

بررسی و تحلیل آراء فیلسوفان مسلمان در مورد تعریف علم

از ابن سینا تا صدرالمتألهین

اثر: دکتر مرتضی حاج حسینی
دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

(از ص ۷۹ تا ۹۸)

چکیده:

تبیین حقیقت علم و چگونگی دسترسی به واقع از جمله مباحث عمیق و پرمجرائی است که فیلسوفان از آغاز پیدایش فلسفه تا کنون به آن توجه داشته‌اند و سنگینی آن را بر دوش خود احساس نموده‌اند و هنوز نیز از معماهای ناگشوده فلسفی به‌شمار می‌آید. در فلسفه اسلامی این موضوع از جهت رابطه ادراک با شیء ادراک شده و رابطه ادراک با شخص ادراک کننده مورد توجه قرار گرفته است. این بحث با توجه به تعریف علم به تمثیل حقیقت شیء یا حضور ماهیت شیء در نزد مدرک همواره با اشکال معروف اجتماع جوهر و عرض مواجه بوده است و به آراء گوناگونی انجامیده است: (۱) نظریه کیفیت ذات اضافه (۲) نظریه شبیح (۳) نظریه ماهوی در تبیین‌های مختلف.

در این مقاله پس از بیان چگونگی تحول آراء فیلسوفان مسلمان در این موضوع به بررسی، تحلیل و ارزیابی هر یک از این نظریات پرداخته، پیش فرض‌ها، عوامل مؤثر بر شکل‌گیری آنها، همچنین اشکالات وارد بر آنها را بر اساس ملاک‌های سازگاری (consistency)، استقلال (independence)، تمامیت (completeness) و میزان مقاومت آنها در برابر حملات شکاکانه بیان می‌نمائیم.

واژه‌های کلیدی: علم، ماهیت، وجود ذهنی، پیش فرض، سازگاری.

مقدمه:

العاقل یظن ان فوق علمه علماً فیتواضع
 لتلك الزیادة والجاهل یظن انه تناهی فی العلم
 کندی (۲۵۲-۱۸۵ هـ ق)

تعریف علم به تمثیل حقیقت شیء یا حضور ماهیت شیء نزد مدرک، پیش از طرح بحث وجود ذهنی باشبهه عرض بودن صور مکتسب از جواهر و پس از آن با شبهه اندراج شیء تحت دو مقوله متباین روبرو بوده است. ابن سینا با تقویم جوهر به استغناء از موضوع در مقام تحقق خارجی به نحو شایسته‌ای به شبهه مذکور پاسخ داده است. شیخ اشراق به عنوان اولین فیلسوفی که وجود ذهنی را در آثار خود بکار برده است، با تعریف صورت ادراکی به ظهور ظلمی موجود خارجی و با لحاظ هویت مثالی متفاوت از خود شیء خارجی و مثل آن به رفع شبهه مذکور پرداخته است. لازم به ذکر است که مسئله وجود ذهنی برای سهروردی به عنوان مسئله‌ای مستقل مطرح نبوده است، بلکه او در ضمن بحث اعتباری بودن وحدت و امکان از این اصطلاح استفاده کرده است. فخر رازی به عنوان نخستین فیلسوفی که وجود ذهنی را به عنوان مسئله‌ای مستقل در فلسفه اسلامی مطرح نموده است با اثبات وجود ذهنی و تبیین تفاوت‌های آن با وجود خارجی، نظریه کیفیت ذات اضافه را تأسیس نموده است. خواجه نصیرالدین طوسی، دبیران کاتبی و علامه حلّی با تفاوت قائل شدن میان ذات و ماهیت شیء با مثال و صورت آن، علم و ادراک را به مثال و صورت شیء ادراک شده تعریف نموده‌اند و اشکالات مترتب بر بحث وجود ذهنی را ناشی از تعریف علم به حضور ذات و ماهیت شیء نزد مدرک دانسته‌اند. در این نظریه، صور ذهنی اشباح اشیاء خارجی تلقی شده است که به دلیل مشابهت بر اشیاء خارجی دلالت دارند. علامه قوشجی، علامه میر صدرالدین دشتکی، صدرالمآلهین، علامه دوانی، ملا عبدالرزاق لاهیجی، با اعتقاد به حضور ماهیت شیء نزد مدرک از نظریه ماهوی دفاع نموده، هر یک تبیینی از آن ارائه نموده‌اند و بالاخره ملارجبعلی تبریزی وجود ذهنی را از اساس منکر شده است.

اهمیت حکمت متعالیه پس از صدرالمآلهین موجب گردید تا حواشی، تعلیقات و شروح متعددی بر کتب ملاصدرا نگاشته شود، همچنین موجب گردید تا کتب دیگری در سنت فلسفی

صدرا به رشته تحریر درآید.^(۱) این موضوع زمینه مناسبی را برای رشد و تطور مباحث فلسفی فراهم نمود اما به ظهور نظریه جدیدی علاوه بر آنچه نقل نمودیم نیانجامید. از این رو بررسی چگونگی رشد و تطور نظریات فلسفی در مورد تعریف علم و وجود ذهنی در فلسفه اسلامی از ابن سینا تا صدرالمآلهین و فیلسوفان معاصر وی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

چگونگی تحول آراء فیلسوفان مسلمان

فارابی (۲۵۲-۱۸۵ هـ) در بحث تبیین کیف و اقسام آن علم را از مقوله کیف نفسانی دانسته است. [فارابی، ۱۴۰۸، ص ۵۱] ابن سینا (۲۲۸-۳۷۰ هـ) از طرفی علم را عارض بر نفس انسان دانسته [ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۴۴-۱۴۰] از طرف دیگر علم را حضور مثال حقیقت شیء (نه نفس حقیقت شیء) نزد مدرک دانسته [ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۳۰۸] و با شبهه عرض بودن صور مکتسب از جوهر روبرو گردیده است. [ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰] وی با جاری دانستن تعریف جوهر (به ماهیتی که هرگاه به وجود خارجی موجود شود مستغنی از موضوع خواهد بود) در جوهر معقول در صدد رفع آن شبهه برآمده و جوهر معقول را به شرط تحقق در عالم خارج، از آن مستثنی ندانسته است. یعنی استغناء جوهر در عقل از موضوع را جز تعریف جوهر به‌شمار نیاورده است. [ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰] شیخ اشراق (۵۸۷-۵۴۹ هـ) تعقل را حضور شیء مجرد از ماده و به عبارتی عدم غیبت شیء از ذات مجرد از ماده دانسته است. [سهروردی، ۱۳۷۳/الف، ص ۷۲] و در واکنش به نظریه‌ای که در آن بین وجود و شیئیت تفاوت لحاظ می‌شود و شیئیت اعم از وجود فرض می‌گردد و مدرک و معقول ذهنی فاقد مصداق، غیر موجود اما واجد شیئیت تلقی می‌شود، مدرک ذهنی را در ذهن موجود دانسته و مخالفان خود را در این باب سخت نکوهش کرده است. [سهروردی، ۱۳۷۲/د، ص ۱۲۵] وی صورت ادراکی را از آن جهت که صورت ادراکی است هویت مثالی دانسته و آن را ظهور ظلمی موجود خارجی به‌شمار آورده است و بر این نکته تأکید نموده که مثال شیء از هر جهت همانند

۱- از جمله می‌توان به کتب رساله حدوث ملا شمس‌گیلانی، زواهر الحکم میرزا حسن لاهیجی، غرالفراید

حاج ملاهادی سبزواری، التحفه ملا نظر گیلانی، اشاره نمود

خود آن شیء نیست. او همچنین میان مثل و مثال تفاوت قائل شده، مثال یک شیء را مثل آن به‌شمار نیاورده است [سهروردی، ۱۳۷۲/ب، ص ۳۳۲-۳۳۱] و بر همین اساس به پاسخ اشکال معروف اجتماع جوهر و عرض پرداخته است. بنابر نظر وی معلوم ذهنی مثلاً فرس مثال شیء خارجی است، بنابراین از هر جهت مثل خود آن شیء خارجی نمی‌باشد. زیرا یکی از خصوصیات موجود خارجی این است که در بیرون از ذهن باشد، اکنون اگر معلوم ذهنی حتی از این جهت هم مانند وجود خارجی باشد لازمه آن این است که معلوم ذهنی در ذهن محقق نشود. [سهروردی، ۱۳۷۲/ب، ص ۲۵۷-۲۵۶] فخر رازی (۶۰۶-۵۴۳/هـ) پس از اثبات وجود ذهنی بر اساس لزوم ثبوت ماهیات متمایز در ذهن [فخر رازی، ۱۴۱۱، ص ۴۱] همچنین با استناد به ممتنعات به‌عنوان محکوم علیها و نیز با استناد به مفهوم کلی انسان در مقایسه یا تشخیص خارجی انسان و در واکنش به استدلال منکران وجود ذهنی مبنی بر استلزام فرض محل واحد برای سیاهی و سپیدی به هنگام تعقل تضاد سیاهی با سپیدی، همچنین لزوم ترتب آثار وجود خارجی بر وجود ذهنی به بیان تفاوت وجود خارجی با وجود ذهنی پرداخته است و حصول تضاد بین سیاهی و سپیدی را مشروط به وجود خارجی دانسته و اختلاف در ترتب آثار را ناشی از اختلاف در قوایل دانسته است، به‌گونه‌ای که حرارت موجود در ماده جسمانی دارای عوارض ویژه‌ای و حرارت موجود در نفس مجرد از وضع و مقدار دارای عوارض دیگری است. [فخر رازی، ۱۴۱۱، ص ۳۲۲-۳۱۹] وی همچنین در ردّ دلیل منکران وجود ذهنی مبنی بر اینکه علم به تضاد سیاهی با سپیدی مستلزم تعلق علم به سپیدی و تعلق علم به سیاهی است که با فرض کیف انگاری علم، که بنابر آن علم به تضاد سیاهی با سپیدی علم واحدی است، در تعارض است کیف محض بودن علم را مورد تردید قرار داده و آن را کیفیت ذات اضافه به‌شمار آورده است. [فخر رازی، ۱۴۱۱، ص ۳۲۲-۳۲۱ و ص ۳۲۷] فخر رازی اضافه محض بودن علم را نیز به دلیل امکان حصول علم به آنچه در عالم عین، وجود خارجی ندارد باطل شمرده است. [فخر رازی، ۱۴۱۱، ص ۳۲۷-۳۲۶] خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷ هـ) از طریق قضیه حقیقه و تحلیل آن، به اثبات وجود ذهنی پرداخته است. وی در واکنش به استدلال منکران وجود ذهنی مبنی بر لزوم اجتماع ضدین به هنگام تصور (مثلاً) حرارت و برودت، علم را نه عین ماهیت شیء خارجی، بلکه صورت و مثال آن دانسته است.

[طوسی، ۱۳۶۶، ص ۱۱-۱۰ و طوسی، ۱۳۲۳، ص ۱۵۷-۱۵۶] علامه نجم‌الدین علی بن عمر الکاظمی قزوینی (۶۷۵-۶۰۰ هـ) معروف به دبیران کاظمی با تفاوت قائل شدن میان خود شی و صورت آن، شبیه لزوم اجتماع ضدین را مردود دانسته و لزوم ترتب آثار وجود خارجی بر وجود ذهنی را منتفی دانسته است. [کاتبی، ۱۳۲۷، ص ۱۶] علامه جمال‌الدین ابومنصور حسن حلّی (۷۲۶-۶۴۸ هـ) نیز در شرح قول وی بروز شبیه مذکور را ناشی از عدم لحاظ تفاوت بین شی و شبیه آن شمرده است و معلوم ذهنی را صورت، مثال و شبیه شی، نه ذات و حقیقت شی دانسته است. [حلّی، ۱۳۲۷، ص ۱۷] علامه علاء‌الدین علی بن محمد القوشجی (متوفی ۸۷۹ هـ) از جمله شارحین تجرید الاعتقاد بر این عقیده است که هرگاه به شی ای جوهری عالم می‌شویم، از این جوهر در ذهن آدمی دو امر حاصل می‌شود، یکی معلوم که در ذهن است و کلی و جوهر است، زیرا جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، نیازمند موضوع نیست و دیگری علم که از آن جهت که عارض بر نفس است جزئی و کیف نفسانی است و موجود به وجود خارجی. بنابراین نظر وی آن دسته از حکما، که علم را به حضور ماهیت شی نزد عالم تعریف نموده‌اند به امر اول و آن دسته از حکما، که علم را صورت، مثال و شبیه شی تلقی نموده‌اند به امر دوم توجه کرده‌اند. [قوشجی، چاپ سنگی بی‌تا، ص ۱۴-۱۳].

علامه میر صدرالدین دشتکی (متوفی ۹۴۰/۸/۹ هـ) معروف به سید سند و از دیگر شارحان تجرید الاعتقاد، عقیده علامه قوشجی مبنی بر وجود دو امر در ذهن را غیر قابل اثبات دانسته است و قول حکما به حصول صورت اشیاء در ذهن را به قول به حصول ماهیت اشیاء در ذهن تفسیر نموده است، ماهیتی که به دلیل عدم ترتب آثار بر آن، شبیح شمرده شده است. [دشتکی، نسخه خطی بی‌تا، ص ۱۴/۲] بر این اساس دشتکی بین قول به حصول ماهیت اشیاء در ذهن و قول به حصول شبیح در ذهن تمایزی قابل نشده است. وی با تأکید بر این نکته که منظور از صورت در نزد حکماء نه شبیح و مثال مغایر با ماهیت شی بلکه صورت حال در ماده است که در خارج در ماده خارجی و در ذهن در قوه عاقله حلول می‌کند به اختلاف مقولی صورت ذهنی که از مقوله کیف است با صورت خارجی که از مقوله (مثلاً) جوهر است اشاره می‌کند و سپس با تشبیه صورت واحده به هیولای اولی که به حسب حلول صورت، آب یا آتش یا ... می‌شود به رفع شبیه

می پردازد و می گوید: صورت واحده نیز به حسب وجود ذهنی و وجود خارجی، عرض یا جوهر می شود، پس انصاف ماهیت به جوهریت و عرضیت به واسطه تعیین آن به وجود است. [دشتکی، نسخه خطی بی تا، ص ۱۴/۱-۱۳/۲] او همچنین به ابهام و عدم تعیین هیولای اولی، که موجب پذیرش صور مختلف می شود، و تعیین صورت فی حد نفسه می پردازد و در پاسخ، وجود را شرط تعیین صورت معرفی می کند. [دشتکی، نسخه خطی بی تا، ص ۱۴/۱]

علامه جلال الدین دوانی (۹۰۸-۸۳۰ هـ) بر این اساس که اگر ماهیات ذهنی از مقوله کیف باشند نه از مقوله ماهیات خارجی، انقلاب در ذات و ماهیت لازم می آید، سخن قدما که علم را از مقوله کیف دانسته اند، از باب تشبیه و مسامحه دانسته و ماهیات ذهنی را از مقوله ماهیات خارجی به شمار آورده است. [دوانی، جاب سنگی بی تا، ص ۱۴] صدرالمتألهین (متوفی، ۱۰۵۰ هـ) در بحث وجود ذهنی از میر صدرالدین دشتکی الهام گرفته و در توجیه نظری تعیین شیء رابه وجود خارجی یا ذهنی آن دانسته است. [صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۳۲۲] بنا بر نظر ملاصدرا، در شناخت شیء، مفهوم شیء، نه فرد و مصداق آن و نه ذات و حقیقت آن در ذهن محقق می شود یعنی برای نفس صورت حسی، خیالی و یا صورت عقلی شیء حاصل می گردد. چنانچه در آئینه نیز شبیح شیء نه فرد و مصداق آن و نه ذات و حقیقت آن حاصل می شود. [صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۲۹۲-۲۹۱] صدرا برای اینکه از قول وی به حصول مفهوم شیء، نه فرد و مصداق آن و نه ذات و حقیقت آن، قول به شبیح استنباط نشود به این نکته تصریح می کند که بنا بر اعتقاد قائلین به شبیح، در خارج ماهیت و ذات شیء و در ذهن شبیح آن موجود می گردد، ولی بنا بر اعتقاد ما، ماهیت شیء و عین ثابت او در هر دو موطن خارج و ذهن محفوظ هستند. [صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۲۹۲] وی در توضیح چگونگی انحفاظ ذاتیات می گوید:

ذهن به هنگام تصور اشیاء، صور ذهنی عرضی را نه از حیث وجود ذهنی آنها، بلکه از حیث وجود عینی خارجی که به واسطه آن مقوله مدرک تعیین می شود و بر آن مقتضیات حقیقت عینی مدرک حکم می شود و از آن ذاتیات شیء خارجی انتزاع می شود، مورد ملاحظه قرار می دهد.

[صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۳۲۳]

بر این اساس صدرالمتألہین، ایجاد شبهه اجتماع جوهر و عرض و به بیان دقیق تر شبهه اندراج شیء تحت دو مقوله راناشی از این دانسته که برخی، جمیع مقولات قابل اطلاق بر چیزی را در تمامی اعتبارات، ذاتی آن تلقی نموده اند. [صدرالمتألہین، ۱۹۸۱، ص ۲۹۹-۲۹۸] در حالیکه، چنانچه در عبارت فوق از ملاصدرا تشریح گردید، صورت ادراکی که همان معلوم بالذات است، به حمل اولی همان موجود خارجی و به حمل شایع صناعی، کیف نفسانی است. [صدرالمتألہین، ۱۹۸۱، ص ۲۹۶-۲۹۵]

ملا عبدالرزاق لاهیجی (متوفی ۱۰۵۱/۷۲ هـ) با تأکید بر اینکه قدما، معتقد به انحفاظ ذاتیات ماهیت در مرتبه وجود ذهنی بوده اند، اطلاق لفظ شبح را بر صور ماهیات ذهنی مجازی و ناشی از عدم ترتب آثار ماهیت خارجی بر ماهیت ذهنی دانسته است. لذا وی اینکه فلاسفه قائل به وجود ذهنی دارای دو عقیده باشند، گروهی صور ذهنی را از مقوله ماهیات خارجی و گروهی آن را شبح ماهیات و حقایق بیندارند، مردود دانسته است. [لاهیجی، چاپ سنگی بی تا، ص ۵۲-۵۱] و بالاخره، ملا رجبعلی تبریزی (متوفی ۱۰۸۰ هـ) حکیم عصر صفویه که از شاگردان حکیم میر ابوالقاسم فندرسکی استرآبادی (متوفی ۱۰۵۰ هـ) است، به انکار وجود ذهنی می پردازد و برای اثبات نظریه خود با استناد به دو مقدمه که اولی را بدیهی و دومی را نظری و مبرهن تلقی می کند، چنین استدلال می کند: (۱) اگر علم به شیء از طریق حصول صورت شیء در ذهن حاصل می شود، پس صورت ذهنی شیء باید از نوع صورت شیء خارجی باشد، چراکه شناخت جوهر از عرض و شناخت صورت انسان از صورت فرس ممتنع است. (۲) هر صورت مادی برای تحقق نیازمند ماده مخصوصی است که استعداد دریافت آن صورت را داشته باشد. بنابراین اگر صورت ذهنی آتش در ذهن محقق شود، این صورت باید اولاً از نوع صورت آتش خارجی باشد و ثانیاً در ماده مخصوصی که مستعد دریافت آن است محقق شود. اگر چنین باشد صورت ذهنی آتش باید تمامی اوصاف و ویژگی های صورت خارجی آتش را حفظ کند، چراکه نه از حیث صورت و حقیقت و نه از حیث ماده مستعد هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند. پس خاصیت احراق باید در آتش ذهنی نیز موجود باشد، و اگر گفته شود که وجود خارجی شرط احراق است، پذیرفته نمی شود چراکه لوازم ماهیت نه در ذهن و نه در خارج از شیء قابل انفکاک نیست. [تبریزی، نسخه خطی بی تا، ص ۳۲-۳۳]

تحلیل و ارزیابی

میزان اعتبار هر نظریه تابع میزان اعتبار پیش فرض‌های آن، میزان اعتبار دلایل آن، میزان سازگاری درونی میان اجزاء آن و نیز میان آن نظریه و سایر نظریاتی که در یک سیستم فکری پذیرفته شده‌اند، میزان تمامیت آن در پاسخگویی به سئوالات و تبیین مسائل و بالاخره تابع میزان مقاومت آن در برابر حملات شکاکانه است. از این رو بررسی پیش فرض‌ها، دلایل، همچنین میزان سازگاری و تمامیت هر یک از نظریات فیلسوفان مسلمان در باره حقیقت علم امری ضروری است.

غالب فیلسوفان مسلمان، فلسفه را علم به حقایق اشیاء، بدان‌گونه که در نفس الامر وجود دارند، تعریف نموده‌اند به طوری که نفس آدمی با شناخت این حقایق و نظم عینی جهان، جهانی عقلی گردد که همانند بلکه مطابق جهان عینی است. این تعریف با پیش فرض‌های مطابقت ادراک با عالم خارج و واقع‌نمایی ادراک (اصل انکشاف ذاتی علم) و امکان شناخت ذات و حقیقت اشیاء تصویری معقول می‌یابد.

فرض رابطه ماهوی بین ادراک و شیء ادراک شده نیز مولود اعتقاد به این دو پیش فرض است و ارزش آن تابع ارزش آنهاست. در مسئله وجود ذهنی، ادعای حکمای مسلمان دو چیز است یکی این‌که به هنگام دانش‌اندوزی، پدیده‌ای در ذهن آدمی موجود می‌شود و چنین نیست که علم تنها رابطه‌ای اضافی میان عالم و معلوم باشد. دوم این‌که آنچه در ذهن پدید می‌آید با آنچه در عالم خارج موجود می‌گردد، از نظر ذات و ماهیت یکی است. این امر باعث می‌گردد تا پس از پیدایش صورت یک شیء معین در ذهن، ما به خارج التفات پیدا کنیم. بنابراین با این تبیین، مسئله انکشاف ذاتی علم نسبت به معلوم و تطابق میان آن دو تبیینی معقول می‌یابد.

بررسی نظریات فیلسوفان مسلمان در باب حقیقت علم نشان می‌دهد که آن‌دسته از فیلسوفان که معتقد به رابطه ماهوی بین ادراک و شیء ادراک شده می‌باشند دلیل مستقلی بر تعریف خود از علم و فرض تطابق ماهوی بین ذهن و عین ارائه نکرده‌اند. به بیان دیگر، چنانچه بیان کردیم، آنها در تعریف علم از پیش فرض‌های فوق متأثر گردیده‌اند. حتی آن‌دسته از فیلسوفان مسلمان که رابطه ماهوی را انکار نموده‌اند نیز بر تعریف خود از علم، استدلالی اقامه نکرده‌اند هرچند از این

جهت که در واکنش به برخی اشکالات، آنرا اتخاذ نموده‌اند می‌توان تعریف آنها از علم را تا حدی مستدل تلقی نمود.

در مورد میزان سازگاری هر یک از نظریات فیلسوفان مسلمان در مورد حقیقت علم، باید به بررسی سایر نظریات هر یک از آنها که به نوعی به این موضوع مربوط می‌شود بپردازیم و سازگاری یا عدم سازگاری آنها را با یکدیگر به دست آوریم.

بررسی تمامیت یا عدم تمامیت هریک از نظریات فیلسوفان مسلمان نیز وابسته به میزان پوشش هریک از آنها خواهد بود تمامی دریافت‌های انسان به حوزه معقولات اولی و مفاهیم ماهوی محدود نمی‌شود بنابراین چنانچه هریک از تعاریف مذکور صرفاً به تبیین دریافت‌های انسان در حوزه معقولات اولی محدود شده باشد و نتواند حقیقت دریافت‌های انسان در حوزه معقولات ثانی - فلسفی و منطقی - را تبیین نماید از تمامیت کافی برخوردار نخواهد بود. و چنانچه توانایی تبیین تمامی دریافت‌های انسان - معقولات اولی و معقولات ثانی - را داشته باشد از تمامیت کافی برخوردار خواهد بود.

(۱) بررسی و تحلیل نظریه ابن سینا

ابن سینا در تعریف علم به تمثّل حقیقت شیء در نزد مدرک و نیز شناسایی شبهه معروف اجتماع جوهر و عرض بر سایر فیلسوفان مسلمان تقدم دارد و از این جهت از اهمیت به‌سزائی برخوردار است به‌ویژه که به شبهه مذکور قبل از طرح بحث وجود ذهنی پی برده است و با لحاظ تفاوت‌های وجود ذهنی با وجود خارجی به آن پاسخ داده است.

ابن سینا بر تعریف علم استدلالی اقامه نکرده است، اما با تقویم جوهر به استغناء از موضوع در مقام تحقق خارجی در صدد دفاع از آن برآمده و اطلاق جوهر بر مدرک و معلوم بالذات را جایز و در عین حال غیر منافی با عرض بودن آن دانسته است. بنابراین وی شبهه اجتماع جوهر و عرض را با توجه به عدم استغناء جوهر از موضوع در مقام ادراک ذهنی، مردود دانسته، تلاش نموده‌است تا رابطه ماهوی بین ادراک و شیء ادراک شده را محفوظ نگه دارد. این تلاش وی نشان می‌دهد که از پیش فرض‌های مطابقت ادراک با عالم خارج و امکان شناخت ذاتیات اشیاء بهره برده است، بنابراین ارزش نظریه وی تابع ارزش این پیش فرض‌ها است و نظریه وی درآمدی به

نظریه ماهوی که در آن از طریق تطابق ماهوی چگونگی مطابقت ذهن با عین توجیه می‌شود، به حساب می‌آید.

ابن سینا و پیروان فلسفه مشاء بر این عقیده‌اند که عقل فعال یا واهب‌الصور، همان صورتی را که به ماده افاضه کرده است و در نتیجه انواع ماهیات مادی تحصیل یافته‌اند، همان را به قوه عاقله افاضه می‌نماید و در نتیجه ماهیات تحصیل علمی می‌یابند. تسمیه عقل آدمی، که در ابتدای امر فاقد صور علمی است و قابلیت دریافت آنها را دارد، به عقل هیولانی و عقل بالقوه نیز متأثر از همین عقیده است. بنابراین دیدگاه‌های ابن سینا در باب حقیقت علم نشان از سازگاری نظریات وی در این موضوع دارد.

اما در مورد تمامیت نظریه وی چنانکه بیان نمودیم باید اعتراف کنیم که حوزه بحث ابن سینا، حوزه معقولات اولی است و تعریف وی از علم، حوزه معقولات ثانی فلسفی و حوزه معقولات ثانی منطقی را پوشش نمی‌دهد.

۲) تحلیل و ارزیابی نظریه سهروردی

شیخ اشراق نیز بر فرض هویت مثالی برای صورت ادراکی و تعریف علم به ظهور ظلی موجود خارجی استدلالی اقامه نکرده است. تأکید وی بر هویت مثالی صورت ادراکی با توجه به تفاوت مثال با مثل شی و حکایت مثال از شی خارجی که تماماً در تعریف صورت ادراکی به ظهور ظلی موجود خارجی نهفته است از ابتکارات وی و راهی میانه برای تبیین وحدت و در عین حال تعدد و دوئیت صورت ادراکی و موجود خارجی است. تلاش ابن فیسلوف نیز در پاسخگویی شبهه اجتماع جوهر و عرض نشان دهنده تأثر وی از پیش فرض مطابقت ادراک با شی ادراک شده است. اهمیت دیگر شیخ اشراق در این باب از این جهت است که وی اولین فیلسوفی است که از اصطلاح وجود ذهنی در آثاری که صیغه مشائی در آن غالب است استفاده نموده است.

[سهروردی، ۱۳۷۲/د، ج ۳، ص ۱۶۳]

شایسته توجه است که شیخ اشراق در آخرین نظریه خود، در باب علم انسان، نظریه اشراق نفس را پذیرفته است [سهروردی، ۱۳۷۲/ج، ص ۱۵] که کاملاً در تقابل با نظریه وجود ذهنی است و از این جهت از شرط سازگاری در این باب بی‌بهره مانده است.

در مورد تمامیت یا عدم تمامیت تعریف شیخ اشراق باید اذعان نمود که تعریف وی به گونه‌ای نیست که بتوانیم آنرا صرفاً به حوزه معقولات اولی محدود نماییم چرا که ظهور ظلی موجود خارجی معنای عامی است که کاربرد آن در حوزه معقولات ثانی نامفهوم و فاقد معنی نیست، هر چند کاربرد آن در حوزه معقولات اولی آشکارتر است.

لازم به ذکر است که شاید کاربرد واژه «تمثل» در تعریف ابن سینا از علم، شیخ اشراق را به فرض هویت مثالی برای ادراک راهنمایی کرده باشد.

۳ تحلیل و ارزیابی نظریه فخر رازی

فخر رازی از یک طرف با شبهه استلزام فرض محل واحد برای سیاهی و سپیدی به هنگام تعقل تضاد سیاهی با سپیدی، نیز لزوم ترتب آثار وجود خارجی بر وجود ذهنی روبرو بوده است و از طرف دیگر با این شبهه روبرو بوده است که علم به تضاد سیاهی با سپیدی مستلزم تعلق علم به سپیدی و تعلق علم به سیاهی و نیز تعلق علم به تضاد آنها با یکدیگر است که با فرض کیف انگاری علم به تضاد سیاهی با سپیدی در تنافی است، چرا که در صورت کیف بودن علم، تعدد علم به سپیدی، علم به سیاهی و علم به تضاد آنها با یکدیگر قابل توجیه نیست. فخر رازی در سخ به شبهه اول، پس از اثبات وجود ذهنی، به بیان تفاوت‌های وجود ذهنی با وجود خارجی

نیز استفاده نموده است. و این در حالی است که در ادله وی صرفاً اصل وجود ذهنی اثبات گردیده است. بنابراین ادعای تطابق ماهوی نیز باید به عنوان پیش فرض دیگری به پیش فرض های قبلی اضافه شود.

نظریات فخر رازی نیز در باب حقیقت علم سازگار، اما تمامیت نظر وی در تعریف حقیقت علم به دلیل عدم پوشش حوزه معقولات ثانی مورد تردید است.

۴) تحلیل و ارزیابی نظریه خواجه نصیرالدین طوسی، دبیران کاتبی و علامه حلی

خواجه نصیرالدین طوسی، دبیران کاتبی و علامه حلی علم و ادراک را به صورت و مثالی از شیء ادراک شده در نفس ادراک کننده یا در برخی جهازات عصبی وی نظیر سایه بر دیوار و تصویر بر کاغذ تعریف نموده اند به گونه ای که رابطه این صورت با شیء ادراک شده صرفاً شباهت است و صور ذهنی اشباح اشیاء خارجی تلقی می شوند و به دلیل مشابهت با اشیاء خارجی بر اشیاء خارجی دلالت دارند، همانگونه که وجود لفظی کلمات بر اشیاء خارجی دلالت دارد با این تفاوت که دلالت الفاظ و کلمات بر اشیاء دلالت وضعی است ولی دلالت صور ذهنی بر اشیاء دلالت طبیعی است. از این رو دلالت الفاظ بر معانی تنها برای کسانی که به وضع آنها آگاه هستند مفید است، ولی دلالت صور ذهنی بر اشیاء، همگانی است.

این دسته با در نظر گرفتن اشکالات وارد بر تعریف علم و بحث وجود ذهنی، این تعریف را اختیار نموده اند تا بتوانند بر برخی از آن اشکالات فائق آیند. بنابراین هر چند بر تعریف خود از علم استدلالی اقامه نکرده اند اما از این جهت که در واکنش به برخی اشکالات، آن را اتخاذ نموده اند می توان آن را مستدل تلقی نمود. امتیاز دیگر این تعریف، بی نیازی آن از پیش فرض های مطابقت ادراک با عالم خارج، امکان شناخت ذاتیات و فرض تطابق ماهوی است، چرا که بنابراین تعریف، علم نه از مقوله مدرک خارجی، بلکه شبح آن و صرفاً عرض و از مقوله کیف نفسانی است. این نظریه هر چند به نظر می رسد از سازگاری لازم برخوردار باشد اما عدم تمامیت آن به دلیل اختصاص بحث به حوزه معقولات اولی و عدم پوشش معقولات ثانی آشکار است.

۵) تحلیل و ارزیابی نظریه علامه قوشجی

علامه قوشجی بین حصول یک شیء در ذهن و قیام آن به ذهن تفاوت قائل شده است و آنها را

از دو مقوله به حساب آورده است. وی صفحه ذهن انسان را به یک آئینه شفاف تشبیه کرده و صور علمیه را با صور منعکس شده در آئینه مقایسه نموده است. بنابراین نظر وی همانگونه که آنچه در آئینه مشاهده می شود صاحب صورت است و آنچه به آئینه قائم می باشد چیزی جز نفس صورت نیست، در ذهن نیز دو امر حاصل می شود، یکی معلوم که کلی و جوهر است و در ذهن است و دیگری علم که جزئی، عرض، کیف نفسانی، موجود به وجود خارجی و قائم به نفس است.

در این نظریه اصول مطابقت ادراک با عالم خارج، امکان شناخت ذات و ذاتیات و تطابق ماهوی پیش فرض شده است و هرچند با فرض حصول دو امر در ذهن به شبهه اجتماع جوهر و عرض پاسخ داده شده است اما بر تعریف علم و حصول آن دو امر استدلالی اقامه نشده است. بعلاوه همانطور که در تحلیل و ارزیابی نظریه قبلی اظهار گردید این نظریه نیز مشتمل بر تناقض نیست اما تمامیت آن به دلیل عدم پوشش حوزه معقولات ثانی مورد تردید است.

۶) تحلیل و ارزیابی نظریه علامه میر صدرالدین دشتکی

علامه میر صدرالدین دشتکی با تفسیر صورت در قول حکماء (به حصول صورت اشیاء در ذهن) به صورتی که در خارج در ماده خارجی و در ذهن در قوه عاقله حلول می کند، تفسیر صورت به شبیح و مثال مغایر با ماهیت شیء را مردود دانسته است. وی با تشبیه صورت به هیولای اولی از آن جهت که با حلول صورت تعیین می یابد، وجود را شرط تعیین صورت معرفی نموده و به تبیین اختلاف مقولی صورت ذهنی که از مقوله کیف است با صورت خارجی که از مقوله مثلاً جوهر است پرداخته است. بنابراین نظر وی آنچه به هنگام ادراک در ذهن انسان حاصل می شود چیزی جز نفس صورت اشیاء نیست اما این صورت به مجرد اینکه معلوم واقع شد انقلاب و دگرگونی پذیرفته در زمره اعراض قرار می گیرد. چرا که موجودیت و تحقق ماهیت وابسته به وجود است و بدون در نظر گرفتن وجود یک شیء، ماهیت آن نیز محقق نمی شود. لذا با توجه به تفاوت های وجود ذهنی با وجود خارجی، صورت موجود به وجود خارجی نیز با صورت موجود به وجود ذهنی متفاوت می باشد. بر این اساس موجود خارجی هرگاه در ذهن تحقق پذیرد به کیف نفسانی تغییر می یابد.

در این نظریه اصول مطابقت ادراک با عالم خارج و امکان شناخت ذاتیات شیء پیش فرض

شده است. بعلاوه بر این ادعا که منظور فلاسفه از شبح، صورت و مثال مغایر با ماهیت شیء نیست و نیز بر تفسیر خاصی که از صورت ارائه شده، استدلالی اقامه نشده است.

همچنین از تبدیل و انقلاب ماهیت شیء خارجی به کیف نفسانی سخن گفته شده است در حالی که میر صدرالدین قائل به اصالت ماهیت است و با فرض اعتباری بودن وجود، اعتقاد به یک قدر جامع عینی بین یک موجود جوهری و یک موجود عرضی امکان پذیر نیست. به همین جهت سید سند در باب قدر جامع میان معلوم جوهری و عرضی ذهنی دچار اشکال گشته و برای تأمین این منظور به یک قدر جامع مبهم پناه برده است. این مطلب ناسازگاری سیستم فلسفی سید سند را اثبات می نماید.

عدم تمامیت نظریه وی نیز با توجه به اختصاص بحث به حوزه معقولات اولی و عدم پوشش معقولات ثانی آشکار است.

۷ تحلیل و ارزیابی نظریه علامه دوانی

علامه دوانی با توجه به محال بودن انقلاب در ذات، قول به کیف بودن صور علمی را حمل بر تشبیه و مسامحه نموده و ماهیات ذهنی را از مقوله ماهیات خارجی دانسته است. در این نظریه:
- اصل مطابقت ادراک با واقعیت، اصل امکان شناخت ذات و حقیقت اشیاء و اصل تطابق ماهوی پیش فرض شده است.

- بر تطابق ماهوی ادراک با شیء ادراک شده استدلال نشده است، هرچند بر کیف نبودن آن به دلیل استلزام انقلاب در ذات استدلال شده است، ولی این استدلال مورد تردید است، زیرا اطلاق عنوان کیف بر صور علمی نتیجه مسامحه و تشبیه نبوده، بلکه واقعیتی تردید ناپذیر است، چراکه نفس انسانی این توانائی را دارد که از اعیان خارجی، صور خیالی و اشباح مثالی به انتزاع معقولات کلی بپردازد. بدون شک نفس به هنگام انتزاع این معقولات به کیفیتی نفسانی که همان علم او به آن معقول است، متأثر می گردد، پس نفس در زمان انکشاف این معنی واجد کیفیتی می گردد که در او حادث می شود. [صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۳۲۳-۳۲۴] بنابراین نظریه محقق دوانی فاقد اعتبار فلسفی است.

۸) تحلیل و ارزیابی نظریه صدرالمآلهین

ملاصدرا در بحث وجود ذهنی، به تبع میر صدرالدین دشتکی تعین شیء را به وجود خارجی یا ذهنی او دانسته است و با اعتقاد به حصول مفهوم شیء در ذهن، نه فرد و مصداق آن، و نه ذات و حقیقت آن تبیینی نواز چگونگی انحفاظ ذاتیات در مدرک ذهنی ارائه نموده است. سپس با توسل به حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، صورت ادراکی را از حیث وجود عینی از مقوله مدرک بالعرض و از حیث وجود ذهنی، عرضی و از مقوله کیف نفسانی دانسته است که شاید در این موضوع از علامه قوشجی متأثر شده باشد، با این تفاوت که علامه قوشجی معتقد به حصول دو امر در ذهن بود، ولی ملاصدرا معتقد به حصول یک امر است که از دو منظر دارای دو حکم است. بنابراین نظر عرفاء، ماهیت واحده عین ثابتی است که در مراتب و عوالم مختلف وجود و از جمله عالم انسانی دارای ظهورات و بروزات مختلفی است، به گونه‌ای که در هر عالم متناسب با کیفیت وجودی همان عالم ظاهر و متجلی می‌گردد. این ماهیت در عین گوناگون بودن ظهورات و متفاوت بودن در نحوه وجودات، یک ذات واحد و حقیقت فارد است. این حقیقت واحد در خارج به وجود خارجی و در ذهن به وجود ذهنی موجود می‌شود.

اگر نظریه صدرا در باب وجود ذهنی را با این تعبیر مقایسه نماییم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که نظریه ماهوی صدرالمآلهین، با الهام از نظر عرفاء تبیینی معقول می‌یابد.

در این نظریه همچنان پیش فرض‌های مطابقت ادراک با واقعیت و امکان شناخت ذات و حقیقت اشیاء اعتبار شده است. علاوه بر آن، پیش فرض تطابق ماهوی با تعبیر خاصی که صدرا آن را با استفاده از حمل اولی و حمل شایع صناعی توضیح داده است، اعتبار گردیده است. شاید از نظریه میر صدرالدین دشتکی، همچنین نظریه علامه قوشجی و از همه مهمتر از تبیین عرفاً نیز در مورد ماهیت الهام گرفته باشد. بنابراین ارزش نظر وی تابع ارزش پیش فرض‌های یاد شده و ارزش تئوری‌ها و اقوالی است که از آنها بهره برده است.

در مورد تعریف علم نیز هرچند دلیل مستقلی بر تعریف علم به حضور ماهیت شیء نزد مدرک ارائه نموده است اما با ابتکار حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی برای حل شبهه اندراج شیء تحت مقولتین تلاش نموده است و از این جهت دارای اهمیت است.

صدرالمآلهین با مسأله ادراک دو گونه برخورد نموده است.

الف) در بحث وجود ذهنی که به رابطه ادراک با شیء ادراک شده پرداخته است.

ب) در بحث اتحاد علم و عالم و معلوم که به رابطه ادراک با شیء ادراک کننده پرداخته است.

در بحث اتحاد علم و عالم و معلوم حقیقت علم را چیزی جز هستی ندانسته است و آن را شأنی از شئون نفس ناطقه و مرحله‌ای از مراحل نفس ناطقه به شمار آورده است و قیام آن را به نفس از نوع قیام صدور و نه قیام حلولی دانسته است که باید جلوه‌ای از فاعل به شمار آید، بنابراین صدرالمآلهین، حقیقت علم و ادراک را نه از جنس مقولات ماهوی بلکه از سنخ هستی دانسته است.

این دیدگاه با دیدگاه وی در بحث وجود ذهنی در تعارض آشکار است، زیرا بنا بر نظریه وجود ذهنی، رابطه ادراک با شخص ادراک کننده رابطه عرضی و بنا بر نظریه در بحث اتحاد علم و عالم و معلوم، رابطه ادراک با شخص ادراک کننده، رابطه یگانگی و اتحاد است. همچنین بنا بر نظریه وجود ذهنی معلوم ذهنی به حمل شایع تحت مقوله کیف و بنا بر نظریه در بحث اتحاد علم و عالم و معلوم، معلوم ذهنی در مراتب مختلف ادراکی با مرتبه فعل نفس متحد است، بنابراین از سنخ وجود است و تحت هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد.

از طرف دیگر نظریه وجود ذهنی وی که در آن ماهیت مقسم جوهر و عرض است و صور علمی از آن جهت که موجود به وجود ذهنی اند و قائم به نفس اند در مقوله کیف قرار دارند و از اقسام عرض که از تقسیمات ماهیت است، به شمار می‌آیند، و از آن جهت که معرف واقعیت بیرونی اند از مقوله مدرک بالعرض و از تقسیمات ماهیت محسوب می‌شوند سخنی ماهیت مدار است که در تقابل با نظریه اصالت وجود وی می‌باشد. لذا می‌توان گفت که نظریه وجود ذهنی ملاصدرا از بازمانده‌های تفکر اصالت ماهوی در اندیشه‌های وی محسوب می‌شود و سیستم فلسفی او فاقد سازگاری درونی است.

در مورد تمامیت یا عدم تمامیت نظریه صدرالمآلهین نیز، همچنانکه در مورد سایر نظریات اظهار گردید، باید اذعان نمود که تمامی دریافت‌های انسان به حوزه معقولات اولی و مفاهیم ماهوی محدود نمی‌شود تا تبیین و تعریف علم به حضور ماهیت شیء در نزد عالم، تمامی آنها را

پوشش دهد. پس این نظریه نیز از تمامیت لازم در تبیین مسائل مربوط برخوردار نیست.

۹) تحلیل و ارزیابی نظریه ملا رجبعلی تبریزی

ملا رجبعلی تبریزی با استناد به لزوم وحدت صوری مدرک ذهنی با شیء خارجی برای حصول شناخت، و نیز با تأکید بر نیازمندی هر صورت مادی به ماده مستعد برای تحقق، مدعی می شود که در صورت تحقق چنین شرایطی، مدرک ذهنی باید تمامی اوصاف و ویژگی های مدرک خارجی را داشته باشد و چون چنین نیست نتیجه می گیرد که حصول ادراک با فرض وجود ذهنی و مقدمات فوق قابل تبیین نیست. از این رو وجود ذهنی را منکر گردیده است.

در این نظریه ملا رجبعلی تبریزی بر ادعای خود مبنی بر انکار وجود ذهنی استدلال کرده است، لیکن استدلال او از نظر فلسفی قابل تأمل است، زیرا:

الف - وی در استدلالش لوازم وجود و لوازم ماهیت را یک امر و اثر را مستقیماً بر ماهیت مترتب دانسته است، در حالیکه بر اساس اصالت وجود، اولاً ماهیت امری اعتباری و مفهومی کلی است که بدون التجاء به وجود اثر ندارد. ثانیاً لازم وجود نیز مثل اصل وجود امری خارجی و مبدأ اثر است و لازم ماهیت امری اعتباری است.

ب - حقیقت و واقعیت هر شیء مادی به صورت آن شیء است نه ماده آن، زیرا ماده امری عدمی است و اثر منبعت از صورت نوعی شیء است.

ج - معانی و مفاهیم به اعتبار نفس مفهوم (یعنی به حمل اولی) حکمی دارند و به اعتبار حمل شایع حکمی دیگر [آشتیانی، ۱۳۶۳، ج ۱، صص ۲۶۴-۲۶۳]

نتیجه:

۱) تأثیر برخی از نظریات فیلسوفان مسلمان در باب علم و ادراک و حقیقت آن از برخی پیش فرض ها، مثل امکان شناخت ذاتیات اشیاء و فرض تطابق ماهوی ذهن با عین، استقلال این نظریات را تحدید می نماید و ارزش آنها را تابع ارزش آن پیش فرض ها قرار می دهد. ارزش این پیش فرض، با عنایت به مطالبی که این فیلسوفان، خود در این باره اظهار داشته اند آشکار می گردد:

ابن سینا که یکی از شاخص‌ترین چهره‌ها در علم و فلسفه جهان اسلام است، در بارهٔ وقوف بر حقیقت اشیاء چنین می‌گوید:

«الوقوف علی حقایق الاشیاء لیس فی قدرة البشر و نحن لا نعرف من الاشیاء الا الخواص واللوازم و

الاعراض» [ابن سینا، بی‌تا، ص ۳۴]

وی بر این ادعای خود چنین استدلال می‌نماید:

«الانسان لا یعرف حقیقة الشئ البتة لأنّ مبدأ معرفته للاشیاء هو الحس ثم یتمیز بالعقل بین المتشابهات و

المتباينات و یعرف حیثئذ بالعقل بعض لوازمه و افعاله و تأثیراته»

[ابن سینا، بی‌تا، ص ۸۲]

ابن سینا به عدم حصول ذات و حقیقت اشیاء تصریح می‌نماید:

«العلم هو حصول صورالمعلومات فی النفس و لیس نعنی به ان تلك الذوات تحصل فی النفس

بل آثار منها و رسوم» [ابن سینا، بی‌تا، ص ۸۲]

شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز تعریف به حد را برای انسان غیرممکن و سایر تعاریف متداول را تعریف به رسم تلقی نموده است. [سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۳۶-۳۱] وی دوره‌ای را که در آن دوره، تفکر محدود شود و درهای مکاشفات و راه‌های مشاهدات مسدود گردد بدترین دورهٔ حیات بشری معرفی کرده است. [سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۱۷] او علم و دانش را وقف گروه معدودی ندانسته، منع محققین از شناخت بیشتر را مذمت نموده است:

«فلیس العلم و قفاً علی قوم لیغلق بعدهم باب الملکوت و یمنع المزید عن العالمین» [سهروردی، ۱۳۷۲/ج]

۲) تأثر برخی از نظریات فیلسوفان مسلمان از نظریات دیگر، مثل تأثر صدرالمتهلین در نظریه وجود ذهنی از نظریه عرفا در باب ماهیت و ظهورات و بروزات آن در مراتب و عوالم وجود، ضمن سلب استقلال آن نظریه، ارزش آن را تابع ارزش نظریه عرفا می‌گرداند.

۳) عدم ارائه دلیل مستقل برای تعریف علم به تمثیل حقیقت شیء یا حضور ماهیت شیء در نزد عالم، و اتخاذ برخی از تعاریف در واکنش به برخی شبهات، پشتوانه نظری و عقلانی این نظریات را متزلزل و آنها را در حد یک ادعا تنزل می‌دهد.

۴) اشتراط وجود سازگاری درونی بین اجزاء یک نظریه، همچنین میان آن نظریه و سایر

نظریات پذیرفته شده در همان سیستم فلسفی امری لازم و اجتناب ناپذیر است. از این رو، وجود برخی ناسازگاری‌ها، ارزش نظری هر یک از نظریات مذکور را مخدوش می‌سازد.

۵) محدودیت تعاریف ارائه شده توسط فیلسوفان مسلمان به تبیین معقولات اولی و مفاهیم ماهوی از یک طرف و عدم انحصار دریافت‌های انسان به این حوزه از طرف دیگر، عدم تمامیت این نظریه‌ها و تعاریف را به اثبات می‌رساند.

در پایان سخن خود را با کلامی از صدرالمتألهین به پایان می‌برم:

وانی ایضاً لا ازمع اتی قد بلغت الغایة فیما اردته. کلاً فان وجوه الفهم لا ینحصر فیما فهمت و لا یحصی و معارف الحق لا تقید بما رسمت و لا تحوی لأذ الحق اوسع من ان یحیط به عقل و حدّ

[صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ص ۱۰]

۶) تعریف فیلسوفان مسلمان از علم یک تعریف پیشینی است و از نگرشی تاریخی به حقیقت علم تهی می‌باشد.

منابع:

- ۱- آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۶۳ هـ.ش، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، دفتر تبلیغات اسلامی - قم، چاپ دوم
- ۲- ابن سینا، ۱۴۰۳ هـ.ق، اشارات و تنبیهات، الجزء الثاني، با شرح و تحقیق خواجه نصیرالدین طوسی، دفتر نشر کتاب، قم، الطبع الثاني
- ۳- ابن سینا، ۱۳۶۳ هـ.ش، الشفاء (الالهیات)، با مقدمه دکتر ابراهیم مذکور، انتشارات ناصر و خسرو، تهران
- ۴- ابن سینا، بی‌تا، تعلیقات، با مقدمه عبدالرحمن بدوی (بنغازی، سپتامبر ۱۹۷۲ م) افست مکتب الاعلام الاسلامی فی حوزه العلمیه، قم
- ۵- تبریزی، ملا رجبعلی، نسخه خطی بی‌تا، اصول آصفیه، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، دائرة نسخ خطی، شماره ثبت
- ۶- حلّی، جمال‌الدین، ابو منصور حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، ۱۳۲۷ هـ.ش، ایضاح المقاصد، انتشارات دانشگاه تهران، تهران
- ۷- دشتکی، نسخه خطی بی‌تا، حاشیه بر شرح تجرید الاعتقاد، (حاشیه نخست)، کتابخانه مجلس، دائرة نسخ خطی، شماره دفتر ثبت ۲۲۶۶۵
- ۸- دوانی، جلال‌الدین (حاشیه بر) قوشچی چاپ سنگی بی‌تا، شرح تجرید الاعتقاد، منشورات رضی، بیدار، عزیزی، موجود در کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان به شماره ثبت ۲۹۷/۴/۷۲ - ق ش/ت ۴۶۸ ن

- ۹- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۱۱ هـ.ق، المباحث المشرقیه، مکتبه بیدار، قم
- ۱۰- سبزواری، حاج ملاهادی، ۱۳۶۰، شرح غررالفوائد موسوم به شرح منظومه، باهتمام دکتر مهدی محقق و توشی هیکویازوتسو، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگگیل، شعبه تهران
- ۱۱- سهورودی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۲ هـ.ش/الف، تلویحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، با تصحیح و مقدمه هنری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران
- ۱۲- سهورودی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۲ هـ.ش/ب، المشارع والمطارحات در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، با تصحیح و مقدمه هنری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ دوم
- ۱۳- سهورودی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۲ هـ.ش/ج، الحکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، با تصحیح و مقدمه هنری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ دوم
- ۱۴- سهورودی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۲ هـ.ش/د، المقاومات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، با تصحیح و مقدمه هنری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ دوم
- ۱۵- سهورودی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۲ هـ.ش، الحکمة الاشراق، ترجمه و شرح دکتر سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران
- ۱۶- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، الجزء الاول، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثه، بیروت
- ۱۷- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۶ هـ.ش، تجرید الاعتقاد، با شرح و تحقیق علامه حلی، مؤسسه مطبوعات دینی، قم
- ۱۸- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۲۳ هـ.ق، تلخیص المحض، المطبعة الحسینیة، مصر
- ۱۹- فارابی، ابونصر محمد، ۱۴۰۸ هـ.ق، المنطقیات، ج ۱، با تحقیق محمد تقی دانش‌پژوه، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، قم
- ۲۰- قوشجی، علاءالدین علی بن محمد، چاپ سنگی بی تا، شرح تجرید الاعتقاد، منشورات رضی بیدار، عزیزی، موجود در کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، به شماره ثبت ۲۹۷/۴/۷۲، ق ش / ت ۴۶۸ ن
- ۲۱- کاتبی قزوینی، دبیران، ۱۳۲۷ هـ.ش، حکمة عین القواعد، در کتاب علامه حلی، ایضاح المقاصد فی شرح حکمة عین القواعد، انتشارات، دانشگاه تهران، تهران
- ۲۲- گیلانی، ملاشمس، نسخه خطی بی تا، رساله حدوث، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۹۲۹/۲۳۶/۲۰۰
- ۲۳- گیلانی، ملانظر، نسخه خطی بی تا، التحفه، در آشتیانی، ۱۳۶۳ هـ.ش، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، دفتر تبلیغات اسلامی - قم، چاپ دوم
- ۲۴- لاهیجی، عبدالرزاق، چاپ سنگی بی تا، شوارق الالهام، انتشارات مهدوی، اصفهان، موجود در کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان به شماره ثبت ۲۹۷/۴/۷۲ ل ش / ت ۴۶۸ ن ۱۲۶۷
- ۲۵- لاهیجی، میرزا حسن، نسخه خطی بی تا، زواهرالحکم، در آشتیانی، ۱۳۶۳ هـ.ش، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۳، دفتر تبلیغات اسلامی - قم، چاپ دوم