

Islamic Knowledge and Insight

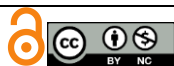
Pathology of the Mind from the Perspective of Transcendent Theosophy

1. Behnaz Koushki: PhD Student, Department of Philosophy and Islamic Theology, Sab.C., Islamic Azad University, Sabzevar, Iran
2. Hossein Behravan*: Department of Philosophy and Islamic Theology, Sab.C., Islamic Azad University, Sabzevar, Iran. (Email: hossein_Behravan@iaus.ac)
3. Mahmood Ghafoorinejad: Department of Theology and Islamic Education, Sab.C., Islamic Azad University, Sabzevar, Iran

Abstract

The "mind" (dhihn) is defined as intellect or the locus of intellection and cognition. What enters the domain of the mind may either be truth, reality, and a representation of external existence, or, as a result of certain cognitive deficiencies, may become subject to error, deviation from truth, and illusion. This study was conducted using a descriptive-analytical method and was compiled through library-based and digital sources. It first explicates the nature of the mind and its relationship with the soul (nafs), and then examines the factors that cause damage to the mind, the manner in which the mind is harmed, and consequently the manner in which knowledge and cognition are impaired. The study maintains that, from the standpoint of Transcendent Theosophy, the mind—being the soul's capacity for cognition—is susceptible to intensity and weakness; if the mind is strong, the soul also becomes strong, because a direct and reciprocal relationship exists between the mind and the soul, and the mind is counted among the faculties of the soul. Accordingly, if the mind becomes afflicted with cognitive error, the soul is likewise afflicted, which is expressed as illusion or ignorance. Moreover, by analyzing the manner in which knowledge is realized in the mind, the study explains that due to the unity of the knower, knowledge, and the known, any error or damage affecting any one of these will result in cognitive error and false knowledge. Furthermore, the brain serves as the material ground for cognition; if it is damaged, the mind, thought, and the soul will all suffer deficiency, impairment, and illusion. Thought, which is the movement of the mind from the known toward the discovery of the unknown and is among the acts of the mind, is likewise affected whenever damage occurs to the mind or the soul; consequently, the knowledge produced through such a process will be unreal, illusory, and a deviation from truth.

Keywords: *mind, intellect, error, pathology, Transcendent Theosophy*



How to cite: Koushki, B., Behravan, H., & Ghafoorinejad, M. (2026). Pathology of the Mind from the Perspective of Transcendent Theosophy. *Islamic Knowledge and Insight*, 4(3), 1-9.

© 2026 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: 27 August 2025

Revise Date: 15 December 2025

Accept Date: 24 December 2025

Initial Publish: 20 February 2026

Final Publish: 23 September 2026

معرفت و بصیرت اسلامی

آسیب شناسی ذهن از دیدگاه حکمت متعالیه

۱. بهناز کوشکی: دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران
۲. حسین بهروان*: گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران. (پست الکترونیک: hossein_Behravan@iaus.ac)
۳. محمود غفوری نژاد: گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران

چکیده

«ذهن» به معنای عقل یا محل تعقل و ادراک می‌باشد و آنچه به ساحت ذهن وارد می‌شود هم می‌تواند حقیقت و واقعیت و ترسیم خارج باشد و هم می‌تواند در اثر پاره‌ای نقص‌های شناختی دچار خطا و انحراف از حقیقت و توهم شود. این مقاله به روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و دیجیتالی گردآوری شده و ابتدا به تبیین ماهیت ذهن و ارتباط آن با نفس پرداخته و در ادامه به بررسی عوامل آسیب به ذهن و چگونگی آسیب به ذهن و به تبع آن آسیب به علم و ادراک پرداخته و بیان می‌دارد: ذهن که از دیدگاه حکمت متعالیه استعداد نفس برای ادراک است قابل شدت و ضعف است و ذهنی اگر قوی باشد نفس نیز قوی می‌گردد زیرا بین ذهن و نفس رابطه مستقیم و دوسویه برقرار است و ذهن از قوای نفس به شمار آمده و اگر ذهن دچار خطای شناختی گردد نفس نیز متقابلاً دچار خطا می‌شود که از آن به توهم و یا جهل تعبیر می‌شود. همچنین با بررسی نحوه حصول علم در ذهن بیان می‌دارد که بخاطر اتحاد علم عالم و معلوم خطا و آسیب هر کدام از آنها منجر به خطای شناختی و علم کاذب خواهد شد. همچنین مغز زمینه ساز ادراک است و اگر آسیب ببیند هم ذهن و هم فکر و هم نفس دچار نقص، آسیب و توهم خواهند شد. فکر نیز عبارت است از حرکت ذهن از معلومات به سوی کشف مجهول و از افعال ذهن است و اگر آسیب به ذهن یا نفس وارد گردد به تبع آن فکر نیز دچار آسیب می‌گردد و علمی که از این طریق حاصل آید غیر واقعی و توهم و انحراف از حقیقت خواهد بود.

کلیدواژه‌گان: *ذهن، عقل، خطا، آسیب شناسی، حکمت متعالیه*

شیوه استناددهی: کوشکی، بهناز، بهروان، حسین، و غفوری نژاد، محمود. (۱۴۰۵). آسیب شناسی ذهن از دیدگاه حکمت متعالیه. *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۴(۳)، ۱-۹.

© ۱۴۰۵ 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: ۵ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۲۴ آذر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۳ دی ۱۴۰۴

تاریخ چاپ اولیه: ۱ اسفند ۱۴۰۴

تاریخ چاپ نهایی: ۱ مهر ۱۴۰۵

مقدمه

در فلسفه اسلامی، "ذهن" یکی از مفاهیم کلیدی در مبحث معرفت، شناخته می‌شود. ذهن به معنای بستر اصلی فعالیت‌های عقلانی و شناختی انسان است که شامل جایگاه اندیشه، تصورات و احساسات می‌شود. ذهن مترادف و هم معنی با عقل است. عقل در فلسفه اسلامی به معنای توانایی تفکر و استدلال است و عقل را بالاترین مرتبه شناخت و ادراک انسانی دانسته‌اند. ذهن و عقل به عنوان موجودات غیرمادی شناخته می‌شوند که قابلیت درک و شناخت حقایق بالاتر را دارند. در این مقاله ماهیت ذهن و ارتباط آن با علم، تبیین شده و آسیب‌های شناختی که از طریق نفس و ذهن به علم و ادراک وارد می‌شود بررسی شده است. بین ذهن و نفس در حکمت متعالیه رابطه تنگاتنگی برقرار است و ذهن قوای نفس معرفی شده است. فلاسفه قبل از ملاصدرا در مبحث حصول علم برای نفس، قایل به علم حصولی برای نفس بوده‌اند و ذهن ایفاگر نقش محاکمی بوده ولی در فلسفه صدرای علم حضوری است و ذهن بیانگر جایگاه حضور معلوم نزد نفس است. به این ترتیب اگر نفس که رابطه مستقیمی با ذهن دارد دچار نقصان شود ذهن نیز دچار نقصان و آسیب می‌شود در نتیجه علمی که در ذهن حاصل شده ممکن است خطا باشد و علم حقیقی نبوده بلکه غیر واقعی و یا توهم باشد.

تحقیق درباره ذهن ابعاد گسترده‌ای دارد و در این زمینه مقالات بسیاری نوشته شده است مانند مقاله (بررسی هستی و چیستی ذهن) از منصور ارمین و همچنین مقالاتی درباره ذهن از منظر حکمت متعالیه نوشته شده است مانند مقاله (ذهن و تاثیرات بی واسطه آن از نظر ملاصدرا) از فهیمه شریعتی ولی درباره آسیب شناسی ذهن از منظر حکمت متعالیه هیچگونه مقاله یا تحقیق مستقلی صورت نگرفته بنابراین نتیجه‌ای که از این مقاله به دست آمده جدید می‌باشد و در پژوهش در زمینه حکمت صدرایی حائز اهمیت است.

ماهیت ذهن

«ذهن مجموعه‌ای از توانایی‌های فکری است که شامل هوشیاری، تصورات، ادراک، تفکر، قضاوت، زبان و حافظه میشود و معمولاً

آن را وجود توانایی هوشیاری و اندیشه تعریف میکنند. ذهن دربرگیرنده قدرت تصور، تشخیص و قدردانی است و مسئولیت پردازش احساسات و عواطف را برعهده دارد که منجر به عملکرد و نوع رفتار افراد می‌شود. گفته شده مراد از ذهن، قوه عاقله و قدرت تفکر و رسیدن از جزئیات به کلیات است. همچنین گفته شده ابزاری است که به وسیله آن تفکر یعنی کشف مجهولات از راه معلومات قبلی انجام می‌شود؛ در معنای اصطلاحی نیز ذهن به معنی فکر و عقل آمده است» (Ibn Manzur) همچنین معنی ذکاوت و زیرکی هم برای معانی ذهن ذکر شده است (Tarihi, 1996).

ملاصدرا در موارد بسیاری ذهن و عقل را مترادف دانسته است و در مواردی نیز کاری را مشترکاً به عقل و ذهن نسبت داده است: «فانَّ العقل الصحيح و الذهن المستقیم لایأبى عن القسمین کلاهما» (Sadr al-Din Shirazi) و در برخی موارد نیز عقل به معنای ذهن به کار رفته است: «اذ الکون فی العقل ایضاً وجود عقلی کما أنَّ الکون» (Sadr al-Din Shirazi, 1981a). بنابراین ذهن و عقل در واقع مترادف و از یک سنخ دانسته شده است.

در گذشته فیلسوفان، ذهن را در دو بخش نظری و عملی بدین صورت معنی کرده‌اند: ذهن (در بخش نظری) قوه‌ای نفسانی است که اکتساب علوم تصویری و تصدیقی را ممکن می‌سازد و (در بخش عملی) ذهن قوه‌ای است نفسانی که حکم بین امور خوب و بد یا درست و نادرست را ممکن می‌سازد؛ همچنین گفته شده ذهن قوه‌ای است که اکتساب تصورات و تصدیقات را مهیا میکند؛ و همچنین ذهن را مطلق قوه مدرکه آورده‌اند خواه منظور از آن نفس انسانی باشد، یا یکی از قوای نفس منظور باشد. اما امروزه در فلسفه جدید، ذهن (فهم) به قوه ادراک و تفکر از آن جهت که در مقابل احساس قرار دارد گفته می‌شود. ذهن به این معنی عبارت است از عقل یا بلکه فهم که گاهی آن را عقل و گاهی نفس می‌نامند (Khatami, 1991).

در تبیین چرایی بحث از ذهن و وجود ذهنی در فلسفه اسلامی، دو نظر وجود دارد: بنابر دیدگاه نخست که نظریه رایج و مشهور نیز

اکنون دانستیم که ذهن هم معنای عقل است و توانایی کسب علم و جایگاه عقل معرفی شده است. وجود ذهنی نیز معلومی است که در ذهن در ظل وجود عینی موجود است و بخشی از علوم و ادراکات ما در گرو آن است.

تأثیر متقابل رابطه ذهن و نفس

ذهن با نفس و دیگر قوای نفس ارتباط مستقیم دارد که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

همانطور که ذکر شد ذهن در آثار ملاصدرا چنین تعریف شده است: «استعداد نفس بر اکتساب علمی که برای نفس حاصل نیستند.» (Sadr al-Din Shirazi, 1984) بین ذهن و نفس ارتباط نزدیکی وجود دارد زیرا که ذهن، استعداد و قوه نفس برای به دست آوردن علوم معرفی شده است؛ یعنی ذهن در اضافه‌ای که به نفس دارد معنا می‌یابد و به عبارتی، ذهن از شئون نفس است. (Javadi, 1996) «این استعداد قابل شدت و ضعف است.» (Sadr al-Din Shirazi, 1981b). بنابراین اگر ذهنی قوی باشد پس نفس که با آن ارتباط تنگاتنگی دارد قوی می‌شود.

«همچنین از آنجا که ذهن در ارتباط با ماده است (به دلیل وجود ذهنی) نفس نیز که در ارتباط با ذهن است با ماده ارتباط می‌یابد و از آنجا که ذهن می‌تواند وجود ذهنی خلق کند نفس نیز می‌تواند در خارج از خود باعث خلق و ایجاد شود.» (Sadr al-Din Shirazi, 1981a, 1984) پس هر چه نفس قوی تر باشد خلق او به صورت خارق العاده و آفرینش بدیع و قوی خواهد بود. در مقابل اگر ذهن خیلی ضعیف باشد نفس نیز دچار ضعف و جهل و توهم می‌شود.

بنا بر تعریف ملاصدرا «فکر، حرکت ذهن از مبادی به سمت نتایج است.» (Sadr al-Din Shirazi, 1984) «فکر، انتقال ذهن است از صور اشیائی که در ذهن هستند و علم نامیده می‌شوند به آنچه در ذهن حاضر نیست. نمی‌توان گفت که ذهن با فکر مترادف است، بلکه باید گفت فکر از افعال ذهن است.» (Shariati &

هست، این بحث برای اثبات مطابقت ذهن و عین و به بیان دیگر، اثبات مطابقت معلومات با واقعیت‌های عینی مطرح شده است. فیلسوفان طرفدار این دیدگاه بر این باورند که ماهیتها غیر از وجود خارجی، وجود دیگری نیز در ذهن دارند که آثار وجود خارجی آنها بر وجود ذهنیشان مترتب می‌شود و به این ماهیتهای موجود در ذهن «وجود ذهنی» گفته می‌شود. اینان در مقابل متکلمان که می‌گویند اساساً چیزی به ذهن نمی‌آید و یا آن دسته از حکما که معتقدند چیزی به ذهن می‌آید، ولی جز شبح و سایه‌ای از ماهیت نیست، تأکید میکنند که خود ماهیت به ذهن می‌آید و نه چیز دیگر. دیدگاه دوم آن است که طرح این بحث برای تأکید بر وجود ذهنی، یعنی وجودی که شأنی جز حکایت ندارد، در کنار وجود عینی است، نه برای حل مشکل مطابقت ذهن و عین (Fayyazi, 1997). بنابراین همانطور که گفته شد ماهیت ذهن همان استعداد و توانایی کسب علوم و ادراکات است و همچنین از آن به عنوان جایگاه مفاهیم عقلی نیز نام برده شده است. با عقل از یک سنخ معرفی شده است.

وجود ذهنی

وجود ذهنی در آثار ملاصدرا، مبحث بسیار مهمی است که وابسته به مقوله علم و ادراک است. یکی از شایعترین انتساب‌ها به ذهن، انتساب صور اشیا به آن است. تمام اشیا علاوه بر یک نحوه وجود که آثار خارجی و عینی بر آن مترتب است، نحوه دیگری از وجود و ظهور دارند که آثار عینی خارجی ندارد بلکه فقط در ذهن موجود است و از آن، به وجود ذهنی تعبیر میشود (Sadr al-Din Shirazi, 2008). بر طبق نظر ملاصدرا مفاهیم ذهنی کیفیات نفسانی هستند و محل آن‌ها ذهن است؛ به طوری که این امکان وجود دارد که ذهن از این کیفیات خالی شود. (صدرالدین شیرازی، 1354، ص 297) پس بنا بر نظر صدررا وجود ذهنی با ذهن تفاوت دارد ولی از طریق ذهن حاصل می‌شود؛ ذهن یک وجود حقیقی است اما وجود ذهنی، ظلی است.

وارد شود به تبع آن به علم وارد می‌گردد و آن علم دچار خطا و توهم می‌گردد زیرا ذهن ضعیف که دچار خطا شده قادر به تحصیل علم خطاناپذیر نمی‌باشد.

آسیب شناسی ذهن از دیدگاه حکمت متعالیه

از دیدگاه ملاصدرا، ذهن به عنوان استعداد و قوه‌ای برای اکتساب علوم، تحت تأثیر مستقیم نفس و قوای ادراکی قرار دارد. بنابراین، عواملی که موجب آسیب به نفس و قوای ادراکی میشوند، میتوانند ذهن را نیز دچار آسیب و خطا کنند. همانطور که ذکر شد ارتباط تنگاتنگی بین ذهن و نفس حاصل است. ذهن، حیثیت ادراکی دارد؛ چون ذهن، قوه و استعداد نفس برای اکتساب علوم است و این استعداد شدت و ضعف دارد. همچنین ذهن با مغز مرتبط است و علومی که از طریق ذهن برای نفس حاصل می‌شوند با ماده در ارتباط اند و به واسطه ماده در ذهن نقش می‌بندند؛ این ماده ذهنی، زمینه ساز به فعلیت رساندن استعداد نفس است. به دلیل اینکه نفس و قوای ادراکی دارای آفات مربوط به ضعف عقل و تفکر است پس ذهن نیز دارای این آفات است و فقدان ذهن و عقل سلیم سبب مهمترین آسیب‌ها از جمله جهل نسبت به معرفت و انحراف از حقیقت می‌شود. همانطور که آمد تحصیل علم از طریق فکر است که از افعال ذهن است می‌باشد و ذهن از قوای نفس است. بدین ترتیب می‌توان گفت نفس از طریق ذهن و دیگر قوای ادراکی به کشف حقیقت و علم نایل می‌شود و نفس عالم و عاقل در گروه قوای ادراکی عالم است. اگر نفس دچار آسیب شناختی شود ذهن که از قوای نفس است هم دچار آسیب شناختی می‌شود و در نتیجه فکر که از افعال ذهن است و از طریق ذهن حاصل می‌شود به طریق اولی دچار آسیب و جهل می‌شود و علمی که از طریق ذهن معیوب حاصل شود علم ناقص و جهل و توهم و غیر واقعی خواهد بود.

(Shahroudi, 2013). بنابراین اگر ذهن دچار نقصان شود فکر که از افعال آن است دچار نقص می‌شود.

«همچنین مغز زمینه ساز ادراک است. به این ترتیب، تفاوت مغز و ذهن و شباهت آن دو به یکدیگر آشکار میشود؛ مغز، استعداد ادراک نیست، اما زمینه تحقق ادراک را فراهم می‌کند. شباهت هر دو نیز در این است که ادراک، با حضور و تحقق آن دو محقق می‌شود.» (Shariati & Shahroudi, 2013). بنابراین مغز نیز که زمینه ساز ادراک است اگر دچار نقص شود ذهن نیز دچار نقص می‌شود.

نحوه حصول علم و ادراک (علم، عالم و معلوم یا عقل، عاقل، معقول)

علم از نظر فلاسفه قدیم حصول صورت اشیاء در ذهن بوده است ولی ملاصدرا علم را از سنخ حضور میدانند اما علم چه حصولی باشد چه حضوری به معنای ادراک نفس است و آنچه معلوم ما واقع می‌شود همان صورت‌های ذهنی ما است و عالم نیز نفس ما است. (پس علم و عالم و معلوم یکی است) (Sajjadi, 2000). اکنون که نحوه حصول علم از نظر ملاصدرا مطرح شد نحوه آسیب در هر کدام که موجب آسیب دیگری می‌شود نیز آشکار می‌شود. بدین صورت که اگر نفس مدرک دچار نقص و آسیب شود هم علم و هم ادراک و هم صورت‌های معلوم نزد نفس دچار خطا می‌شوند. بنابراین بر اساس نظر صدرا اگر ذهن دچار خطا شود دیگر نه اعتمادی به صورتی که از شی در ذهن هست داریم و نه به علمی که از راه این صورت حاصل شده زیرا از همان ابتدا ذهن و نفس عالم را دچار نقص دانسته ایم و اگر معتقد شدیم به دلیل دیگری مثل صورت ذهنی غلط یا علم و ادراک ناقص نفس دچار خطا شده است پس در نتیجه همه معلومات ما کاذب خواهد بود.

بنابراین نحوه حصول علم از منظر ملاصدرا بدین گونه است که نفس ما به صورت اشیا به نحو حضوری علم پیدا میکنند. در حقیقت، هم علم، حضور صورت نزد نفس است هم معلوم صورتی است که در ذهن نقش بسته و هم عالم همان نفس است و هر آسیبی که به ذهن

مؤلفه‌های آسیب ذهن

ضعف نفس

نفس انسانی از ابتدای وجود خود، مراتب و درجات متعددی را می‌پذیرد و با حرکت جوهری، مراتب مختلف وجودی را سپری می‌کند و به تکامل می‌رسد. از نظر ملاصدرا نفس انسان در ابتدا در مرحله نباتی و سپس حیوانی قرار دارد و پس از بلوغ و رشد معنوی به مدارج بالاتر و به مرحله نفس ناطقه انسانی می‌رسد. و نفس ناطقه انسانی با شدت و کمال وجودی به مراحل بالاتر نایل می‌شود. در واقع منظور از ضعف نفس مرحله نفس ناطقه است که چون از حیث وجودی دارای شدت و ضعف می‌باشد، هر چقدر آن از حیث وجودی قویتر باشد به همان نسبت در تکامل خویش صعود خواهد داشت. اگر نفس انسان به مدد عقل و علم راه توحید را بییامد نفس او بالفعل به مرتبه ملکی می‌رسد ولی اگر راه گمراهی را برگزیند به مرتبه شیطان بالفعل نزول می‌یابد (Riyahi & Eskandari, 2010). البته گاهی ضعف نفس ناشی از نقض ژنتیک یا ارثی می‌باشد که این نیز موجب آسیب ادراکی است ولی این آسیب بخاطر عدم حرکت جوهری به وقوع نپیوسته و منظور از ضعف عقل و ضعف نفس در واقع عدم تلاش برای اکتساب علوم و حرکت جوهری و عدم رشد ذات است. بنابراین آسیبی که به ذهن از طریق ضعف نفس وارد می‌شود همان ضعف وجودی و عدم تلاش نفس برای گسترش وجودی و صعود به مرتبه عقل کامل انسانی و مرتبه ملکی بالفعل است.

جهل

جهل به معنای عدم آگاهی است و در مقابل عقل قرار دارد و در اثر غلبه قوای غیرعقلانی بر عقل موجب نادانی می‌شود. از نظر ملاصدرا عدم بهره‌گیری از عقل در شناخت و عمل به شقاوت عقلانی منجر می‌شود. جهل نیز به مانند عقل دارای شدت و ضعف است. انسان مکلف است نفس را از جهل که موجب آسیب ذهنی می‌شود و مانع خرد است برهاند. ملاصدرا در شرح اصول کافی با ذکر حدیث جنود عقل و جهل، برخی از لشکریان جهل را بر می‌شمرد که میتوان آنها را اقسام جهل دانست مانند کبر، انکار حق، سستی و ناامیدی، دروغ،

کفران نعمت، حرص، سخت دلی، بدبینی، ستم و پیمان شکنی (Sadr al-Din Shirazi, 1987a).

هر کدان از این اقسام مانعی در برابر شناخت حقیقی است و موجب می‌شوند عقل درک درستی از جایگاه خود نداشته باشند. مثلا کبر و غرور، ذهن و عقل را دچار آفت و آسیب معرفتی می‌کند و باعث می‌شود نفس نتواند درک جایگاه حقیقی خود و کوچک بودن عقل در برابر عظمت جهان هستی داشته باشد. در حالی که هر چه نفس انسان متواضع تر باشد به درستی حقیقت حقارت جایگاه خویش را شناخته است و برای رشد و رهایی از بند جهالت تلاش می‌کند. بنابراین اط نظر ملاصدرا هر کدام از اقسام جهل مانعی در برابر شناخت عقلانی و موجب آسیب به عقل و ذهن هستند و برای رهایی از این جهالت ابتدا شناخت اقسام جهل و سپس تلاش برای رهایی از این بندها و موانع خردورزی حائز اهمیت است.

وهم

فیلسوفان مشهور اسلامی چون ملاصدرا، ابن سینا و سهروردی، همگی، منشأ خطای ذهن و راه نفوذ شیطان در انسان را قوه واهمه میدانند. این مسئله آنچنان در فلسفه اسلامی مهم است که علت و چرایی وضع و تدوین علم منطقی را حفظ عقل از تصرفات قوه وهم و خیال میدانند (Muzaffar, 1994).

از نظر ملاصدرا وهم مانند عقل قوه‌ای از قوای نفس است که ادراکش مطابق با واقع نیست و باعث به خطا افتادن عقل و وسوسه نفس شده و ادراکش از امور بر غیر وجه آنها است. اط نظر ملاصدرا عقل از خطا و اشتباه مصون است و وهم باعث اشتباه عقل می‌شود. خطا مصون است و در واقع به خودی خود خطاناپذیر است تنها در صورتی که گرفتار وهم شود خطا میکند پس قوه وهم از عوامل آسیب به ذهن است.

اما قوه وهم چگونه باث خطای عقل و آسیب عقل و ذهن می‌شود؟ این بدان دلیل است که از نظر ملاصدرا قوه وهم فقط می‌تواند امور متناهی و محسوس را ادراک کند او از درک امور مجرد یا مثالی

اینکه ذهن از قوای نفس است اگر نفس دچار آسیب شناختی و جهل شود به تبع آن ذهن و فکر نیز دچار خطا و آسیب شناختی شده و علمی که از این طریق حاصل آید جهل و خطا و غیر واقعی خواهد بود.

از نظر ملاصدرا مغز نیز زمینه ساز ادراک است و اگر دچار نقص شود ذهن نیز دچار نقص می شود. بنابراین مغز که مادی است باعث آسیب شناختی می شود.

«ذهن» وجود حقیقی دارد ولی «وجود ذهنی» در ظل و سایه وجود عینی و از طریق ذهن حاصل می شود. بنابراین به دلیل اینکه وجود ذهنی در ارتباط با ماده است ذهن نیز با ماده مرتبط می شود و از آنجا که ذهن می تواند وجود ذهنی را خلق کند نفس نیز می تواند در خارج خلق و ایجاد کند و اگر ذهن قوی باشد نفس قوی می شود و خلق او در نهایت شدت و خارق العاده خواهد بود. ولی نفس ضعیف دچار جهل و خلقتش توهم می شود.

نحوه حصول علم و ادراک در ذهن از نظر صدرا به شیوه اتحاد علم و عالم و معلوم (عقل، عاقل، معقول) است. نحوه حصول علم بدین گونه است که وقتی نفس ما به صورت اشیا به نحو حضوی علم پیدا میکند در حقیقت، هم علم، حضور صورت نزد نفس است هم معلوم، صورتی است که در ذهن نقش بسته و هم عالم همان نفس است و علم و عالم و معلوم در حواصی یکی هستند و این همانی باعث علم ما به معلوم است. پس هر آسیبی که به ذهن وارد شود به تبع آن به علم وارد می گردد و آن علم را دچار خطا و توهم می کند زیرا ذهن ضعیف که دچار خطا شده قادر به تحصیل علم خطاناپذیر نمی باشد. در ادامه در بررسی مولفه های آسیب زا آمد که آنچه به ذهن وارد می شود هم می تواند علم حقیقی و واقعی باشد و هم به خاطر نقص های شناختی غیر واقعی و توهم باشد. نقص های شناختی یا عوامل آسیب زای ذهنی شامل ضعف عقل و جهل و توهم است و زمانی ذهن دچار آن می شود که نفس دچار خطا و آسیب شده باشد؛ بنابراین از دیدگاه حکمت متعالیه: سه عامل جهل، ضعف نفس و توهم از مهمترین عوامل آسیب ذهنی، توصیف شده اند.

عاجز است. بنابراین این قوه احکام محسوسات را به امور مثالی که نامحسوس اند سرایت می دهد (Sadr al-Din Shirazi, Sadr al-Din Shirazi) به عنوان مثال معنای استوا خداوند بر عرش که وهم آن را مکانی می پندارد (Sadr al-Din Shirazi, 2008). همچنین ملاصدرا معتقد است که قوه وهم حتی اموری که محسوس نیستند یعنی اموری که حس بدانها راه نمی برد را انکار می کند. بنابراین چون قوه وهم فقط امور جزئی و محسوس را ادراک میکند و از درک کلیات عاجز است؛ امور کلی و عقلی را منکر می شود (Sadr al-Din Shirazi, 1987a).

همچنین ملاصدرا منشأ مغالطات را قوه وهم میدانند. از نظر ملاصدرا قیاس های مغالطی از مقدمات وهمی و قضایای کاذب تشکیل می شود و قیاس های جدلی نیز که از مقدمات مشهور و قضایای شبیه به حق تشکیل می شود و باعث انکار اعتقاد به امور حقه می شوند هم کار وهم است (Sadr al-Din Shirazi, 1987a). بنابراین چون قوه وهم فقط محسوسات را درک می کند و فقط امور جزئی را ادراک می کند و از درک کلیات عاجز است پس وهم به ذهن آسیب می رساند و آسیب ذهن از طریق قوه وهم، باعث بسیاری از مغالطات و قیاس های ناقص و جزئی می شود.

نتیجه گیری

در حکمت متعالیه، ذهن به معنای عقل یا محل تعقل تعریف شده است. بین ذهن و عقل رابطه ترادف برقرار است و عقل و ذهن از یک سنخ هستند. ملاصدرا ذهن را قوه و استعداد نفس برای اکتساب علوم معرفی کرده که قابل شدت و ضعف است. بین نفس و ذهن ارتباط مستقیمی برقرار است بدین صورت که اگر ذهن قوی باشد نفس که در ارتباط با آن است قوی می شود و اگر ذهن ضعیف باشد یا دچار آسیب و آفت شود نفس نیز به همان نسبت دچار ضعف، سستی و جهل و آسیب های دیگر می شود. علم نزد ذهن حاضر می شود و اگر ذهن دچار آسیب و نقص شود فکر که از افعال ذهن است دچار نقص و خطا می گردد. زیرا همانطور که ذکر شد بین نفس و ذهن رابطه مستقیمی برقرار است و به دلیل

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

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

EXTENDED ABSTRACT

The present study undertakes a systematic philosophical analysis of the concept of the mind (dhihn) within the framework of Transcendent Theosophy, focusing on its ontological status, epistemological function, and susceptibility to cognitive pathology, drawing upon classical Islamic philosophical sources that conceptualize the mind as both synonymous with intellect and as the principal locus of cognition and intellection ([Ibn Manzur](#)). In this tradition, the mind is understood as the cognitive faculty responsible for perception, imagination, judgment, memory, and conceptualization, and it is described as the instrument through which thought—defined as the discovery of the unknown from the known—takes place ([Tarihi, 1996](#)). Mullā Ṣadrā explicitly equates the mind with the intellect, frequently attributing the same epistemic operations to both, emphasizing that sound intellect and upright mind equally admit multiple levels of knowledge and modes of understanding ([Sadr al-Din Shirazi](#)), and further asserting that existence itself is present in the intellect just as it is in external reality ([Sadr al-Din Shirazi, 1981a](#)). This conceptual unity of mind and intellect situates cognition within the immaterial domain of the soul while maintaining its operational connection to the physical body through the brain as the material substrate of perception ([Shariati & Shahroudi, 2013](#)). Earlier philosophers distinguished theoretical and practical dimensions of the mind, viewing it as the soul's capacity to acquire both conceptual and propositional knowledge and to discern moral values ([Khatami, 1991](#)). However, the distinctive contribution of Transcendent Theosophy lies in reframing the mind not merely as a repository of mental representations but as an existential faculty whose strength and weakness correspond directly to the perfection or deficiency of the soul itself ([Sadr al-Din Shirazi, 1984](#)). This ontological framing underlies the article's central claim that

cognitive error and epistemic distortion are not merely logical failures but existential pathologies rooted in the condition of the soul and its faculties, thereby opening a new dimension for understanding error, illusion, and false knowledge within Islamic philosophy.

Methodologically, the study employs a descriptive-analytical approach grounded in classical philosophical texts and contemporary interpretations, synthesizing metaphysical, epistemological, and psychological dimensions of the mind as articulated by Mullā Ṣadrā and his commentators. It systematically reconstructs Ṣadrā's doctrine of mental existence, which posits that all objects of knowledge possess two modes of being: external existence with material effects and mental existence whose effects are confined to cognition ([Sadr al-Din Shirazi, 2008](#)). Mental forms, as psychic qualities located in the mind, can be present or absent according to the soul's condition, establishing that mental existence, though dependent on the mind, remains ontologically distinct from it. The mind itself is described as a real existent, whereas mental existence is its derivative manifestation ([Sadr al-Din Shirazi, 1981a](#)). Central to this framework is Ṣadrā's theory of the unity of knower, knowledge, and known, according to which the soul becomes identical with the form it knows; hence any corruption in the soul, the cognitive faculty, or the known form simultaneously corrupts the entire epistemic process ([Sajjadi, 2000](#)). The study further incorporates Ṣadrā's doctrine of substantial motion to explain how the soul ascends or descends ontologically depending on its intellectual and moral development, thereby establishing the dynamic and developmental nature of cognitive health ([Riyahi & Eskandari, 2010](#)). By integrating these doctrines, the article constructs a coherent philosophical model in which cognitive pathology emerges as a consequence of ontological weakness, ethical failure, and improper epistemic discipline.

The findings of the study demonstrate that the mind, as the soul's capacity for acquiring knowledge, exhibits degrees of intensity and weakness that directly reflect the existential perfection of the soul (Sadr al-Din Shirazi, 1981b). When the mind is strong, the soul becomes powerful, creative, and capable of higher forms of cognition and even extraordinary acts of creative causation (Sadr al-Din Shirazi, 1981a, 1984). Conversely, when the mind weakens, the soul descends into ignorance, illusion, and epistemic distortion. The study identifies three principal sources of mental pathology: weakness of the soul, ignorance (jahl), and the dominance of the faculty of estimation (wahn). Weakness of the soul results from failure in existential self-perfection and neglect of intellectual and spiritual development (Riyahi & Eskandari, 2010). Ignorance is portrayed not merely as lack of information but as an active condition of distortion arising from moral and cognitive vices such as arrogance, denial of truth, despair, falsehood, ingratitude, greed, cruelty, and betrayal, each of which obstructs genuine understanding (Sadr al-Din Shirazi, 1987a). The faculty of estimation constitutes the most dangerous source of error, as it is limited to perceiving finite, sensory particulars and cannot grasp intelligible or metaphysical realities; when its judgments intrude into the domain of intellect, it generates systematic error and illusion (Sadr al-Din Shirazi, 1975, 1987b). This explains why classical philosophers regarded logic itself as a safeguard against the deceptions of wahn (Muzaffar, 1994). The study thus demonstrates that mental pathology is neither accidental nor purely technical but rooted in deep structural imbalances among the soul's faculties.

In its discussion, the article shows that the epistemic process in Transcendent Theosophy is inherently holistic: cognition unfolds through the unified operation of soul, mind, thought, and brain. The brain functions as the material condition for the manifestation of cognition, while the mind supplies the immaterial capacity for knowledge, and the soul serves as the existential subject of knowing

(Shariati & Shahroudi, 2013). Thought, defined as the mind's movement from known premises to unknown conclusions, is an act of the mind and therefore deteriorates whenever the mind or soul becomes defective (Sadr al-Din Shirazi, 1984; Shariati & Shahroudi, 2013). The unity of knower, knowledge, and known implies that error at any point contaminates the entire cognitive structure (Sajjadi, 2000). Furthermore, the dominance of wahn generates fallacious reasoning, invalid analogies, and false judgments, leading to widespread intellectual confusion and metaphysical error (Sadr al-Din Shirazi, 1987a). The study emphasizes that even theological misunderstandings—such as interpreting divine attributes in purely spatial or material terms—arise from the misapplication of sensory judgment to metaphysical realities (Sadr al-Din Shirazi, 2008). Thus, mental pathology manifests not only in ordinary cognition but also in religious belief, metaphysical speculation, and ethical orientation, making its treatment central to both philosophical inquiry and spiritual practice.

The implications of these findings extend beyond theoretical philosophy, offering a comprehensive model of cognitive health grounded in metaphysical realism and ethical self-cultivation. By situating error within the ontological condition of the knower, Transcendent Theosophy dissolves the rigid separation between epistemology and ethics. Knowledge becomes inseparable from the moral and existential state of the soul, and intellectual development is redefined as a form of existential ascent. The study further reveals that the modern tendency to reduce cognition to neural processes overlooks the indispensable role of the immaterial mind and the existential subjectivity of the soul. While the brain conditions perception, it does not generate meaning, truth, or understanding; these arise from the soul's immaterial operations mediated by the mind. Consequently, genuine epistemic healing requires not only logical rigor and conceptual clarity but also ethical discipline, spiritual refinement, and the subjugation of deceptive faculties such as wahn. The framework

presented thus provides a unified philosophical psychology in which cognition, morality, and being form an integrated system of human perfection. In conclusion, this study establishes that in Transcendent Theosophy the mind is a real existential faculty identical in nature with the intellect and functioning as the soul's capacity for acquiring knowledge, whose strength and weakness determine the integrity of human cognition and the destiny of the soul. It demonstrates that cognitive pathology arises primarily from existential weakness, ignorance, and the domination of the faculty of estimation, and that true knowledge emerges only when the soul, mind, and thought operate in harmonious unity. The resulting model of epistemic health offers a powerful alternative to reductionist theories of mind by integrating metaphysical realism, ethical development, and spiritual anthropology into a coherent philosophical vision of human knowledge and perfection.

References

- Fayyazi, G. (1997). Mental Existence in Islamic Philosophy. *Ma'aref-e Aghli*(6).
- Ibn Manzur, M. M. *Lisan al-Arab*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Javadi Amoli, A. (1996). *Rahigh-e Makhtoum*. Esra Publications.
- Khatami, A. (1991). *Dictionary of Theology*. Saba Publications.
- Muzaffar, M. R. (1994). *Al-Mantiq (Logic)*. Sayyid al-Shohada Publications.
- Riyahi, A. A., & Eskandari, H. (2010). Stages of the Soul's Evolution from Mulla Sadra's Perspective. *Religious Anthropology*, 7(24).
- Sadr al-Din Shirazi. *The Four Journeys*.
- Sadr al-Din Shirazi. *Marginalia on the Metaphysics of al-Shifa*. Bidar Publications.
- Sadr al-Din Shirazi. (1975). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Iranian Institute of Philosophy.
- Sadr al-Din Shirazi. (1981a). *Al-Shawahid al-Rububiyah*. University Press (Al-Markaz al-Jami'i lil-Nashr).
- Sadr al-Din Shirazi. (1981b). *The Transcendent Theosophy in the Four Intellectual Journeys*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Sadr al-Din Shirazi. (1984). *Keys to the Unseen*. Institute for Cultural Studies.
- Sadr al-Din Shirazi. (1987a). *Sharh-e Usul al-Kafi*. Institute for Cultural Studies.
- Sadr al-Din Shirazi. (1987b). *Tafsir al-Quran al-Karim (Exegesis of the Holy Quran)*. Bidar Publications.
- Sadr al-Din Shirazi. (2008). *Three Philosophical Treatises*. Islamic Propagation Office.
- Sajjadi, J. (2000). *Dictionary of Mulla Sadra's Philosophical Terms*. Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Shariati, F., & Shahrudi, M. (2013). The Mind and its Immediate Effects from Mulla Sadra's Perspective. *Sadraei Wisdom*, 2(1), 71-84.
<https://doi.org/20.1001.1.23221992.1392.2.1.7.6>
- Tarihi, F. (1996). *Majma' al-Bahrayn*. Mortazavi Bookstore.