

رابطه شناخت‌شناسی با هستی‌شناسی

□ ناصر عرب مؤمنی

عضو هیئت علمی دانشگاه پیام‌نور اصفهان

اشراقی، اشاره‌ای به اندیشه‌های ملاصدرا و سخن پایانی که در این قسمت پس از بیان حاصل کلام در نهایت، بدلیلی از صدرا المتألهین بر ابطال قول به شیخ که می‌تواند ناظر به مطابقت عین و ذهن باشد و در حد خود مفید است پرداخته شده است.

* خردنامه صدرا برای تشویق اساتید و محققان به اظهارنظر و رواج بحث و گفتگوهای فلسفی و علمی حول مسائل فلسفی، مقالاتی را که بنوعی امکان برخورد آراء را فراهم سازد در معرض مطالعه دیگران قرار می‌دهد. بدیهی است مسئولیت مضمون مقالات برعهده نویسنده آن است.

کلید واژه

اشراف؛ شناخت‌شناسی؛ اصالت‌ماهیت؛
اشراق؛ هستی‌شناسی؛ ادراک حسی؛
مطابقت؛ ابصار؛ علم حضوری عینی؛
اصالت وجود؛ شیخ اشراق؛ واقع‌نمایی.
مقدمه

چکیده

امروزه واژه شناخت‌شناسی برای اهل فلسفه، نامی آشناست و هر کس بفرآخور معلومات خود با مسائل آن آشنایی دارد. با گذشت چند قرن از تولد این علم و گسترش روزافزون مباحث آن در غرب، فلسفه ما نیز در دوران اخیر از آن بینصیب نبوده و بحثهای مربوط به شناخت، بانحای گوناگون و با نگرش جدید مورد توجه قرار گرفته است. هر یک از این بحثها کوشیده‌اند بنحوی «واقع‌نمایی» علم را مستدل کنند. از جمله اخیراً مقالاتی بنگارش در آمده است که در آنها تلاش شده این امر را به برخی از بحثهای هستی‌شناسی مانند اصالت وجود یا اصالت ماهیت، تشکیک وجود، قاعده الواحد، امکان اشرف و... ارتباط دهند که این مقاله در واقع نقد گونه‌ای است به همین روش استدلال‌ات که پس از طرح و ارزیابی، به نظریه شیخ اشراق در خصوص ابصار و کلاً ادراک حسی پرداخته شده و پس از اشارتی به اندیشه‌های ملاصدرا در این خصوص، نظریه سهروردی را در توجیه «مطابقت» ذهن و عالم واقع، توانا تر و گویا تر از دیگر نظرات می‌داند و البته این بمعنی اثبات مسئله و حل بیچون و چرای مشکل نیست که این رشته سر دراز دارد.

عنوانهای این نوشتار پس از مقدمه عبارتند از: اصالت وجود و مطابقت، نقد و نظر، هستی‌شناسی اشراقی و نظریه معرفت، مسئله معرفت از دیدگاه سهروردی، ارزیابی نظریه

بر اهل فن پوشیده نیست که در گذشته، جو حاکم بر فلسفه، حالت هستی‌شناسانه (ontologic) داشته که در آن، علم و معرفت بعنوان یکی از مراتب هستی مورد توجه قرار می‌گرفت و دربارهٔ چگونگی و چرایی و مراتب آن بحث می‌شد. مسائلی از قبیل وجود ذهنی و دلایل اثبات آن، علم و معلوم و اقسام آن، کیفیت حصول آن، حقیقت علم و... جزئی از بحثهای این فلسفه را تشکیل می‌دادند. اما با پایان قرون وسطی و آغاز رنسانس در غرب، رودیکرد دیگری به فلسفه آغاز گشت که سرانجام «شناخت‌شناسی» (Epistemology) نامیده شد. در نگرش اول، اغلب در توان ذهن، اعم از حس و فهم و عقل در درک واقعیتها و حتی حقایق اشیاء، تردیدی نبود ولی در فلسفه جدید تمام سخن همینجاست بگونه‌ای که نه تنها در مطابقت ذهن و عین تردید روا داشته شد بلکه اصل هستی اشیاء نیز مورد شک و مناقشه قرار گرفت. سؤالانی همچون از کجا معلوم که مفاهیم ذهنی، رؤیا و پندار نباشد؟ چگونه مطمئن باشیم که ذهن انسان از خود، مایه نگذاشته و

بدستکاری نپرداخته است؟ و... در این فلسفه سؤالاتی اساسی و جدی هستند.

اگر آن فیلسوفان اکثراً ذهن را راهرو مطمئنی برای رسیدن به واقعیتها می دانستند و واقعنمایی آن را مسلم می انگاشتند، این فیلسوفان به آن اطمینان نداشتند و بنابراین تمام بحثهای فلسفی، بر توان ذهن و حدود و ارزش شناخت ذهنی متمرکز گردیده است. با وجود اختلاف نظرهایی که این بحثها با یکدیگر دارند و مکاتب متعددی که بوجود آمده است، اکثراً در اینکه ذهن و «شناخت» را موضوع و محور فلسفه قرار داده و از قلمرو آن فراتر نرفته اند، اشتراک دارند.

اگر چه فلسفه ما همان فلسفه باصطلاح قدیم است ولی آشنایی اندیشمندان ما با مباحث جدید فلسفی بر آنها بی تاثیر نبوده است و نشانه های آن را در آثار فلسفی اخیر و جهتگیریهای آنها بوضوح می توان مشاهده کرد. مثلاً بخش عظیمی از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم نوشته علامه طباطبائی، با مقدمه و پاورقی استاد مطهری و کتاب آموزش فلسفه آقای مصباح یزدی مربوط به ذهن و شناخت با نگرش جدید است و امروزه اهمیت فلسفه شناخت شناسی بر کسی پوشیده نیست و روز بروز توجه به آن بیشتر می شود. تا آنجا که بحق می توان گفت فهم بهتر مسائل هر یک از این دو نحله فلسفی در گرو آشنایی با دیگری است و بهمین خاطر بسیاری از فلسفی اندیشان جدید به فلسفه های تطبیقی روی آورده اند که باید آن را فتح باب مبارکی تلقی کرد. اینها در مباحث مربوط به وجود ذهنی و علم و معلوم، به مسئله «مطابقت» توجه ویژه داشته و سعی کرده اند آن را بنحوی حل کنند. انتخاب عنوان اصول فلسفه و روش رئالیسم بهترین دلیل بر این مدعاست. علامه طباطبائی در این کتاب، هنگام بیان

مسائل مربوط به شناخت، برای اثبات واقعنمایی علم، راه حل جدیدی ارائه می دهند که مورد تأیید استاد مطهری نیز قرار می گیرد. نظر آنها این است که معنی علم عبارت است از واقعنمایی و کشف از واقع، بگونه ای که علم و ادراک نمی تواند مطابق با واقع نباشد، زیرا اگر خاصیت مطابقت را از آن بگیریم، دیگر نه علم، که جهل مرکب خواهد بود. پس تطابق ماهوی بین ذهن و عین در مفهوم علم و شناخت نهفته است.^۱

شهید مطهری در شرح منظومه می گوید:
اصلاً در معنی و تعریف شناخت، این معنا افتاده است که تطابق ماهوی میان ذهن و خارج وجود دارد و در ذهن همه، همین است...^۲
و در جای دیگر می گوید:

انکار تطابق ماهوی علم و معلوم، انکار واقع نمایی علم است و این بمعنی مساوی بودن علم با جهل مرکب و این مساوی با نفی و انکار ولا اقل تردید در جهان خارج است.^۳

اگر چه شبیه آنچه را که از این دو اندیشمند معاصر در خصوص مطابقت ذهن با خارج و راه حل بداهت آن بیان شد در کلام صدرالمتألهین نیز می توان یافت^۴ اما تأکید ویژه آنها بر مسئله شناخت و حل مشکل واقعنمایی علم، نشان می دهد که تا چه اندازه شناخت شناسی مورد عنایت قرار گرفته و از اهمیت بالایی برخوردار شده است. همچنانکه توجه خاص استاد مطهری در بحث «وجود ذهنی» به مسئله مطابقت و تأکید او بر اینکه نتیجه دلایل وجود ذهنی، صرف رد قول به «اضافه» نیست و بلکه ابطال قول به «شیخ» و اثبات قول به حضور «ماهیت» را نیز دربر دارد، دلیل دیگری است بر این مدعا.^۵

نتیجه گیری واقعنمایی ذهن از دلایل وجود ذهنی و توسل به «بدهت»، نمونه هایی هستند از پیوند دادن نگرش هستی شناسانه علم با جنبه شناخت شناسانه آن، که

اگر چه فلسفه ما همان فلسفه باصطلاح قدیم است ولی آشنایی اندیشمندان ما با مباحث جدید فلسفی بر آنها بی تاثیر نبوده است و نشانه های آن را در آثار فلسفی اخیر و جهتگیریهای آنها بوضوح می توان مشاهده کرد.

۱- رجوع شود به کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، دفتر انتشارات اسلامی، ص ۵۱ و ۶۲ و ۱۳۳.
۲- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۳، انتشارات حکمت، ۱۳۶۰، ص ۳۲۹ و ۳۲۸.
۳- مطهری، مرتضی، شرح منظومه (مختصر)، ج ۱، انتشارات حکمت، ص ۵۴ و ۵۳.
۴- صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه، ج ۳، قم، منشورات مصطفوی، ۱۳۶۸، ص ۴۸۴.
۵- رجوع شود به مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، ج ۳، ص ۱۴۷ و شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۸۴-۳۰۰.

نگارنده در مقاله‌ای آن را مورد ارزیابی قرار داده و نتیجه گرفته است که نه از دلایل وجود ذهنی و نه از تحلیل مفهوم علم و اعتقاد به «بدهت»، مطابقت ماهوی ذهن و خارج بدست نمی‌آید.^۶ ولی در عین حال در مقاله‌ای دیگر با بررسی حقیقت علم از دیدگاه حکیم ملاصدرا همین هدف را دنبال کرده‌ام که در پایان به مهمترین بحث آن اشارت خواهد شد.^۷

اصالت وجود و مطابقت

پل زدن از وجود ذهنی و بحث «علم و عالم و معلوم» که بیشتر حالت هستی‌شناسانه داشته است به مسئله مطابقت عین و ذهن که بیشتر حالت شناخت‌شناسانه دارد، متداول و معمول و سودمند است، اما نتیجه‌گیری واقع‌نمایی علم از مسائلی همچون اصالت وجود یا اصالت ماهیت، تا اندازه‌ای عجیب بنظر می‌رسد ولی این امر توسط برخی از متفکران ما انجام شده است.

یکی از فضلالی معاصر در مقاله‌ای با بیان ارکان و مقدماتی که یکی از آن مقدمات، «اصالت وجود» و برخی از آنها از مقدمات و یا متفرعات این اصل است، به حل مسئله انطباق ذهن و عین می‌پردازد.^۸ مقدمات مذکور عبارتند از: ۱- ترکیب هر ممکنی از وجود و ماهیت ۲- اصالت وجود ۳- تشکیک وجود ۴- قاعده سنخیت علت و معلول و قاعده الواحد و قاعده امکان اشرف ۵- یک ماهیت می‌تواند وجودات مختلفی بخود بگیرد ۶- مدرک کلیات از نظر صدرا، رؤیت و مشاهده ذوات معقول است.

حاصل آنکه:

از مجموع این ارکان و مقدمات چنین نتیجه می‌گیریم که نفس ناطقه هنگام مشاهده موجودات حسی که دارای وجود و ماهیتند، آمادگی پیدا می‌کند که ماهیت عقلی آن موجودات را در عالم عقل مشاهده کند. از طرف دیگر، موجودات حسی، تنزل یافته همان موجودات عقلینند. یعنی ماهیت آنها واحد، ولی نحوه وجودات آنها متفاوت است. با توجه به این مطلب می‌توان گفت که هنگام تصور موجود حسی، ماهیت واقعی آن موجود را تصور می‌کنیم. بنابراین، ماهیت وجود ذهنی با وجود خارجی محسوس، یکی است و تطابق کامل بین آنها برقرار است. پس با استفاده و استعانت از جهان‌شناسی خاص

می‌توان گفت که تطابق کامل بین ماهیت ذهنی و خارجی برقرار است.^۹

ظاهراً اندیشمند معاصر، استاد محقق داماد نیز با همین جهان‌شناسی و با تکیه بر نظریه «اصالت وجود» در صدد تثبیت اینهمانی وجود ذهنی و عینی بر آمده است.^{۱۰} عجیب می‌نماید که او پس از بیان این واقعیت که اینهمانی بین موجودها نیست، بلکه بین ماهیات است، یعنی وجود ذهنی یکتوی وجود است و وجود خارجی نوعی دیگر از وجود که هر دو دارای یک شکل و قالب «ماهیت» هستند، از نظریه اصالت وجود، عینیت ذهن و خارج را نتیجه می‌گیرد: در فلسفه ملاصدرا اصالت از آن وجود، و آثار هر چیزی مربوط به وجود آن شیء است. وی پس از اثبات اصالت وجود، به تقسیم وجود عینی «که مستقل از ماست» و وجود ذهنی «که مستقل از ما نیست» می‌پردازد. بعقیده وی در حقیقت، چیستها دو گونه ظهور دارند. وجود، ظهور ماهیت است، وجود ذهنی، ظهور ماهیت در ذهن و وجود خارجی، ظهور ماهیت در خارج است و نسبت وجود به ماهیت، نسبت ظهور شیء بخود شیء است که چیزی علاوه بر خود شیء نیست یعنی در واقع دو چیز نداریم که یکی خود شیء باشد و دیگری ظهور آن.^{۱۱}

نقد و نظر

چنین می‌نماید که نتیجه‌گیری تطابق ذهن و خارج از جهان‌شناسی خاص و بخصوص از نظریه اصالت وجود، برای اولین بار مطرح شده است و از اینجهت می‌توان آن را نظری بدیع بحساب آورد که می‌کوشد حلقه مفقوده بین این دو عالم را بیابد و مشکل چندین ساله علم را بگشاید. اما نحوه بیان، چیز تازه‌ای نیست و شبیه آن در نوشتارهای صدرا المتألهین و دیگران وجود دارد که می‌توان در آثار آنها، بخصوص مباحث مربوط به وجود ذهنی و همچنین

۶- مقاله نقدی بر وجود ذهنی از دیدگاه صدرا المتألهین، از نویسنده در کتاب ملاصدرا و حکمت متعالیه (مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا) ج ۱، ص ۳۰۳ به بعد.

۷- این مقاله بزودی به چاپ خواهد رسید.

۸- کتاب ملاصدرا و حکمت متعالیه (مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا)، ج ۱، مقاله دلیل نظریه مطابقت (عین و ذهن) در حکمت متعالیه، از محمد محمدرضائی، ص ۲۶۷ به بعد.

۹- همان، ص ۲۷۳.

۱۰- خردنامه صدرا، شماره ۲۳، بهار ۱۳۸۰، مقاله هستی علم و چیستی آن از دکتر سیدمصطفی محقق داماد.

۱۱- همان، ص ۱۵.

*** پل زدن از وجود ذهنی و بحث «علم و عالم و معلوم» که بیشتر حالت هستی‌شناسانه داشته است به مسئله مطابقت عین و ذهن که بیشتر حالت شناخت‌شناسانه دارد، متداول و معمول و سودمند است، اما نتیجه‌گیری واقعه‌نمایی علم از مسائلی همچون اصالت وجود یا اصالت ماهیت، تا اندازه‌ای عجیب بنظر می‌رسد.**

در بحث از یکی از دلایل اثبات اصالت وجود یعنی تفاوت در نحوه وجود «ذهنی و عینی» یافت.

صدرالمتألهین درباره وجود ذهنی می‌گوید: ما دو نحوه از وجود داریم، یکی وجود عینی و دیگری ذهنی، و همانگونه که ماهیت واحد جوهر، دارای دو مرتبه است، یکی مرتبه مستقل و مفارق از ماده و دور از فساد و تغییر «مانند مجردات» و مرتبه دیگر نیازمند به ماده و فاسد و متغیر «مانند صورتهای نوعی»، همچنین وجود نیز بدوگونه ظهور می‌کند: ۱- وجود عینی که دارای آثار و خواص است، ۲- وجود ذهنی که نه فاعل است و نه متفعل، نه ثابت است و نه متحرک و بنابراین او وجود عینی ضعیفتر و پایینتر است.^{۱۲}

در رساله تصور و تصدیق گفته است:

از این رهگذر این مطلب بخوبی معلوم می‌شود که علم به هر چیز، هستی علمی همان شیء «معلوم» می‌باشد و هستی علمی شیء معلوم دیگر نیست زیرا هیچ چیز نیست مگر اینکه برای آن چیز همانگونه که صورتی عینی در خارج از ذهن موجود است، بهمانگونه صورتی هم از همان چیز در ذهن موجود است که وجود علمی آن بشمار می‌رود. بهمین جهت باید بدین مطلب رهنمون شد که صورت ذهنی هر شیء همان حقیقت و ماهیت آن شیء است درعالم‌ذهن.^{۱۳}

تفاوت در اینست که از نظر ملاصدرا و پیروانش، کاشفیت علم از خارج چندان مورد سؤال نبوده و عبارت دیگر مسلم و مفروض بوده است ولی از نظر معاصران،

مسلم نیست و بنابراین تلاش کرده‌اند با تقریر جدیدی از همان بیانات و با نگرش جدید به آنها، این مشکل را حل کنند.

از این گذشته، بنظر می‌رسد که اثبات واقعه‌نمایی علم، ارتباطی به اصالت وجود، اصالت ماهیت، تشکیک وجود و... ندارد و حقیقت آن است که در اینجا بین دو مقام هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی خلط شده است. این مشکل پیچیده‌تر از آن است که بتوان آن را با طرح مسائل مربوط به هستی‌شناسی حل کرد. چنانکه قبلاً گفته شد فیلسوفان قدیم و از جمله فلاسفه اسلامی، ذهن را مسیر مطمئنی می‌دانند که از آن عبور کرده و به واقعیتها می‌رسند ولی مشکل فیلسوف امروزی عدم اطمینان بهمین مسیر است. آیا می‌توان از آنچه او در آن تردید دارد و هنوز به آن نرسیده است، اعتبار و ارزشمندی راه و مسیر رسیدن به آن را اثبات کرد؟ این نتیجه‌گیری چیزی جز مصادره به مطلوب نیست.

همانگونه که از اصالت وجود نمی‌توان نتیجه شناخت‌شناسانه گرفت، بهمان نسبت، ناسازگار دانستن اصالت وجود با وجود ذهنی نیز ناموجه است. این نیز اشتباهی است که از برخی دیگر سر زده است:

نتیجه آنکه اگر ما به اصالت وجود اعتقاد داشتیم و لوازمش را نیز بپذیریم نمی‌توانیم علم را به حصول صورت و ماهیت شیء خارجی تعریف کنیم، بعبارت دیگر نظریه اصالت وجود با نظریه وجود ذهنی سازگار افتد.^{۱۴}

در پاسخ به بیان مذکور همین اندازه اشاره می‌کنیم که درست است که از نظر صدرالمتألهین علم، هیچ نوع ماهیتی نیست بلکه وجود است و درست است که علم، حصول صورت اشیاء در ذهن نیست و بلکه بابداع و انشای نفس است ولی اصالت وجود هیچ منافاتی با نظریه وجود ذهنی ندارد، زیرا هر چند ماهیت در خارج واقعیتی ندارد که به ذهن بیاید ولی همان حدود و قالبهای وجود که بتبع آن، وجود دارند، چیزی جز ماهیت نیستند.

۱۲- اسفار اربعه، ج ۱، ص ۲۶۴.

۱۳- صدرالدین شیرازی، رساله تصور و تصدیق، ترجمه دکتر مهدی حائری یزدی (آگاهی و گواهی) مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۰.

۱۴- کتاب مجموعه مقالات نخستین کنگره بین‌المللی شیخ اشراق، ج ۳، مقاله نظریه علم در حکمت اشراق از محمدتقی فعالی، ص ۳۴۲.

هستی‌شناسی اشراقی و نظریه معرفت

نظر به اینکه جهان‌شناسی سهروردی، بر مدار نور و نورانیت عالم هستی مبتنی است، بر این اساس، همبستگی هستی‌شناسی با شناخت‌شناسی بهتر می‌تواند قابل توجیه باشد. توضیح اینکه از نظر شیخ اشراق، از آنجا که حقیقت مبادی هستی را نور تشکیل می‌دهد و نور، عین ظهور است - چراکه هم ظاهر لئفسه است و هم مظهر لغیره و هیچ حجابی در خود ندارد - حقیقت علم نیز چیزی جز حضور و عدم حجاب نیست.

فلیکن أن النور هو الظاهر فی حقیقة نفسه، المظهر لغیره بذاته وهو اظهر فی نفسه من کل ما یكون الظهور زائداً علی حقیقته، و الانوار العارضة ایضاً لیس ظهورها لأمر زاید علیها فتكون فی نفسها خفیة، بل ظهورها إنما هو لحقیقة نفسها^{۱۵}.

از دیدگاه سهروردی اساساً نور، لازمه علم است^{۱۶} که با ورود انوار در نفوس اسپهبدی، حقایق برای آنها منکشف می‌شود و البته انکشاف حقایق بر حسب استعداد و نفوس افراد، متفاوت است.

ممکن است تصور شود که با توجه به تلقی نوری مکتب اشراقی از عالم هستی که بر اساس آن، شعاع نور همه جهان را فراگرفته است، مشکل همانندی عین و ذهن نیز حل شده است ولی هر چند این نگرش، نسبت به دیگر تلقیهای هستی‌شناسانه قابل دفاعتر و توجیه پذیرتر است، اما در عین حال مشکلات خاص خود را دارد. از جمله اینکه اثبات و پذیرش خود نگرش نوری به عالم، بسیار مشکل می‌نماید و حداقل از طریق عقل نمی‌توان به آن دست یافت و بناچار باید به کشف و شهود عرفانی متوسل شد که این راه نیز صعب و طاقتفرسا است و هر کسی را توان گام برداشتن در آن نیست. پس چگونه می‌توان از مابینی که خود از منظر عقلانی حل نشده است بر امر واقع‌نمایی علم استدلال کرد؟ مشکل دیگر اینکه شیخ اشراق از غواسق (ظلمات) و برازخ نیز سخن گفته است و بر این اساس چگونه اجسام که غاسق یا برزخند می‌توانند نزد نفس، حضور تام داشته باشند و در پرتو نور آن کاملاً آشکار گردند؟ خطای حواس چگونه قابل توجیه است؟ باین ترتیب باید نظر حکیم اشراقی را از منظر دیگری نگریم، یعنی باید ببینیم دیدگاه او در خصوص «ادراک» و بخصوص «ابصار» چیست؟

مسئله معرفت از دیدگاه سهروردی

همانگونه که معروف است، و در مقاله «هستی علم و چیستی آن» نیز به آن اشاره شده است^{۱۷}، شیخ اشراق خوابی را حکایت می‌کند که نشان می‌دهد مسئله معرفت و واقع‌نمایی آن برای او یک مشکل جدی بوده و آراء مشائیان نتوانسته است او را راضی کند. او در آن حالت خلسه و شبه خواب، ارسطو را مشاهده می‌کند و مشکل را با او در میان می‌گذارد و ارسطو او را بعلم حضوری نفس و خود آگاهی متوجه می‌سازد^{۱۸}. از اینرو معلوم می‌شود که طرح نظریه ابصار از طرف او بیشتر از منظر شناخت‌شناسانه و برای رفع مشکل انطباق علم با معلوم خارجی بوده است. بنابراین لازم است این نظرگاه را بیشتر مورد بررسی قرار دهیم.

اگر چه حکیم الهی، بیشتر درباره ابصار بحث می‌کند ولی می‌توان آن را به حواس دیگر نیز تعمیم داد. از دید او ابصار (عمل دیدن) نه از طریق خروج شعاع انجام می‌گیرد و نه آنچنانکه اعتقاد مشائیان است انطباق صورت شیء مرئی در چشم، بلکه نفس از طریق نور بصری خود نور مستتیر را اشراق می‌کند و با همین اشراق به آن علم پیدا

*** هنگام احساس، همیشه هر چیزی را بشکل خاص خودش درک می‌کنیم و حتی باگذشت سالیان دراز باز هم آن را تشخیص می‌دهیم. پس همین که همیشه اشیاء را بشکل خاصی می‌بینیم و یا صداها را با خصوصیات خود می‌شنویم و هیچکدام را با دیگری اشتباه نمی‌کنیم و هر کدام آثار خاص خود را دارند، فی الجمله نشاندهنده انطباق ذهن و عین است.**

۱۵- سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تصحیح و مقدمه هانری گربین، ج ۲، ص ۱۱۳.

۱۶- همان، ص ۱۱۵.

۱۷- خردنامه صدر، شماره ۲۳، بهار ۱۳۸۰، ص ۱۲.

۱۸- سهروردی، شهاب‌الدین، التلویحات، مجموعه آثار شیخ اشراق، ج ۱، ص ۷۴ - ۷۰ (تحت عنوان حکایه و منام) و رجوع شود به سهروردی، شهاب‌الدین، المشارع والمطارحات، مجموعه آثار شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۸۴ و گربین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۲، ص ۲۶۰.

می‌کند. بنابراین عمل دیدن یک نسبت اشراقی و اضافه نوری بین باصر و مبصر است.

ولما علمت ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئی فی العین و ليس بخروج شیء من البصر فليس الا بمقابلة المستنیر للعین السلیمة لا غیر و حاصلة المقابلة یرجع الی عدم الحجاب بین الباصر و المبصر.^{۱۹}

وی در یکی دیگر از کتابهای خود ضمن بیان اینکه می‌گوید عمل دیدن بانطباع صورت مرئی است و نه به خروج شعاع از چشم، معتقد است که ابصار، بمجرد مقابله شیء مستنیر با بینایی حاصل می‌گردد و بنابراین یک نوع اشراق حضوری برای نفس ایجاد می‌شود.^{۲۰} حتی در جای دیگری از مطلق ادراک نام می‌برد، هر چند که در نهایت از مشاهده سخن می‌گوید، ولی می‌توان آن را مجوزی برای تعمیم ابصار به انواع دیگر ادراک نیز دانست.

فالادراک ليس الا بالتفاوت النفس عند ماتری مشاهدة، والمشاهدة ليست بصورة كلية بل المشاهدة بصور جزئية، فلا بد وان يكون للنفس علم اشراقی ليس بصورة.^{۲۱}

خلاصه آنکه علم نفس به اشیاء خارجی، علم حصولی نیست که در آن، صورت شیء نزد نفس حاضر باشد بلکه علم حضوری است، باین معنی که خود شیء حضور دارد و بیان دیگر، بمجرد اشراق و تسلط نور نفس بر موجود جسمانی خارجی، علم حاصل می‌شود. در این نظریه، عالم به معلوم اشراق و احاطه دارد. علم که ظهور شیء برای عالم است چیزی جز همان ربط اشراقی بین عالم و معلوم (صورت خارجی شیء) نیست که از آن به اضافه اشراقی یاد می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت در مکتب اشراق، متعلق شناخت عبارت است از مجموع عوارض و لوازم خاص شیء که بطریق شهودی و علم حضوری اشراقی، بطور مستقیم و بدون هیچ واسطه‌ای، توسط فاعل شناسایی (نفس) مورد ادراک قرار می‌گیرد. ممکن است پرسیده شود که بر این اساس، بدن و قوای آن مانند چشم و گوش و مغز و سلسله اعصاب و... چه کاره‌اند؟ شیخ اشراق در پاسخ می‌گوید:

نور اسپهبدی بر بدن و قوای آن احاطه دارد ومدبر آنهاست. بیان دیگر قوای بدن، ظل نور اسپهبدی است و هیکل بدن، طلسم و صنم آن و بنابراین از آن غایب نیست.^{۲۲}

که شاید منظور این باشد که بدن و قوای بدنی، ابزار شناخت و معرفت حسی هستند.

ارزیابی نظریه اشراقی

یکی از منتقدان نظریه شیخ اشراق، صدرالحکما ملاصدراست. او آنجا که نظر خود را در باب حقیقت ابصار و کلاً حواس پنجگانه بیان می‌کند، پس از نقل رأی طبیعیون و ریاضیون و سهوردی، این سه نظر را رد کرده و سپس نظر خود را مطرح می‌کند:

والحق عندنا غیر هذه الثلاثة و هو الابصار صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم ملکوت النفس مجردة عن المادة الخارجية، حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قیام الفعل بفاعله...^{۲۳}

صدرالمتألهین چند اشکال بر نظریه اشراقی وارد نموده است. ۱- بیهان ثابت شده که ممکن نیست جسم مادی و عوارض آن، مورد ادراک قرار گیرند مگر بالعرض (معلوم بالعرض) ۲- احوال دو صورت را می‌بیند و اگر مدرک عیناً همان امر خارجی باشد لازم می‌آید چیزی که در خارج وجود ندارد مورد ادراک قرار گیرد و قول باینکه یکی از آنها در خارج است و دیگری در خیال یا در عالم مثال، بیوجه است. ۳- اضافه اشراقی و نوری بین نفس و امر جسمانی دارای وضع، غیر موجه است زیرا اضافه‌ای بین اجسام وجود ندارد مگر اضافه وضعیه، مانند مجاورت، تماس، تداخل و تباین و... و تمام این نسبتها اضافات مادی ظلمانی هستند و نسبت وضعیه از موانع ادراک است، چرا که از لوازم مادی است، در حالیکه ادراک بر

۱۹- حکمة الاشراق، ص ۱۲۵ - ۱۳۴ و رجوع شود به همان، ص ۱۵۳.

۲۰- المشارع و المطارحات، ص ۴۸۷ - ۴۸۵ و رجوع شود به شرح حکمة الاشراق، قم، انتشارات بیدار، ص ۲۵۴.

۲۱- همان، ص ۴۸۵.

۲۲- شرح حکمة الاشراق، انتشارات بیدار، ص ۴۷۴.

۲۳- درباره نظر او در خصوص ابصار و کلا ادراک رجوع شود به: اسفار اربعه، ج ۸، ص ۸۱ تا ۷۸ و ۱۶۵ و ۲۵۱ و ج ۳، ص ۳۱۶ - ۳۱۷ و ص ۳۸۲ و ۳۵۴ و ۳۴۵ و ۲۸۶ و ۲۹۱ و ۲۹۹ تا ۲۷۹، ج ۴، ص ۲۴۳ و ج ۶، ص ۴۲۵ - ۴۲۴ و ۱۵۰ و ج ۱، ص ۲۸۷ و ۲۶۵ و صدرالدین شیرازی، مشاعر، همراه با شرح ملامحمد جعفر لاهیجی، با تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۶۲، ص ۳۲ و ۲۵ و صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۱۱۲ و رساله المسائل القدسیه از صدرالمتألهین و کتاب رسائل فلسفی با تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۶۲، ص ۵۴ و صدرالدین شیرازی، عرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، انتشارات مولی، ۱۳۶۱، ص ۲۳۷.

تجرد صورت از وضع و مقدار مادی مبتنی است، اضافه و علاقه نوری فقط بین شیء و علت وجودش برقرار است. زیرا وجود، عین ظهور است، اما ماده و موضوع، مبدأ قوه و امکانیت شیء است و بنابراین منشأ عدم و خفاء آن هستند.^{۲۴}

حاج ملاهادی سبزواری به شیخ اشراق ایراد می‌گیرد. از نظر او نفس بر موجودات خارجی و مادی تسلط ندارد تا آنها را به اضافه اشراقی ببیند.^{۲۵}

بنظر می‌رسد نظریه سهروردی بهتر از نظریات دیگر می‌تواند مشکل واقع‌نمایی علم را پاسخگو باشد که البته با دیدگاه ملاصدرا مبنی بر فعال و مبدع بودن نفس و اینکه نفس، مثال اعظم خداوند است کاملتر می‌شود. اگر برای نفس قائل به تجرد باشیم، می‌توانیم برای آن نوعی احاطه و اشراف بر اشیاء خارجی نیز قائل شویم باین صورت که نفس تا حدی که با امور مادی و جسمانی مواجه است و برای آن حضور دارند بر آنها اشراف دارد و علم به آنها برای آن ممکن است و چون نمی‌تواند در ماده نفوذ و رسوخ کند، بنابراین علم به حقیقت باطنی اشیاء برای آن میسر نیست. مثلاً وقتی با چیزی مواجه می‌شویم، چون باظواهر آن روبرو شده‌ایم، در همان حد بر آن اشراف داریم و نفس ما نسبت به آن ظواهر و لوازم، علم حضوری دارد و واضح است که حس از این حد فراتر نمی‌رود.

اگر حقیقت غیر از رأی شیخ اشراق باشد، چگونه می‌توانیم بفهمیم که صورت علمی ما، صورت یا ماهیت همان شیء خارجی مورد ادراک است ولی آثار آن را ندارد؟ این تفاوت آثار را کجا فهمیدیم و چگونه بدست آوردیم که اشیاء بیرونی آثاری دارند که علم ما به آنها از آن آثار بیبهره است؟ مگر چنین چیزی با صرف رابطه اتحادی نفس با صورت علمی که از آثار عینی تهی است امکانپذیر است؟ مثلاً وقتی می‌گوییم آتش خارجی حرارت دارد اگر نفس ما با تصور آتش متحد باشد و آتش جسمانی برای آن حضور نداشته باشد از کجا متوجه می‌شویم که آن آتش، داغ و سوزان است؟ درک همین تفاوت آثار، بیانگر این واقعیت است که نفس در آغاز با خود شیء ارتباط برقرار می‌کند و با علم حضوری آن را می‌یابد و بعد، از آن دریافت قبلی، مفهوم برداری کرده و سپس آنها را با هم مقایسه می‌کند.

اگر چه این طرز فکر را نمی‌توان با براهین محکم فلسفی اثبات کرد و، ذهن فلسفی نقاد را نمی‌تواند اقتناع

کند ولی باید بعنوان «منته» و «مؤید» مورد توجه قرار گیرد و هر چند پذیرش آن از طریق استدلال عقلی و برهانی صورت نمی‌گیرد، در عین حال نیازی به پیمودن راه عرفان و کشف و شهود هم نیست و اندک توجهی به توان خارق‌العاده نفس، می‌تواند آن را موجه سازد. همین قدر که باور کنیم علاوه بر جسم، نفس یاروح نیز وجود دارد و این نفس، مجرد نیز هست میتوانیم تصور کنیم که احساس و ادراک، با اشراف و احاطه نفس بر واقعیتهای خارجی و علم حضوری انجام می‌گیرد که البته بدن و قوای آن مانند چشم و گوش و... وسیله و ابزار آن هستند و بنابراین وجود و سلامت آنها شرط تحقق ادراک حسی است. مسلماً هر اندازه تجرد نفس بیشتر باشد، بیشتر می‌تواند از حد ظواهر عبور کرده و حقایق غیر جسمانی برای آن آشکار شود. این واقعیتی است که تجربه نیز آن را نشان داده است. بسیار شنیده‌ایم داستان کسانی را که با تزکیه و تصفیه از مرز مکان و زمان فراتر رفته و از غیب خبر داده‌اند و این اخبار از غیب با واقعیت نیز هماهنگ بوده است و با تجرید نفس خود، اعمال شگفت و خارق‌العاده‌ای از خود بروز داده‌اند.

ممکن است سؤال شود که در اینصورت نباید خطایی در حس رخ دهد در حالیکه در وقوع آن شکی نیست. در پاسخ می‌توان گفت همانگونه که از حکیم اشراقی نقل شد قوای بدنی، ظل نور اسپهبدی است و در واقع، آنها نیروها و ابزار نفسند و مسلماً موجودیت و سلامت آنها، شرط احساس است و چون این نیروها محدود هستند واضح است که توان ادراکشان نیز محدود می‌باشد و اگر از حالت سلامت خارج شوند مسلماً با خطا نیز مواجه می‌شوند. با تأمل در اقوال شیخ اشراق می‌توان چند شرط را برای عمل دیدن ملاحظه کرد: ۱- وجود نور ۲- تقابل باصر (بیننده) با شیء مرئی ۳- تابش نور بر شیء مرئی ۴- سلامت قوه بینایی ۵- عدم حجاب و مانع بین مدرک و مدرک^{۲۶} که از جمله سهروردی هرگونه دوری و نزدیکی مفرط را بعنوان مانع و حجاب می‌داند^{۲۷}. شرط دیگری را نیز باید اضافه کنیم و آن عدم غفلت نفس است.

با توجه به شرطهای مزبور، خطای حواس طبیعی است. علاوه بر این قدرت ادراک نفس بمقدار تسلط

۲۴- اسفار اربعه، ج ۸، ص ۱۸۲.

۲۵- اسفار اربعه، ج ۶، حاشیه ۲، ص ۲۶۰.

۲۶- حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۵۳ و ۱۴۵ - ۱۳۴ والمشارع والمطارات، مجموعه مصنفات، ص ۴۸۵.

۲۷- حکمة الاشراق، ص ۱۳۵.

واشراف آن بر اجسام است که این اجسام از نظر مکتب اشراق، غاسق یا برزخند و از نور کمی برخوردارند^{۲۸} و از اینرو نفس، احاطه کامل بر آنها ندارد. می توان گفت در علم حضوری نیز شدت و ضعف پدید می آید، یعنی هر چه تسلط مدرک بر موجود دیگر بیشتر و حضور استناری مدرک زیادتر باشد علم حضوری در این مرحله نیز قویتر است.^{۲۹} از اینرو انسان هر چه خود را بیشتر از ظلمات عالم ماده برهاند، علم حضوری اشراقی او نیرومندتر خواهد شد و هر اندازه مراحل تهذیب و تجرید نفس را بیشتر طی کند از حقیقت اشیاء، بهتر و بیشتر آگاهی می یابد.

پاسخ دیگر اینکه خطا در مرحله تبدیل علم حضوری به حصولی یا در مرحله مفهوم سازی رخ می دهد. علم حضوری در هر حال همراه با علم حصولی یا مفهوم و تصور است همچنانکه علم حضوری نفس به ذات خود نیز چنین است. مفهوم و تصور، قابل تفسیرهای گوناگون است و در این تفسیرهای ذهنی است که ممکن است خطا واقع و مجازاً به ادراک حضوری نسبت داده شود. مثلاً در مورد اشتباهی کاذب، یافتن حالت خاص،

خطا بردار نیست ولی چون این احساس در مقایسه با حالات مشابه، تعبیر به نیاز به غذا می شود، قابلیت انصاف به صدق و کذب را پیدا می کند. همچنانکه مکاشفات عرفانی هم ممکن است با خطا مواجه شوند.

اشاره ای به اندیشه های ملاصدرا

هر چند نظریه ابصار و کلاً احساس شیخ اشراق مورد انتقاد صدرالمتألهین قرار گرفته است ولی تأثیر بسزایی در افکار او در خصوص ادراک و بویژه ادراک و مخصوصاً صدور و اشراقی بودن آن داشته است که البته اگر افکار ملاصدرا قابلیت اثبات عقلی و استدلالی داشتند، این نظریه را تکمیل و پذیرش آن را آسانتر می کردند ولی اکثر آن اندیشه های بدیع در دسترس عقل بشری نیستند و برمبانی عرفانی استوارند که هر کس را توان دست یافتن به

آن نیست و ذهن نقاد فلسفی نمیتواند از آن بهره مند شود. با وجود این، چنین اندیشه هایی بدیع، مخصوصاً آنجا که نفس را مثال اعظم خداوند می داند که با قدرت خلاقه خود، همانند صورتهای خارجی اشیاء را در صقع ذات خود ایجاد می کند^{۳۰} می تواند اذهان را تا حدی متقاعد کند و به تأمل وادارند که بیجهت به وادی ایده آلیسم یا سفسطه نیفتند.

در بحثهای آغازین مقاله متذکر شدم که نباید مباحث وجودشناسی مانند اصالت وجود یا ماهیت را بامسائل معرفت شناسی خلط کرد اما این بآن معنی نیست که به مباحث مربوط به وجود ذهنی و علم و عقل که اغلب از منظر هستی شناسانه مورد

توجه قرار گرفته اند، از زاویه شناخت شناسانه ننگریم و با این رویکرد، نتیجه ای بدست نیاوریم. نگارنده در مقاله «نقدی بر وجود ذهنی از دیدگاه صدرالمتألهین» و مقاله دیگری که اخیراً بنام «حقیقت علم از نظر صدالمتألهین» نوشته است با همین نگرش به بحثهای وجود ذهنی و علم پرداخته است. از آنجا که نظریات این حکیم بزرگ را در مقاله اخیر، مفصل و با دید نقادانه آورده ام در اینجا فقط فشرده آنها را

*** صدرا معتقد است که نفس آدمی با عقل فعال و ارباب انواع و مثل افلاطونی متحد است و بنا برین مبدأ تمام علوم، عالم قدس است. لیکن استعداد نفوس افراد، متفاوت است و هنگامی که نفس کاملاً مستعد گردد هیچ تفاوتی در ادراک اولیات (بدیهیات اولیه) و علوم نظری نیست و همه یکسان از عالم قدس افاضه می شوند و اساساً اسباب و وسایل ظاهری مانند بحث و فکر و شنیدن از معلم بشری، علت علم نیستند، بلکه معدّ و واسطه فیض الهی هستند.**

یادآور می شوم. علم به هر چیزی عبارت است از ایجاد و انشای ماهیت آن بوجود ظلی در عالم نفس یا ذهن، بنحوی که بین صورت ذهنی و نفس مدرک نوعی علیت و معلولیت برقرار است و حضور آن برای نفس حضور اشراقی و قیام آن به نفس قیام صدور است. ابصار نیز نه انطباع است و نه خروج شعاع و نه مطابق نظریه

۲۸- همان، ص ۱۰۸-۱۰۷.

۲۹- التلویحات، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۷۲ و جواد آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، بخش ۴ بنقل از شیخ اشراق و حکمة الاشراق، ص ۱۲۷.

۳۰- اسفار اربعه، ج ۱، ص ۲۶۶-۲۶۵ و ۲۶۴ و الشواهد الربوبیه، ص ۲۶-۲۵ و مفاتیح الغیب، ص ۱۰۳، سهورودی نفوس بشری را از اصل ملکوت می داند (الواح عمادی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۲۱۷ و در جای دیگری آنها را به چراغها تشبیه می کند) (الواح عمادی، ص ۱۷۴).

شیخ اشراق، بلکه بالاتر و عمیقتر از آنهاست. باین نحو که به ابداع صورت مماثل با شیء مرئی از عالم ملکوت و باذن خداوند است. این صورت، مجرد از ماده است و مخلوق و معلول نفس و قائم به آن و از شئون آن است نه حال در آن. مسلم است که چنین ابصار و احساس و ادراکی، متحد با نفس ادراک کننده و رابطه آن همچون رابطه بین علت و معلول است و مثال نفس از جهت ذات و صفت و فعل، مثال ذات باری تعالی است؛ چرا که خداوند، نفس انسانی را بگونه‌ای خلق کرده که توان ایجاد صورتهای اشیاء، اعم از مجرد و مادی را دارد.^{۳۱}

علاوه بر این، صدرا معتقد است که نفس آدمی با عقل فعال و ارباب انواع و مثل افلاطونی متحد است و بنابراین مبدأ تمام علوم، عالم قدس است. لیکن استعداد نفوس افراد، متفاوت است و هنگامی که نفس کاملاً مستعد گردد هیچ تفاوتی در ادراک اولیات (بدیهیات اولیه) و علوم نظری نیست و همه یکسان از عالم قدس افاضه می‌شوند و اساساً اسباب و وسایل ظاهری مانند بحث و فکر و شنیدن از معلم بشری، علت علم نیستند، بلکه معدّ و واسطه فیض الهی هستند.^{۳۲}

این نظریه اگر اثبات شود، بهترین نظر در حل مشکل مطابقت علم و معلوم خارجی است، زیرا مطابق با آن، نفس آدمی که مدرک علوم است با عواملی متحد می‌شود که حقیقت همه اشیاء در آنها وجود دارد و وقتی با آنها متحد شد علم به آن حقایق علم حضوری است و دیگر تردیدی در اینکه علم ما به اشیاء، مطابق با واقع آنهاست باقی نمی‌ماند بگونه‌ای که بقول صدرا، ذاتیات اشیاء را از عوارضشان بخوبی تشخیص می‌دهیم.

اما اثبات این باور از اندیشه‌های دیگر او درباره علم نیز مشکلتر است، بنحویکه به جرأت می‌توان گفت از نظر عقلی و استدلالی امکانپذیر نیست و خود ملاحظه فرمائید که درگاه خداوند متوسل شده و با تضرع و راز و نیاز فراوان، این مسئله بر او منکشف و افاضه شده است. ولی آنها که از چنین نعمت بزرگی بیبهره‌اند و همه چیز را از دریچه تنگ عقل و استدلال می‌نگرند، چه کنند؟ راه عرفان و کشف و شهود گر چه برای اهلس مطمئنترین راه است، لکن برای اکثر ما انسانها قابل درک و فهم نیست.

سخن پایانی

نتیجه اینکه اثبات «مطابقت» یا «واقعنمایی» علم از نظرگاه نقادانه و فلسفه اندیشیهای نوین، بسیار مشکل

می‌نماید ولی در عین حال غیر ممکن نیست و تلاش و توجه اهل اندیشه و نظر را می‌طلبد. نگارنده کوشش کرد با بضاعت ناچیز خود در این راه گامی هر چند کوچک بردارد و از جمع‌بندی اندیشه‌های بزرگان دانش و اندیشه، در این خصوص به این نتیجه رسید که نظریات شیخ اشراق اگر با جوانب دیگر در نظر گرفته شوند، در حل مشکل علم و لاقول، معرفت حسی موجه‌تر و گویاتر هستند نه اینکه با توسل به آن مشکل را کاملاً حل کرده باشیم.

در نهایت، اشاره به دلیلی از صدرا المتألهین بر ابطال قول به شیخ که میتواند ناظر به مطابقت عین و ذهن باشد و چنین بنظر می‌رسد که او با این دلیل در صدد حل همین معضل «مطابقت» بوده، بسنوبه خود سودمند و در فهم منظور مؤثر است:

الف - اثری که از چیزی حاصل می‌شود غیر از اثری است که از هر چیز دیگر بدست می‌آید.

ب - معادل هر چیزی که به آن علم یافته‌ایم صورتی در نفس وجود دارد که غیر از صورتی است که از چیز دیگری در عقل موجود است و صورت ذهنی هر چیزی با صورت اشیاء دیگر مغایر است. بنابراین باید صورت هر چیزی عین ماهیت آن باشد.^{۳۳}

بر اساس این دلیل نمی‌توان علم را شیخ معلوم خارجی دانست که در برخی از آثار و اعراض همچون شکل، اندازه، رنگ و... مطابقت دارد ولی ماهیت با آن مغایر است. زیرا این اعراض، قابل انطباق بر مصداقهای گوناگون هستند، در صورتیکه فرض بر این است که صورت ذهنی هر چیزی بر چیز دیگر مطابقت ندارد.

این دلیل از این نظر دارای اهمیت است که اذهان را باین واقعیت متوجه می‌کند که هنگام احساس، همیشه هر چیزی را بشکل خاص خودش درک می‌کنیم و حتی با گذشت سالیان دراز باز هم آن را تشخیص می‌دهیم. پس همین که همیشه اشیاء را بشکل خاصی می‌بینیم و یا صداها را با خصوصیات خود می‌شنویم و هیچکدام را با دیگری اشتباه نمی‌کنیم و هر کدام آثار خاص خود را دارند، فی الجمله نشان‌دهنده انطباق ذهن و عین است.

* * *

۳۱- رجوع شود به مآخذ مذکور در شماره ۲۳.

۳۲- رجوع شود به: اسفار اربعه، ج ۹، ص ۱۴۳ - ۱۴۰، و اسفار اربعه، ج ۳، ص ۴۸۸ و ۴۶۴ - ۴۶۳ و ۳۸۵ - ۳۸۴ و ۳۶۰ - ۳۵۹ و ۳۳۹ - ۳۳۶ و ۱۴۲ - ۱۴۱ و الشواهد الربوبیه، ص ۲۴۵ و مفاتیح الغیب، ص ۵۸۰.

۳۳- رساله تصور و تصدیق، ترجمه دکتر مهدی حائری یزدی، ص ۱۰۱.