

دکتر سید جعفر سجادی

از گروه زبان و ادبیات عربی

## بحثی در علم یا وجود ذهنی

تقدیم بااستاد محترم آقای دکتر یحیی مهدوی

جمله و عبارت ساده و قابل فهمی که در باب تعریف علم در آثار و نوشته‌های متفکران اسلامی آمده است، همان تعبیری است که در رساله «کبری» منطق دیده می‌شود که گوید: بدانکه آدمی را قوتی است دراکه، که منتقش گردد در وی صور اشیاء چنانکه در آینه، لکن در آینه منتقش نشود مگر صورت محسوسات لکن در قوه مدرکه انسانی منتقش شود، هم صور محسوسات و هم صور معقولات (رجوع شود به کبری منطق در مجموعه رسائل جامع المقدمات چاپ تهران ۱۳۹۰ ه. ق ص ۱۷۰).

بطوریکه ملاحظه می‌شود دانش و چگونگی حصول آنرا از راه وجود قوه که محل ارتسام صورتهای موجودات است نموده است و بدیهی است که سرانجام همه مباحث در باب دانش بازگشت به همین امر می‌کند، چه آنکه هویت و ماهیت دانش در فلسفه رسمی و در چهارچوب مقولات ارسطو هر اندازه مورد مذاقه قرار گیرد و جهات و وجوه مختلف آن بررسی شود، باز همچنان در خم یک کوچه است.

ازین اصل که بگذریم با توجه به استقراء غیر تام در متون علمی و فلسفی نخست باطلاقات متعدد و سپس به تعریفات مختلف در باب علم بر میخوریم.

---

۱- این مقاله برای شماره قبل و اهداء به استاد معظم جناب آقای دکتر یحیی مهدوی

تهیه شد، و چون دیرتر به دفتر مجله رسد راین شماره به چاپ می‌رسد.

درباب اطلاقات بموارد زیربرخورد میکنیم که هر يك نمودار وجهه یا جنبه از تعریف دانش است.

- ۱- ادراك مطلق
- ۲- تصدیق مطلق
- ۳- تصدیق یقینی
- ۴- ملکه راسخ در نفس آدمی
- ۵- صورتهای حاصله از اشیاء در ذهن آدمی
- ۶- مجموعه از مسائل که منتسب به موضوع واحد باشد به منظور نیل به هدف خاصی، که این تعبیر و اطلاق مربوط بعلم اصطلاحی است (از کشف و اصطلاحات ج ۲ ص ۱۰۵۵ چاپ هند ۱۸۶۲ م)

### علم مطلق و نسبی

در اینکه علم آیا قابل تعریف هست یا نه، از امور بدیهی است یا اکتسابی بحث است، غزالی علم را از امور نظری میدانند بدون اینکه بتوان از راه مقدمات قیاسی بدان رسید و حقیقت آنرا شناخت و در حقیقت با آنکه اکتسابی است، راه کسب آن مسدود است، در مقابل، امام فخر رازی علم را از امور بدیهی و غیر قابل تعریف میدانند و گویند:

هر چه غیر علم است بعلم شناخته میشود و اگر بخواهیم علم را تعریف کنیم دور محال لازم میآید و هر کس بضرورت و وجدان بوجود خود عالم است و علم هر کس بوجود خود علم خاص بدیهی است و بداهت خاص مستلزم بداهت عام است. (رجوع شود به دستورالعلماء جلد ۲ ص ۳۳۹- تالیف قاضی عبدالنبی احمد نگری. حیدرآباد ۱۳۳۱). بطوریکه ملاحظه میشود نه عبارت غزالی و تعبیر وی چیزی را روشن می کند و نه عبارت پرداززی فخرالدین رازی. متکلمان گویند: علم عبارت از صفتی است و با کیفیتی است که در نفس حاصل

شده و موجب تمیز اشیاء از یکدیگر میشود. صدرالدین شیرازی گوید:  
 علم عبارت از وجود مجرد است و مانند وجود گاه اطلاق میشود بر امر  
 حقیقی بسیط خارجی (رجوع شود به رسائل صدرالدین چاپ تهران ۱۳۰۲ ص  
 ۲۸۲-۲۷۹) اشاره خواهد شد که صدرالدین در باب وجود ذهنی که گاه از آن  
 تعبیر بوجود ظلی کرده است مسأله علم را ماهیة و هویة مورد بحث خاص قرار داده  
 است و احیاناً از نظام علوم رسمی خارج شده و توسل به ذوق راراه سهل و  
 آسان تری برای رسیدن به هدف خود تشخیص داده است.

### آیا تحقق علم مطلق ممکن است یانه؟

قهرآ جواب منفی است نه بدلیل اینکه اصولاً هیچ امر مطلقى در جهان  
 نیست فقط و بقول مولانا. «پس بدمطلق نباشد در جهان» بلکه بدلیل اینکه.  
**کشف اجمالی و یا تفصیلی نسبت به امری گرچه هر اندازه کوچک و بی مقدار**  
 باشد، مستلزم کشف اجمالی و یا تفصیلی به کل موجودات جهان وجود است و  
 علم به کل موجودات جهان، برای يك فرد و بلکه برای کل افراد نامقدور است،  
 پس علم مطلق نامقدور است.

توضیح زیادتر اینکه هر موجودی از موجودات عالم هستی معلول کل موجودات  
 عالم هستی است، نظام کلی و جملی جهان در خط خاصی قرار دارد که همه  
 موجودات آن بر اساس قاعده فعل و انفعال و تأثیر و تأثر رابطه خاصی که بطور  
 قطع با واسطه و یا بلاواسطه رابطه علیت و معلولیت است دارند و هیچ امری ازین  
 کوشش و کشش های مداوم بیرون نیست و بالتجیه هر امری محصول همه  
 امور است و بعبارت دیگر هر موجودی هم بالقوه و هم بالفعل میتواند مظهر و  
 آینه تمام نمای خواص وجودی همه امور باشد و بدین ترتیب احاطه وجودی و  
 علمی نامتناهی ازلی و ابدی لازم است تا علم و دانش مطلق بهمه امور و یا  
 حتی يك امر حاصل شود و این امر در حد قدرت و توانائی متناهی افراد نخواهد  
 بود. گذشته ازین امر منشأ معرفت و شناسائی انسانها بجز حواس ظاهری چیزی

دیگر نیست، که این تنها منشأ بقول سوفسطائیان یونان خود قابل خدشه است، چه آنکه مدرکات حسی افراد خود نسبی است و به گفتار شیخ شهاب‌الدین سهروردی در باب قیاسات و حجت‌ها، دریافت‌های هیچ انسانی برای انسان دیگر حجت نیست و اصولاً دریافت‌های هیچ شخصی با تمام خصوصیات قابل انتقال بدیگری نمی‌باشد (رجوع شود به مقاله دوم از حکمة الاشراق) و این معنی بجز گفتار شکاکان یونان و یا سوفسطائیان است که حس را خطا کار می‌دانند و در نتیجه منشأ علم را مورد خدشه قرار می‌دهند پس نتیجه آنکه حصول علم مطلق یعنی کشف تام ماهوی نسبت بهر چیزی نامقدور است.

بدون آنکه خواسته باشم افکار و آراء دانشمندان یونان را در این باب بر شمرده باشم و نقض و ابرامی که نسبت بهر يك از عقاید اظهار شده است ایراد کنم و وقت خوانندگان را با رفرانس‌های مکرر و بی‌مورد گرفته باشم مطلب را بطور اختصار برگزار کرده بذکر آنچه مفید است بسنده میکنم و سپس پاره‌ای از عقاید فلاسفه را بویژه نظر صدرالدین شیرازی، معروف بملاصدرا را در باب علم و وجود ذهنی ذکر میکنم. بطور کلی میتوان در باب علم دو مذهب اساسی را نام برد: یکی مذهب مشاء و دیگر مذهب اشراق، گرچه مذهب سومی هم در این میان خودنمایی کرده است که تألیفی از اشراق و مشاء باشد که نمونه کامل آن ملاصدر است.

اساس مذهب مشاء بر طبقه‌بندی علم است به تصور و تصدیق و اینکه ماهیت آن عبارت از صورتهای حاصله از اشیاء است بنزد عقل، جان کلام در اینجا است که آیا صورتهای موجودات بنزد عقل حاصل میشود یا نه؟ و بر فرض که حاصل میشود چگونه حاصل میشود؟ و آیا حصول صورتهای اشیاء بنزد عقل در حصول علم کافی است یا نه؟ (رجوع شود به کشف ج ۲ ص ۱۰۵۲ و اسفار ج ۱ ص ۲۹۶ و حاشیه ملا عبدالله بر تهذیب المنطق تفتازانی ص ۵). بحث اساسی این است که آیا صرف حضور و یا حصول صورتهای از موجودات

بنزد عقل و یا در قوه دراکه انسان علم است یا هنوز اول کار است، صرف حصول صورتی از چیزی در ذهن انسان چه تغییری می‌تواند در وجود انسان حاصل کند؟ و انسان قبل از اینکه این صورت‌ها در ذهنش حاصل شده باشد با حصول آن صورت‌ها چه فرقی کرده است؟ و آیا در برابر عالم وجود احساسش تغییر کرده است یا نه؟ بجز اینکه گاهی کنجکاوی زیادتری برای او حاصل شده است و باز گاهی علم بناتوانی خود حاصل کرده است، بدون این که در این مورد خواسته باشم یکسره منکر همه چیز شده باشم چه آنکه حداقل این است که انسان درین هنگام به جهل و عجز خود واقف خواهد شد، این مطلب را ازین وجهه مورد نظر قرار میدهم که حصول صورتهائی از موجودات میتواند مقدمه علم باشد آنهم علم نسبی نه مطلق، و حتی میتوان گفت اعتقاد بعلم و اعتقاد باینکه علمی برای او حاصل شده است و این خود مرتبه‌ایست از علم.

منطقیان که خود واضح میزان علم‌اند و برای اندیشه بشری معیار و میزانی درست کرده‌اند در دو مورد خود ملتزم بانکار و یا لا اقل به تردید در علم مطلق شده‌اند.

یکی در آنجا که گویند: بدانکه امتیاز فصول و اجناس و عوارض خاصه و عامه اشیاء از یکدیگر در نهایت سختی و دشواری است و بعبارت دیگر آنچه را انسان فصل و جنس و نوع و عوارض خاصه و عامه میداند و در حدود و رسوم موجودات بکار میبرد یکنوع قرارداد است و یا يك نوع علم حصولی اعتقادی غیر مسلم‌الثبوت است و بدیهی است هنگامیکه در حدود و رسوم موجودات نوعی قرارداد مرعی شود مسائل بعدی که مبتنی بر همین حدود و رسوم است تا چه حد میتواند اعتبار و ارزش داشته باشد (رجوع شود به دستور- العلماء ج ۲ ص ۱۳۴ - شفا ج ۲ ص ۴۴). البته میدانیم که اساس کار مباحث حجت و قضایا بر همین حدود و رسوم است و اینها نیز بر اساسی استوار است که تنها از نوعی قطعیت اعتقادی برخوردار است.

دیگر در باب نسبت حکمیة قضایا است که بالضرورة ملاک صدق و کذب، انطباق و عدم با واقع و نفس الامر قرار گرفته است و قهراً این امر احاله بر مجهول است (رجوع شود به اساس الاقتباس ص ۱۲۹).

ازین جهت است که محققان این فن در باب این امر که بالاخره چه خبری را ما میتوانیم صادق بدانیم و چه خبری را کاذب و بعبارت دیگر پس علم چیست؟ ناچار شده‌اند در این باب متوسل به امکانیات خود شوند و گویند صدق خبر و قضیه مطابقت با اعتقاد گوینده و کذب آن عدم مطابقت با اعتقاد گوینده است، چه آنکه انطباق علم ما و بعبارت دیگر جهت مفلوظ و یا ذهنی با نسبت نفس الامر و عدم انطباق آن اولاً در اختیار ما نیست و ثانیاً بحث در علم ما است باینکه آیا علم ما با واقع و نفس الامر منطبق است یا نه؟ و جان کلام در همین است و گرنه احاله کردن علم را بر انطباق، و عدم انطباق دردی را دوا نخواهد کرد. زیرا واقعیت‌ها در اختیار ما نیست، موجودات جهان بر حالات و خصوصیات خاص آفریده شده‌اند و مدار وجودی و جریان طبیعی آنها بر آن خصوصیات و آثار قرار گرفته است حال ماهر جور درباره آنها اندیشه کنیم و بهر صورت که درباره آن آثار و خواص قضاوت کنیم تغییری در آنها حاصل نخواهد شد. و از همین جا است که مسأله بطلان افکار و نظریات و بالاخره علم بشری مطرح میشود هزاران سال انسانها معتقد بودند که خورشید بدور زمین حرکت میکند و می‌چرخد و نه تنها در باب مدار افلاک و ستارگان خطا کار بوده و اشتباه کرده بودند و بلکه درباره کوچکترین مسائل مربوط بامور پزشکی و فیزیکی و بالاخره امور مربوط بعالم طبیعت و حتی کالبد و اعضاء انسانی در اشتباه و خطا بودند، در آن تاریخ هیچیک از دانشمندان در علمیت و صحت این مسائل تردیدی نداشتند و معتقد بودند که آنچه میدانند و بعنوان علم پذیرفته‌اند بامادت نفس الامر منطبق است در حال که دیدیم بطلان همه این امور آشکار گردید و از کجا ما میتوانیم مطمئن باشیم که آنچه را هم اکنون بصورت علم قطعی پذیرفته‌ایم دچار

سرنوشت معلومات گذشته نشود و چه تضمینی هست؟ قهراً جواب منفی است، پس علم به جز اعتقاد چیز دیگری نمی‌تواند باشد و از همین جهت است که خود منطقیات هم گفته‌اند: علم عبارت از اذعان به نسبت است، پس علم مطلق آرزویی بیش نیست برای بشر. شهاب‌الدین سهروردی در آن هنگام که هنوز از چهارچوب استدالات ارسطویی خارج نشده بود در مسأله علم دچار حیرت و سرگردانی شده خود گوید:

روزگاری سخت مسأله علم من را بخود داشته بود و آنچه در کتابها درین باب بخواندم من را قانع نکرد و دری برویم نگشود تا آنکه بخواب شدم معلم اول را در خواب بدیدم و از او یاری طلبیدم، البته شیخ در حال سرگردانی و وضعی که داشته است بعید نیست که مهم خود را حتی در خواب هم از یاد تبرده باشد و همواره در فکر آن بوده باشد و بهر حال وی خواسته است از خود شروع کند و مبدء علم را و آنچه بنابر گفتار خودش غیر قابل انکار است ادراك ذات دانسته است باین معنی که هر کس ذات خود را اندر یابد و روح جسمی که دارد درك میکند و بالاخره هستی و وجود خود را درمی یابد و درمی یابد که خود اوست، و نه غیر او و میان (اناونحن) فرق میگذارد و این خود علم است. (رجوع شود به کتاب تلویحات چاپ استانبول / ۱۹۴۵ به تصحیح کربن ص ۷۵-۷۶).

و بالاخره گوید تعقل و علم عبارت از حضور امری است برای ذات مجرد از ماده که منظور نفس است و بعبارت دیگر گوید: عام عبارت از حضور امری است بنزد ذات مجرد از ماده یعنی نفس و یا: علم عبارت از عدم غیبت شیئی است از آن ذات مجرد. این تعریف نیز حلال مشکل ما نخواهد بود مضافاً اینکه خود همچنان احواله بر مجهول است زیرا که سؤال اساسی در اینجا این است که آیا حضور صورت اشیاء و یا خود اشیاء عندالعقل و یا عندالذهن امکان دارد یا نه، بعبارت دیگر حضور صورت اشیاء



به چیست؟ به حضور کل خواص و فوائد و آثار احکام وجودی آنها است و یا صرفاً حضور صورت اجمالی اشیاء است؟ آیا صرف حضور یک صورت صامت ناگویا را بدون اینکه آثار وجودی خود را کما و کیفاً آشکار کند و آنچه در نفس الامر میگذرد نشان داده و بنمایاند میتوان نام آنرا علم گذاشت و این غیر از حرفی است که سوفسطائیان گویند که حس خطا میکند و چه وجه، زیرا ما این را نگفتیم و حس را هم خطا کار ندانستیم البته بطور تسلیم باصل موضوع و یا بطور قبول اصل موضوعی.

ابوریحان بیرونی فیلسوف و ریاضی دان بزرگ اسلام روش کار منطقیان را درین باب مردود دانسته، سخت بدانها حمله میکند و گوید: این اعتبارات و جهات که در طرز تفکر منطقی وجود دارد دردی را دوا نمی کند، از اینکه گفته شود فلان امر بالقوه معلوم است و بالفعل مجهول چه نتیجه ای میتوان گرفت و چه معضلی را میتوان حل کرد.

وی در مقدمه کتاب استخراج الاوتار از علم هندسه ستایش کرده است و گوید: اصول هندسی لا اقل این خاصیت را دارد که علاوه بر شناخت مقادیر و خواص اشکال انسان را از لحاظ دماغی نظم میدهد و به نوعی از استدلال که کمتر مبتنی بر حدس و گمان است آشنا میکند و اگر احیاناً انسان از طریقی بتواند بعلم نسبی رهبری شود همان روش و طریق استدلالات هندسی است (رجوع شود به مجموعه رسائل ابوریحان- رساله افراد المقال فی امر الضلال و رساله استخراج الاوتار- چاپ حیدرآباد- ۱۳۶۷ ه. ق).

وی پرسشهایی چند در برابر پورسینا قرار میدهد و از او میخواهد که طبق اصول منطقی که بدان گرویده است پاسخ گوید.

اساس همه این پرسشها بر این است که میخواهد به پورسینا بنمایاند که صرف صورتهای حاصله از اشیاء بتزد عقل نمیتواند علم باشد و حقایقی را نمیتواند حل کند.



قهرآ ابوریحان منکر این مسأله نیست که بحث آنها در ماهیت علم است که چیست؟ و مسأله خواص وجودی اشیاء مرحله دیگری است و آن مرحله تجربه و آزمایش است به منظور کشف خواص و آثار وجودی اشیاء لکن این مطلب را می‌خواهد افاده کند که بحث در ماهیت علم سرانجام بجائی نخواهد رسید پس بهتر است که راه عملی تری طی کنیم و ملاک و معیار درست تری بیابیم و از جزئی به کلی رویم. من در محل خود این نکته را تذکر دادم که منطق و روش کار ارسطو با تمام ایراداتی که بر آن وارد شده است باز هم روش تعلیماتی خوبی است، روش کلاسه شده و منظم است، در چرائیها که سرانجام ممکن است به چگونگی‌ها منتهی شود تنها راه است، گرچه سرانجام آن ممکن است نتیجه مطاوب راندهد، لکن آیا راهی بهتر از این تاکنون برای تعلیمات نموده شده است؟ گرچه راه استدلالی بقول عارفان راهی کور کورانه هم باشد باز هم تنها راه است. و بهر حال من در مقاله این راه را که راه تعلیماتی نامیدم نه تحقیقاتی و بدین مانند کردم که برای رسیدن بیک فضای وسیع روشن ناگزیر باشیم لنگ‌لنگان باکمک عصای چوبین از دالان دور و دراز و تاریکی بگذریم و البته تنها راه هم همان باشد. و در هر حال راهی است که در برابر هر دانش طلبی گذارده شده است و ناگزیر باید آنرا طی کند. در کتاب کبری منطق گوید: بر همه کس واجب است که طرق اندیشه و فکر کردن را بداند و طبق موازین و اصول منطق راه خطا را از صواب باز شناسد مگر آنان که مؤید من عندالله باشند.

اخوان الصفا گویند: هر آن کس که بخواهد حقایق اشیاء را بشناسد ناگزیر باید نخست از علل و اسباب موجودات جستجو کند (رساله نهم جلد سوم ص ۳۲۵).

اینان گویند: معرفت حقایق اشیاء عبارت از همان معرفت حدود و رسوم آنهاست، اشیاء بردو گونه‌اند: یکی مرکبات و دیگر بسائط: اشیاء

مرکبه هنگامی شناخته میشوند که اشیاء بسیطه را بشناسیم و شناخت اشیاء بسیطه به شناخت صفات ویژه آنها است: از باب مثال گویند مثلاً هرگاه گفته شود که هیولی چیست؟ و در پاسخ گفته شود: جوهری است بسیط و قابل صورتهای، مرتبه‌ای از معرفت حاصل شده است، اگر گفته شود صورت چیست؟ و گفته شود عبارت از ماهیت چیز است همین‌طور مرتبه از معرفت حاصل شده است اگر گفته شود جوهر چیست؟ قهراً گفته میشود امری که استوار بذات خود بوده باشد و قابل صفات باشد، اگر گفته شود صفات چیست؟ قهراً گفته میشود معنایی است که مورد دانش واقع میشود و انسان از آن خبر میدهد، حال اگر گفته شود موجود چیست؟ بناچار باید گفته شود چیزی است که با یکی از حواس، آدمی آنرا درمییابد و یا عقل او بدان رهبری میشود و سرانجام گویند هرگاه پرسیده شود عالم چیست؟ ناچار پاسخ داده میشود که عبارت از امری است متصور برای انسانها یعنی هر آنچه در تصور انسانها درآید جزء عالم است و کل متصورات عبارت از عالم است و اگر گفته شود دانش چیست؟ گفته میشود صورت معلوم است در نفس عالم و هزاران پرسش و پاسخ دیگر که همه اینها را دانش و علم نامند. (رساله دهم جلد سوم ص ۳۶۰ چاپ مصر ۱۹۲۸).

در رساله چهارم ص ۲۲۸ گویند: هر يك از انسانها هرگاه چیزی را دریابد یافته او نیست مگر به یکی از سه راه. یا یکی از قوای حاسه است و یا یکی از قوای عقلی است که عبارت از فکر و رویت و قوه تمیز باشد. و یا بطریق برهان ضروری است. و بهر حال غیر از این طرق راهی دیگر برای انسان در باب شناخت وجود ندارد. در جای دیگر گویند: علم عبارت از صورت معلوم است در نفس عالم و ضد آن جهل است که عدم این صورت مذکور است. بطوریکه ملاحظه میشود این تعریفات و بیانات چیزی بوضع موجود انسان بجز تحریک حس کنجکاو و آگاهی بیشتر از جهل و نادانی نمی‌افزاید. اینان اصول پرسشهای

فلسفی را درنه گونه پرسش خلاصه کرده‌اند و قهراً پاسخ بآن پرسش‌ها را هم، اصول این سؤالات عبارت‌اند از:

۱- هل هو موجود ام لا- یعنی پرسش از وجود و عدم چیزی است.  
 ۲- ماهو- که سؤال از حقیقت چیز است که مسأله حدود و رسوم بمیان می‌آید.

۳- کم هو- که پرسش از مقدار چیز است.

۴- کیف هو- که پرسش از کیفیت چیز است

۵- ای شئی هو- که پرسش از فصول و ذاتیات چیزی است

۶- این هو- که پرسش از مکان وجودی چیزی است

۷- متی هو- که پرسش از زمان وجودی چیزی است

۸- لم هو- که پرسش از چرایی چیزی است

۹- من هو- که پرسش از مشخصات چیزی و یا کسی است (رساله هفتم از

جلد اول ص ۱۹۸).

بطوریکه ملاحظه می‌شود، نهایت سخن در باب ماهیت علم انسانی، به تعاریفات و حدود و رسوم منتهی می‌شود و سرانجام هنوز جای این پرسش باقی است که آیا حدود معرفت انسان از اشیاء و موجودات جهان چه اندازه است و تنها علم انسان محدود به ظواهر و صفات و خواص ظاهری است و آن هم نسبی است و یا بکنه و حقایق اشیاء هم می‌توان علم حاصل کرد. شهاب‌الدین سهروردی در ضابطه هفتم در مورد بیان مواد قیاسات گوید: در دانشهای حقیقی فقط برهان بکار آید و آن قیاسی است که از مقدمات یقینی مرکب شده باشد و آنچه را بطور یقینی از مقدمات دریابیم یا اولیاتند و آنها آن نوع معلوماتی است که تصدیق و حصول آنها موقوف به چیزی جز تصور حدود آن نباشد، اینگونه دانشها اگرچه از راه کسب باشد باز هم جزء اولیات محسوب می‌شود: و یا معلوماتی بود که از راه مشاهدات بواسطه قوای ظاهره و یا قوای باطنه حاصل

می‌شود البته باید بدانی که مشاهدات تو برای غیر تو حجت نیست، مادام که شعور و مشاعر او نیز بمانند شعور و مشاعر تو نباشد و یا معلوماتی است که از راه حدس حاصل شده است که شامل مجربات، استقراء و غیره است، سپس به نقض و جرح مجربات و معلومات حاصله از استقراء می‌پردازد که خلاصه کلام او این است که: دانش مطلق از این گونه مقدمات حاصل نخواهد شد و آنچه سرانجام از این طرق بدست می‌آید دانشی است نسبی، هم نسبت با افراد و هم نسبت به موضوعات و معلومات و تنها ظواهر و صفات ظاهری و خواص جزئی امور برای انسانها روشن میشود، بالاخره گوید: نه محسوسات تو برای غیر تو میتواند بطور کامل حجت باشد و نه حدسیات و دریافتهای حدسی تو. و بالاخره این مسأله قابل توجه است که آیا عقل محض بدون اینکه توأم با تجربه و یا استقراء و تمثیل باشد میتواند مورد اعتماد واقع شود یا نه؟

**حد و ارزش عقل محض** - سخن مادر ابتدای بحث همین بود که عقل محض تا چه حد می‌تواند ارزنده باشد، و قضاوتی که عقل محض در مورد صورتهای حاصله بنزد خود میکند تا چه حد مورد اعتماد است، و از کجا معلوم که حدس و وهم در بسیاری از مسائل مصاب نباشد.

مسأله قابل ملاحظه‌تر این است که اغلب مادر معلومات یومیه خود و حتی در بسیاری از مسائل دقیقه، استقراء و تمثیل بکار برده و از راه نوعی تمثیل علم به آن حاصل میکنیم و با وجودیکه همواره مورد اعتماد ما مجربات و تمثیلات است باز هم متوجه عقل محض می‌شویم. اساس ایرادات ابوریحان بیرونی بر بودسینا همین است، وی عقل محض را باتمام قدوسیتش در دریافت اصول علمی نارسا میداند و گوید حتی در قضاوتش نسبت به مواد و فرآورده‌های حواس نیز اشتباه کار است.

برهان ان و برهان لم - نتیجه اینکه قضاوتهای عقل محض بویژه در جهت بررسی علیت‌های محضه و برهان لمی سخت در معرض خطا و اشتباه است، و

این راه یعنی توسل ببرهان (لم) اعم از آنکه واسطه در اثبات باشد یا واسطه در ثبوت نه کمیتی را روشن میکند و نه کیفیتی را، از علت چگونه میتوان به معلول رسید بجز اینکه میتوان گفت هر علتی ناچار است از معلولی، البته این اصل مسلمی است که باز مستند باصل تجربه و استقراء است و اصلی است کلی، زیرا علت هنگامی تحقق می‌پذیرد که معلولی باشد لکن حرف در اینجا است که از کجا که معلول این علت خاص همین باشد که احیاناً من درك کرده‌ام و چیزی دیگر نباشد جان کلام در پیدا کردن رابطه علت است و همین امر است که ما گفتیم یافتن رابطه علت بین اشیاء در نهایت صعوبت و بلکه ناممکن است اگر منظور علت تامه باشد. و حتی با توجه به نکته‌ای که در ابتداء بحث گفتیم هر موجودی در این جهان معلول همه موجودات است هر امری زائیده همه امور است و بقول سعدی شیرازی. ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند تا تو نانی بکف آری، پس هیچ موجودی در عالم نمیتواند منقطع الارتباط از سایر موجودات باشد و بنابراین هیچ موجودی نمی‌تواند با قطع نظر از سایر موجودات علت تامه داشته باشد، علل تامه هر موجودی همه موجودات اند، نه یکی و نه دو تا و نه چندتا، و بدین ترتیب روشن شد که کشف رابطه علت بین موجودات که عبارت اخرای دانش است تا چه حد ناممکن است و نیز روشن شد که در جهت برهان آن نیز همین ایراد جاری است، همین قدر میدانیم که موجودات معلول علت اند لکن کدام علت؟ جان مطلب همین جا است.

**مذهب اشراقی** - مذهب دیگر در باب علم، مذهب اشراق است بر اساس (العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء) و آن بنا به گفتار خود آنان از راه یافت حاصل میشود نه بافت، از راه اتصال به عقل فعال است علاوه بر مشرب‌های اشراقی که بنابر مشهور اعلام آن فیثاغورث و افلاطون و افلاطونیان اخیر حوزه اسکندریه اند که راه استدلال و اندیشه‌های نظام یافته را جهت نیل به حقایق و درك واقعیت‌ها کافی ندانسته‌اند و راه دیگر پیرا که راه ریاضت و ذوق است

جهت نیل بعالم واقع و علم مطلق پیشنهاد کرده‌اند، در جهان اسلام نیز کم و بیش همه فلاسفه راه ذوق را ستوده‌اند، و برای رسیدن به حقایق آنرا برگزیده‌اند و حتی کسانی بمانند شیخ‌الرئیس ابن‌سینا سرانجام از استدلالات مشائی و روش اندیشه‌های نظام یافته گامی فراتر نهاده متوسل به راه اشراق شده است، حتی در کتاب اشارات که ظاهراً بروش مشائیان نوشته شده است سرانجام گامی فراتر نهاده متوسل به راه اشراق شده است، سرانجام ناچار میشود که راه استدلال را به یکسو نهد و از ذوق استمداد طلبد و راه ریاضت را در نظام حکمت عملی بر نظام حکمت نظری برتری دهد و از نظام علت و معلول بنظام دریافت مستقیم از عقل فعال روی آورد (رجوع شود به ترجمه اشارات چاپ تهران ۱۳۱۶ هـ ش ص ۶۷).

وی گوید: بدانکه این چیزها که ما بر شمردیم و برهستی آن گواهی دادیم نه به سبیل آنست که اموری عقلی اقتضای آن کرد که این معنی ممکن است و بس و اگرچه آن حال چون باشد هم معتمد است، بلکه چیزهایی است که به آزمایش و مشاهدت ثابت شد و بعد از ثبوت، طلب سبب آن کردند (ترجمه اشارات ص ۱۹۵) بود که بتو رسیده باشد چیزها از عارفان و بدل عادی گوئیا از آن متأبى باشی و از آن سبب برد شتابی، چون بشنوی توقف کن و شتاب مکن، که اندر اسرار طبیعت مانند این احوال را اسباییست و باشد که مرا افتد که قصه از آن بر تو خوانم (ترجمه اشارات ص ۱۹۶)

زنهار نباید زیرکی تو و بیزاری تو از عامیان آن دانی که هر چیز را منکر شوی، زیرا که از سرسبکی و عجز است و حماقت اندر بدروغ داشتن چیزی که حال آن ترا پیدا نشده است. اساس کار اشراق در باب معرفت این است که نفس آدمی در اثر ریاضت باید صاف و مصفا شود و از آلودگیها مبری و بدور گردد تا مستعد درك حقایق مستقیم شود و در اثر اتصال به عقل فعال که حاکم بر همه جهان است و علة‌العلل عالم ناسوت است بر جهان ناسوت اشراق

پیدا کند زیرا ازین راه تسلط کامل بر همه علل و معلولات پیدا میکند و به علم حضوری و بلکه علم شهودی همه امور را مشاهده میکند و بعبارت دیگر بمرتبه عین الیقین و بالاتر از آن حق الیقین میرسد.

و عجیب این است که تمام کسانی که که در راه علم بمعنی خاص یعنی علوم ریاضی و تجربی گام برداشته اند در باب معرفت و بویژه معرفت به عالم نامرئی و متافیزیک از راه و روش اشراق پیروی کرده اند و شاید هم تعجب آور نباشد چون علم رسمی از نظر این دانایان مستند به تجربه و استقراء و آزمایش است و بعبارت دیگر یا استدلالات ریاضی و هندسی است و یا توسل به استقراء و تجربه است و نوع استدلالات منطقی بر اساس قیاسات و اجناس و فصول که نوعی قرارداد است از نظر اینان نه انسان را به علوم ریاضی و مجرد محض رهبری می کند و نه علوم تجربی و طبی و طبیعی و به طریق اولی به معرفت مطلق راهبر نخواهد بود، اگر راهی برای معرفت مطلق و جهان متافیزیک وجود داشته باشد همان راه ذوق و یافت است و همان روش حکمت ذوقی اهل خطاب است.

**وجود ذهنی و ظهور ظلی** - و بهر حال یکی از مباحث مهم فلسفی در قسمت امور عاصه و فلسفه الهی نحوه حصول علم و وجود ذهنی و دانش بشری است به موجودات جهان، در این مبحث قسمتی از مباحث مربوط به چگونگی حصول معرفت مورد بررسی و مذاقه قرار گرفته است و قهراً این مبحث پس از بحث از اصل حصول معرفت و بعبارت دیگر پس از فراغت از اینکه حصول معرفت اصولاً ممکن است و نیز پس از بحث از اینکه بر فرض امکان حصول معرفت حدود و اندازه آن چیست؟ و آیا حصول معرفت مطلق ممکن است و یا معرفت های بشری به جهان وجود و موجودات عالم نسبی است و انسانها تنها میتوانند گوشه از اسرار جهان طبیعت را دریابند و آنهم دریافتی که قسمت مهم آن برای هر کسی تابع احساس خاص اوست و قابل انتقال بدیگران نمی باشد این مباحث و مباحث دیگری که مربوط به استفاده از روشهای مختلف است در



باب معرفت یعنی روش اشراق و یافت مستقیم و روش استدلالی مشائی نیز استطراداً در مبحث وجود ذهنی مورد بحث قرار گرفته است، اصولاً مبحث وجود ذهنی بدین صورت که در فلسفه اسلامی مدون شده و مورد بحث قرار گرفته است در مکتب‌های فلسفی یونانی دیده نمی‌شده.

مبحث بدین‌سان آغاز می‌شود که برای هر چیزی چهار مرحله از وجود هست وجود عینی خارجی، وجود ذهنی ظلی، وجود لفظی و وجود کتبی (رجوع شود به منظومه سبزواری ص ۱۰ و ۲۲-۲۸).

و به گفتار سبزواری «للشی غیر الکون فی الاعیان- کون بنفسه لدی الاذهان.» در میان فلاسفه و دانایان قرون اخیر، صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا بحث جالبی در این باب کرده است که خلاصه آنرا در این مقاله ایراد کرده و به بحث خاتمه می‌دهیم. وی گوید:

بجز دسته از فیلسوفان که پیرو مکتب حس و ظاهرند فیلسوفان دیگر گویند برای هر موجودی که در این جهان است. بجز وجود ظاهری محسوس بحواس و ظهوری که برای همه روشن و مکشوف است وجود و ظهور دیگری است که از آن تعبیر بوجود ذهنی و ظلی شده است، و بجز کون و وجود در اعیان که آثاری خاص بر آن مترتب است و قهراً آثار و لوازم آن در تحت اراده و اختیار انسان نیست وجودی است بماهیت و نفسه در اذهان انسانها و یا نزد اذهان بنحوقیام صدوری نه حلولی بمانند قیام اشیاء و موجودات ممکنه بمبادی عالیه (یعنی قیام به جواهر عقلی و نفسی) و بالاخره قیام معلولات به علل خود، یا معلولات ممکنه بمبدء المبادی. ملاصدرا نخست دو مقدمه که بقول خود روشنگریانات او است ذکر کرده و گوید: هرگاه اختیار عقل و هوش خود را از قید اسارت شبهات، و ایرادات و تلقیات ارباب اغراض و امیال واهوای فاسده نجات بخشی و بفکرت سلیم خود بازگردی و زمام خرد خود را در اختیار گیری آنگاه است که حقایق را اندریابی و دریابی که اثر فاعل و لواحق و ضمائم آن نخست

متعلق باطوار و انحاء و جودی اشیاء است نه ماهیات آنها (البته این مقدمه مبتنی است بر فرض اصالت وجود که خود پیرو آنست.) زیرا ماهیات فی حدنفسه بی-نیاز از جعل اند و محتاج به اثر فاعل نمی باشند بعبارت دیگر ماهیات اموری اعتباری میباشند و خود بخود مجعول به جعلی نمی باشند و وجود نیز دارای مراتبی است به کمال و ضعف و شدت و نقص و غیره و بالاخره مقول به تشکیک است و بر حسب مراتب و مدارجی که دارد دارای آثار و خواص و لواحق و ضمائم است. وی گوید:

این معنی خود ثابت است که اشیاء جهان محسوس و عالم صورت را عالمی دیگر است و وجودی دیگر بجز آنچه بوسیله حواس ظاهر دریافته شود و آن عالم باطن است که مشهود و منکشف برای قوای باطنی است آن قوایی که ویژه اصحاب کشف و شهود است و بدین ترتیب باید گفت سه عالم وجود دارد یکی عالم صور حسیه دوم عالم اشباح که فوق صور حسیه است و سوم عالم عقول مجرد، انسان بواسطه حواس ظاهری خود صور محسوسه را مشاهده کرده در-میآید و بواسطه قوای باطنی خود و خیال عالم اشباح را درمیآید و بوسیله قوت عقلیه عالم عقول را اندرآید و بدین ترتیب دانش انسان سه مرحله دارد، شیخ اشراق نیز بر اساس علم اشراقی حضوری که آخرین مرتبه کمال یافته علم است تقسیماتی برای مراتب دانش قائل شده است، وی گوید:

همانطور که مراتب در حدقه چشم رائی جایگزین یا منتقش نشده و رؤیت عبارت از مقابله مستنیرات است با چشم همین طور هم علم عبارت از حضور صورت-های معلوم بنزد عقل نمی باشد و در هیچ يك از قوای دماغی صورتی انطباع نمی یابد و مثلاً صورتهای متخیل منطبع در قوت خیال نیست چه آنکه با عقل عادی هم میتوان دریافت که انطباع بزرگ در كوچك محال است وی گوید بنابراین صورتهای حسیه در عالم اشباح اند که از آن تعبیر به خیال منفصل نموده است.

نفس آدمی را خداوند بدان‌سان بیافریده است که قادر است هر گونه صورتی که بخواهد بیافریند زیرا که نفس از عالم ملکوت است و ملکوتیان را اقتدار خلق باشد و از طرفی هر صورتی که صادر از فاعل است، باید برای خود او حاصل باشد چه آنکه معطی شئی فاقد آن نتواند باشد و مناط عالمیت همین است بعبارت دیگر نفس میتواند علیت وجودی موجودات باشد بر حسب قوت وضعف و مراتبی که دارد تا برسد به نفس قدسی اولیاءاله پس احاطة علیت به مخلوقات و معلولات خود دارد و معنی علم همین است.

چه آنکه خداوند، نفس آدمی را به‌عنوان نمونه خود بیافرید، از لحاظ ذات و صفات و افعال، پس نفس مجرد از اکوان و حیز و جهات است، جهانی است کوچک، و نمونه‌ایست بارز از ذات خدا و اوست خلیفةالله، که در مرتبه کمال و عروج اتصال یافته بعالم قدس الهی پیوندد، در این مرتبه قدرت آفرینندگی اعجاب‌آوری پیدا خواهد کرد، محی‌الدین عربی گوید: عارف دانا بسبب همت خود بیافریند و بآفریده خود وجود خارجی دهد و این آفریده او تا آن هنگام پابرجاست که همت نگهدارد.

و بدین ترتیب ملاحظه میشود که اشراقیان در یک مرحله علم را عبارت از نوع حضور مخلوق عند الخالق میدانند و معلول بنزد علت و معنی شهود همین است (رجوع شود به اسفار ح ۱ ص ۲۹۶).

شهاب‌الدین گوید: ان العلم کمال للوجود من حیث مفهومه و لایوجب تکثراً (تلویحات ص ۷۲)

ملاصد را گوید: ما معدومات خارجی را تصور کرده در مییابیم و بلکه گاه باشد که امور ممتنع را نیز تصور کنیم مانند شریک باری، اجتماع نقیضین... بطوریکه اینگونه معدومات از سایر معدومات متمایز شوند و بنابراین اینگونه امور را نیز نحوه و مرتبه‌ایست از وجود. البته وجود خارجی که ندارند پس وجود ذهنی دارند، حال باید دید ذهن خلاق این امورات است و یا اینکه

دریابنده آنهاست بدیهی است که این امور بر اساس ضوابط فلسفه مشاء وجود خارجی ندارند و بنابراین بدون شك باید گفت این امور مخلوق ذهنند و لکن برمسلك اشراق هر آنچه دروهم و ذهن آید وجود دارد و اصولاً قضایا همه موجه اند و قضایای سالبه همه بازگشت به موجه میکنند، طبقه بندی کردن قضایا و امور به ممکن و واجب و ممتنع کار ذهن و وهم خطا کار است بیک اعتبار همه معدومند و باعتبار دیگر همه موجودند و اصولاً از کجا معلوم است که اجتماع نقیضین از امور ممتنعه باشد و تقرر خارجی نداشته باشد، نوری هست و ظلی نور، نور است و ظلمت ظلمت است نه عدم، احکام مانسبت باموریکه در خارج وجود ندارند اگر واقعاً وجود خارجی نداشته باشند احکام وهمی است هم حکم ساخته ذهن است و هم وجود ذهنی آنها که موضوع حکم است و بنابراین اگر امر بدینسان باشد علم ما جهل است، تنها نمودار این معنی است که ذهن در تصورات خود مطلق العنان است.

بحث اساسی در باب علم در این نیست که وجود ذهنی درست هست یا نیست، چه اینکه این مطلب از بدیهیات است که هر کس هم وجود خود را تصور میکند و هم موجودات دیگر را و حتی برای معدومات هم موضوعی در ذهن حاضر میکند و بآن حکم میکند و نیز بحث در این نیست که حصول و یا حضور این صورتهای در ذهن به شبح است و یا عکس آنها در ذهن منعکس میشود و یا عین آنها، تا این مطلب پیش بیاید که ممتنعات و آنچه در خارج وجود ندارند چگونه ممکن است شبح آنها در ذهن حاصل شود و عین آنها و یا صورت انعکاسی آنها، تا ذوق ناله بگوید همه امور در آینه عقل فعال وجود دارد و نفس انسان پس از اتصال به عقل فعال آنها را مشاهده میکند، بحث در این است که علم تجربیدی، یعنی احکام و قضایاتهایی که بدون در نظر گرفتن کمیت و کیفیت موضوع میشود و به عبارت دیگر بدون اثبات موضوعیت آنها موضوع حکم می شود تا چه اندازه میتواند معتبر باشد، پس همه احکام ذهنی ما بر مبنای موضوعات مقدره الوجود

است که بر فرض که چنین موضوعی باشد حکم آن چنین و چنان است مثلاً اگر گفته شود العنقاء طائر بدین معنی است که اگر عنقائی باشد طائر است تازه احکام مابری موضوعات مقدره الوجود هم نادر است از کجا اگر عنقائی وجود داشته باشد طاهر است بجز اینکه فرض انسان است پس احکام مابری موضوعات مقدره الوجود هم فرضی است، پس هم موضوعات فرضی است و هم احکام و همین طور است در تمام مواردی که ذهن حکم میکند پس حکم ذهنی دلیل بر نحوه از وجود نیست، البته در نوع این احکام که مجموع زوایای هر مثلی مساوی باد و قاعده است باید دانست که نوعی حکم مستفاد از تجربه و آزمایش است و بالاخره بسیاری از براهین که برای اثبات وجود ذهنی آورده شده است و بلکه همه آنها بر احکامی است که ذهن صادر میکند و این امر بجز اینکه ذهن تصوراتی میکند از موضوعاتی و سپس حکمی بر آن موضوعات بار میکند چیز دیگری را نمی تواند ثابت کند. برهان تجرید علمی هم که ما میتوانیم تعینات تشخیصات و فصول مشترک نوعی یا جنسی را ملغی کرده و کلیات را مجرداً تصور نمائیم و احکامی بر آنها استوار کنیم تنها خلاقیت ذهن را ثابت میکند و الا معلوم است که کلی بعنوان کلی وجود ندارد، قضیه فرعی که گوید: «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت مثبت له» اصل مسلم است لکن ثبوت ذهنی مسأله علم را حل نمیکند.

ارسطو و پیروان وی مانند فارابی و ابن سینا و جز آنها گویند ظرف وجود ذهنی و ظهور ظلی عبارت از قوای ادراکی عقلی، یا وهمی و یا حسی است بدین معنی که موطن کلیات، نفس مجرد است و موطن معانی جزئی، قوه و همیه است، و موطن صور حسیه، حس و خیال است و بر این مبنی ایرادات و اشکالاتی وارد شده است. خلاصه کلام در این باب این است که هرگاه ما اشیائی را تصور کنیم دو امر برای ما حاصل میشود، یکی آنچه موجود در ذهن است که معلوم است و امری است کلی و آن حال در ذهن نیست و بلکه بمانند حصول شیئی در

زمان و مکان است، دوم موجود در خارج است و آن در حقیقت معلوم است و جزئی است، وی گوید: آنچه در ذهن است نفس ساخته است و مخلوق نفس است و آنچه در خارج است در تحت اراده و اختیار ما نیست، پس در حقیقت معلوم بالذات ما همان متصورات ذهنی است و گرنه آنچه در خارج است از هر جهت نمی‌تواند معلوم باشد.

این مطلب که گفته شده است که وجود ذهنی اضعف از وجود خارجی است تنها مطلبی است دقیق که میتوان بدان تکیه کرد اگر بدین معنی باشد که درست عکس مطابق با اصل نیست بدیهی است که وجود ذهنی چیزی است و وجود خارجی چیزی دیگر و از همین جهت است که محققان گفته‌اند: ادله وجود ذهنی بر این اساس است که اشیاء موجود در خارج، بوجود دیگری که بر آن آثار ویژه وجود خارجی مترتب نیست در ذهن موجود میشود، وجود ذهنی را دو جهت و وجهه است یکی وجهه قیاس آن بوجود خارجی که ازین جهت فاقد آثار خارجی است و بنابراین حاکی و مثالی از وجود خارجی است. دوم لحاظ آن فی نفسه و ازین جهت که خود وجودی است و در برابر عدم است و بدیهی است که لحاظ آن بدین جهت منشأ آثار است و البته این گونه آثار ربطی با آثار وجود خارجی ممکن است نداشته باشد.

بحث در این است که این موجود بدین وضع آیا از مقوله کیف است یا آنکه صورت مثالی است و از باب اتحاد مدرك و مدرك و عاقل و معقول است بنحو اتحاد حمل هوهو، ملاصدرا در اینجا صبغه اشراقی بخود گرفته و گوید: کسی که دل او بنور خدا روشن باشد درمییابد که نفس نسبت بمدرکات خیالی و حسی خود به فاعلیت و مبدعیت نزدیکتر است تا آنکه قابل و محل باشد و هرگاه این اصل را قبول کنیم که نفس فاعل و مبدع مدرکات خیالی و حسی است بسیاری از اشکالات بر وجود ذهنی مرتفع خواهد شد، بالجمله نسبت نفس انسان بصور عقلیه نسبت اشراقی یکطرفی است و نفس در هنگام ادراك معقولات

کلیه ذوات عقلیه مجرده را مشاهده میکند، نه آنکه آنها را انتزاع کند و عبارت دیگر نفس از محسوس به متخیل و از متخیل به معقول منتقل می‌شود به بیان دیگر گوئیم چون بازگشت دانش بنحوی از وجود است و آن دانش امری است مجرد که حاصل است از برای گوهر دراک (عقل) یا حاصل است نزد آن و از طرفی هر وجودی جوهر باشد یا عرض، ملازم و همراه ماهیت کلی است که از آن ماهیت کلی عارفان به عین ثابت تعبیر کرده‌اند و متصف بوجود و عدم نیست و از طرفی دیگر چون موجود فی نفسه اعم از محسوسات و یا معقولات است، وجودات ماده یا مجرده همه با ماهیات متناسب با خود متحداند و آن ماهیات بالعرض موجود بوجودات میباشد.

حاصل کلام آنکه اولاً هر موجودی بهر نحو که باشد دارای ماهیتی است و ثانیاً هر موجودی اعم از مجرد و مادی متحد با ماهیت مناسب با موطن خود میباشد.

نتیجه آنکه وجود رابطی که عبارت از معلومات قوای دراکه است اگر مربوط به وجودات حسی باشد عبارت از مثول و شبح آنهاست در مقابل نفس در غیر این جهان بواسطه مظهریتی که برای نفس هست، بدین معنی است که صورتها و اشباح آنها در مقابل نفس قرار میگیرند و موطن آنها جهان دیگری است و نفس مظهر آنهاست، مانند آینه و خیال بدون آنکه حلول کند در نفس؛ اما معلوم عقلی یعنی آنچه مربوط به عقلیات و مجردات است معلوم بودن آنها برای نفس بواسطه ارتقاء نفس است بسوی آنها و اتصال بدانهاست. و بالجمله برای نفس انسان بواسطه صقالت و روشنی و جلوه که دارد در هنگام توجه باشیاء و مقابله که بین آن دو حاصل میشود صورتهای عقلی و حسی و خیالی حاصل میشود (رجوع شود به المشارع و المطارحات شهاب الدین ص ۴۷۵ و ۴۸۵ و اسفار ج ۱ ص ۲۸۶، ۲۷۲ و رجوع شود به شرح حکمة ص ۳۴۲، و اسفار ج ۲/۱۳۳).



خلاصه کلام آنکه در باب وجود ذهنی و چگونگی حصول وجود ذهنی بررسی شده است و اقوال مختلف مربوط به آن و استطراداً حدود و ارزش معلومات ذهنی هم مورد بحث واقع شده است، که انشاءاله مادر مقالتهی دیگر این موضوع را روشن خواهیم کرد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی