های روح القدس، شدید القوی، جبرئیل و ملائکه مقربین نامیده می‌شود. مرتبه چهارم مرتبه نفس متصل به عقل فعال است و بدین جهات می‌تواند معقولات را بطور تفصیل نزد خود حاضر کند. در این مرتبه همه استعداد‌های قوه عاقله فعلیت پیدا کرده است. انسان در این مرحله علم حضوری به اشیاء دارد یعنی اشیاء در نزد نفس حاضر است. در این مرتبه نفس متحد با عقل فعال می‌گردد و قدرت تصرف در موجودات را پیدا می‌کند. در بحث از نظام خلقت و ترتیب آن گفته شد که عقل دهم را در سلسله طولیه عقول، عقل فعال گویند البته همه عقول فعال‌اند، نهایت عقل دهم را از آن روی فعال گویند که حاکم بر موجودات جسمانی است و تاثیر اجرام فلکی و کواکب و جسم و جسمانیت به او واگذار شده است که در آن‌ها تدبیر کند.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا عقل را برای تحصیل همه علوم و حقایق کافی نمی‌داند؛ چرا که عقل انسان حدود خاصی دارد که نباید از آن حدود تجاوز کند، اما از جهت پذیرش حقایق، از مبادی و وسایل دیگر نامحدود است. لذا ملاصدرا به معرفت شهودی قائل است. عقل به دلیل انحصار در حصار مفهومی از ادراک بسیاری از حقایق عاجز است. ملاصدرا راه معرفت حقیقی به حقایق اشیاء را، راه کشف و شهود عقلی و فراتر از استدلال عقلی می‌داند. نظر ملاصدرا از این حیث با گفته کانت که معتقد است که ما به ذات اشیاء از طریق عقل دسترسی پیدا نمی‌کنیم و نومن‌ها برای ما پدیدار نمی‌شوند تا شناخته شوند، قابل مقایسه است.

که در آن سطوح دریافت‌های عالیه امکان پذیر است و علاوه بر این با اعتقاد تام و تمام به وحی و الهام و شهود، سیطره ادراک انسانی بر قلمروی گستره هستی فراتر از ساحت عقل را امکان پذیر می‌داند. یعنی ملاصدرا علاوه بر راه عقل، راه دیگری برای شناخت وجود، واقعیت و خدا ارائه کرده اند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافع وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

Perception, or apprehension, is one of the fundamental topics in epistemology and constitutes the essential step toward understanding the self and existence, thereby playing a pivotal role in defining the nature of the human-cosmos relationship. Philosophical traditions, both Eastern and Western, including Iranian thinkers and especially philosophers of the Islamic era, have engaged deeply with this issue, often transmitting, critiquing, and refining the insights of their predecessors. Within comparative philosophy, cognition remains a central concern, not merely in the sense of juxtaposing philosophical schools but in elucidating their similarities and distinctions. In this context, the philosophical contributions of Mulla Sadra stand out for their originality and divergence from earlier frameworks. Mulla Sadra's approach to intellectual perception challenges the adequacy of the intellect as a sole means for acquiring all forms of knowledge, arguing that while the intellect has definable limits in acquisition, it is unrestricted in its capacity to receive truths from other valid sources. This openness underpins his affirmation of intuitive knowledge, which operates beyond the confines of conceptual thought. In this respect, Mulla Sadra's stance resonates with Kant's critical assertion that reason cannot access the noumenal realm, as the essence of things remains inaccessible to discursive

ملاصدرا معرفت حقیقی به اشیاء را از راه کشف و شهود عقلی و فراتر از استدلال عقلی می‌داند، چرا که وی عقل را برای تحصیل همه علوم و حقایق کافی نمی‌داند. در عین حال، ملاصدرا، همین ابزارهای شناخت یعنی حس و عقل را مظهري از مظاهر عقل می‌داند، که انسان باید حدود هر یک را بداند و هیچ کدام را ملاک قضاوت‌های نامعلوم قرار ندهد؛ یعنی توجه کند که حق تعالی مظاهری عالیه در جنبه علمی دارد که همان الهام و شهود است. به نظر ملاصدرا باید همه سطوح معرفت انسانی را ود نظر داشت و هر کدام را در جای خود قرار داد پس به طور کلی می‌توان گفت که او با اعتقاد به سلسله مراتب خاص عقل، سطوحی عالی را در این عرصه قائل شده است

intellect. The intellectual context for such positions rests upon centuries of epistemological inquiry, including the rejection by most Islamic philosophers of Plato's theory of innate knowledge of universals, the partial acceptance and modification of Peripatetic theories of abstraction, and Mulla Sadra's distinctive thesis that intellectual cognition results from a substantial transformation of the human soul (Ghaffari Ghara Daghi, 2015). The conceptual underpinnings of intellectual perception in Mulla Sadra's philosophy emerge from a broader historical discourse on the nature, origin, and limits of human knowledge. From antiquity to the present, philosophers have debated whether human cognition accurately reflects reality or merely constructs interpretive representations of it (Doustani, 2017). The notion of 'aql (intellect) itself has evolved in meaning, from its divine attribution in ancient Greece to its identification with discursive reasoning by the Sophists (Zarman, 1998). Rationalist traditions, epitomized by Leibniz, have argued for the existence of necessary truths apprehended a priori, independent of sensory input, challenging empiricist notions of the mind as a blank slate. Within Islamic intellectual history, the work of scholars such as Qayyumzadeh has highlighted the intricate theological implications of intellect in its relation to divine attributes, particularly under the doctrines of the primacy of existence and the gradation of

being (Qayyumzadeh, 2016). Likewise, Irani Khandari's engagement with causality in analytic philosophy underscores the continuity of metaphysical concerns across eras and traditions (Irani Khandari, 2011). Mulla Sadra's critical engagement with the Peripatetic abstraction theory is emblematic of his broader methodological independence: while accepting the empirical origins of certain forms of cognition, he rejected the sufficiency of abstraction and instead posited an ontological metamorphosis of the soul as a prerequisite for intellectual cognition (Sajadi, 2008).

Mulla Sadra's epistemology situates intellectual perception within a hierarchical schema of the soul's faculties, wherein sensory, imaginative, and intellectual cognition correspond to distinct ontological levels of the soul's being. Rejecting the existence of a separate faculty for estimative cognition, he interprets estimative perceptions as intellectual judgments about particulars. The Peripatetic sequence of cognition—progressing from sensation to imagination to intellect—is reinterpreted by Sadra through his doctrine of the interconnectedness of all forms of perception, such that every material form possesses an imaginal counterpart, and every imaginal form corresponds to an intellectual form (Sajadi, 2008). This continuum is not merely a cognitive process but an ontological ascent, wherein the intellect must overcome the limitations imposed by embodiment and material attachments to apprehend intelligible realities in their purity. The metaphor of diminished perception—likened to a blurred or distant vision—illustrates the inadequacy of the unpurified intellect in achieving unmediated intellectual intuition (Sajadi, 2008). The transformative journey of the intellect, therefore, is not only a matter of acquiring knowledge but of purifying the soul from the veils of corporeal existence, aligning with the Qur'anic imperative of cultivating the intellect as an inner proof alongside prophetic revelation (Ahsai, 1997). Within this schema, Mulla Sadra distinguishes between the theoretical and practical intellect. The theoretical intellect is concerned with

apprehending universals and immutable truths—realities whose existence or nonexistence lies beyond human volition—while the practical intellect governs the soul's relation to the body, directing moral and pragmatic actions. Above these lies the *qudsī* intellect, characterized by an intensified intuitive capacity that enables the immediate apprehension of theoretical conclusions without recourse to discursive reasoning. This faculty, according to Sadra, is marked by qualitative and quantitative superiority in its apprehensive power, operating in a state untainted by material distractions (Sajadi, 2008). The culmination of the intellect's ascent is its union with the Active Intellect, which in Sadra's cosmology serves both as the source of human souls and as the final perfection of the soul's journey (Sabzevari, 1996). The Active Intellect, identified with the *tenth intellect* in the Neoplatonic schema and with spiritual entities such as Gabriel in Islamic tradition, is conceived not as a distant metaphysical abstraction but as an ever-present source of illumination, actualizing the latent capacities of the human soul (Sajadi, 2008). This doctrine departs from Avicenna's insistence on the necessity of celestial spheres in material creation, as Sadra attributes the origination of the material world directly to the Active Intellect through his theory of substantial motion (Sajadi, 2008).

The gradational structure of the theoretical intellect, as explicated by Mulla Sadra, proceeds through four stages: the *hylic* intellect, corresponding to pure potentiality and likened to prime matter; the intellect in *habitu* (*bi'l-malaka*), which possesses the readiness to abstract universals; the actual intellect, wherein the soul is united with most intelligibles and achieves the identity of intellect, intellector, and intelligible; and finally, the acquired intellect (*bi'l-mustafād*), wherein the soul is conjoined with the Active Intellect and enjoys direct, presential knowledge of realities. This ascent is both epistemological and ontological, representing the completion of the soul's perfection. In Sadra's view, each stage reflects a transformation not only in the scope of

knowledge but in the very mode of the soul's existence. The union with the Active Intellect grants the perfected soul the capacity to influence and govern lower levels of being, embodying the principle that knowledge is identical with existence. Through this lens, intellectual perception is not merely an internal mental process but a metaphysical participation in the universal intellectual order (Sajadi, 2008). The universality of this structure bridges philosophical anthropology and cosmology, as the human intellect's perfection mirrors and participates in the structure of reality itself.

References

- Ahsai, I. A. J. (1997). *Avaly al-Lali* (Vol. Volume 4). Seyyed al-Shuhada Publications.
- Doustan, M. (2017). Realism and Epistemic Relativism in Mulla Sadra's Theory of Perception. In. Doctoral dissertation in Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology, Islamic Knowledge and Guidance, Imam Sadiq University (AS).
- Ghaffari Ghara Daghi, A. (2015). Clarification of Intellectual Perception from the Perspective of Transcendent Wisdom. *Scientific-Research Quarterly of the Way of Wisdom*, 7(25).
- Irani Khandari, M. R. (2011). *Critique and Review of the Problem of Causality in Analytical Philosophy* Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Faculty of Literature and Humanities.
- Qayyumzadeh, M. (2016). Divine Speech: The Language of Human Understanding in Sadra's Wisdom (with Emphasis on Allameh Tabatabai's View). *Philosophical Reflections Journal*, 17.
- Sabzevari, H. i. M. (1996). *Commentary on Al-Hikmah Al-Muta'aliyah in the Four Travels*. Dar al-Hujjah al-Bayda.
- Sajadi, S. J. (2008). *Dictionary of Philosophical Terms of Mulla Sadra* (Vol. Volume 1). Taba' and Nashr.
- Zarman, T. O. (1998). *Issues in the History of Philosophy*. Negah Publishing.