

تکمله‌ای بر نظریهٔ معرفت حضوری

دکتر مهدی حایری یزدی
سید محسن میری (حسینی)

اشاره

در این فصل، مؤلف به بیان یکی از مصادیق عینی علم حضوری می‌پردازد و با استفاده از برهان سهروردی در این خصوص، در صدد اثبات آن بر می‌آید. این مصداق عبارت از علم انسان به نفس خود است که مقدم بر هر معرفتی است. اساس این استدلال مبتنی بر این نکته است که تمامی معرفت‌های مفهومی و حصولی، کلی است و از سویی امکان ندارد که علم به خود قوای آن کلی باشد بنابراین علم به خود، از سنخ علم حضوری است و نه حصولی و مفهومی.

همان‌طور که عنوان فوق نشان می‌دهد، ما اکنون، با تبیین رئوس مطالب مربوط به کاربرد جامع علم حضوری در صدد تکمیل جزئیات این موضوع هستیم. از آنجا که پیشرفت در این بحث از منظر فلسفهٔ اشراقی، به گونه‌ای بنیادین مبتنی بر رسیدگی جدی به «علم به خود» است و اینکه علم حضوری نسبت به سایر انواع علم تقدم تام و تمام دارد، ما نیز در اینجا به همین نحو عمل می‌کنیم.^۱ بنابراین ما به منظور تأمل بیش‌تر بر روی نظریهٔ فلسفی ابتکاری‌مان در اینجا به همان شکل، با آوردن ضمیمه‌ای به بررسی آن می‌پردازیم. اینکه چرا ما قبل از بحث دربارهٔ «علم به خود» به جنبهٔ تجربی علم

حضور پرده‌خیم دلیلش صرفاً آموزشی بود.^۲ به عبارتی ما تلاش کردیم با چیزی شروع کنیم که تصور می‌شود رابطه‌اش با ادراک تجربی ما نزدیک‌تر است تا با موضوع دشوار هویت شخصی.

ما در فصول پیشین دو مورد خاص از آنچه را که نمونه‌های تجربی و بنیادین از علم حضوری می‌نامیم ارائه کردیم که بیانگر صدق و اعتبار نظریه اشراقی در عرصه‌های مختلف ادراک انسان اعم از تجربه حسی و «علم به خود» بود. هرکدام از این دو نمونه با ویژگی‌های ذاتی خود سر و کار دارد، به گونه‌ای که می‌تواند ما را بر این نکته واقف کند که چگونه می‌توان این گونه معرفت را در این دو مرتبه مختلف از ادراک، مورد تحقیق و بررسی قرار داد.

در این فصل ابتدا با پیروی از روش فکری سهروردی، مجدداً برخی از نکات مهم براهین گذشته را به اختصار بازگو می‌کنیم و سپس گونه‌ای دیگر از معرفت حضوری تجربی را بیان خواهیم کرد که قابلیت کاربرد آن بیش از دو نمونه پیشین است. به هر حال برای پرهیز از تکرار و حشو قبیح، خود را به تبیین مهم‌ترین پیشرفت‌هایی که بعدها در رهیافت تجربی نسبت به این نظریه واقع شده است، محدود می‌کنیم. بنابراین سعی می‌کنیم با رجوع به برخی نکات اساسی که پیشتر مورد اشاره قرار گرفت، اتکای مان بر معرفتی باشد که آن را از طریق اولین آشنایی مان با این نظریه کسب کرده‌ایم.

خلاصه براهین گذشته

سهروردی در خصوص مسأله علم و معرفت بشر معتقد است اولین سؤالی که ما به عنوان فیلسوف با آن روبرو می‌شویم این است که واقعاً چگونه به خود، علم می‌یابیم؟ این سؤال بر دغدغه‌های ما در زمینه مقید کردن خود در مورد ادعای امکان علم به چیزی از جهان بیرونی و حتی بر حالات فردی نفس ما مقدم است.^۳ در این سؤال سهروردی به واسطه خلاصه‌ای از براهین پیشین خود، به سوی گونه‌ای بسط یافته از این نظریه و به صورت زیر حرکت می‌کند:

انسان در علم به خود، باید ابتدا در جستجوی علم به ذات خود باشد و پس از آن به مرحله‌ی ورای خود [= جهان خارج] گام نهد. بنابراین می‌گوییم: علم ما به ذات‌مان توسط صورت ذهنی حاصل نمی‌گردد. زیرا اولاً باز نمودی [= صورت ذهنی‌ای] که توسط ذهن [= نفس] به کار می‌رود و با در آن پدیدار می‌گردد، دقیقاً همان ذهن

بماهو ذهن نیست. ولی چیزی که به خود علم دارد، طبق فرض، بیش‌تر از آنکه به «من» - بودگی» [«منیت»] عینی آگاه باشد و بداند که این امر، مطابق چه مفهومی است. از این امر است که «من - بودگی» [«منیت»] عینی متشکل از چه چیزی است. در واقع هر صورت ذهنی‌ای که در ذهن عالم وجود دارد، چیزی است که بر این واقعیت افزوده شده است که نسبت به این واقعیت، جایگاه «آن» را دارا است و نه جایگاه، «من» را.

ثانیاً اگر ادراک ذات خود از طریق صورت ذهنی باشد، هر صورت ذهنی موجود در نفس، کلی است و مطابقت آن با افراد فراوان محال نخواهد بود و اگر هم آن صورت ذهنی مجموعه‌ای از صورت‌های ذهنی کلی‌ای باشد که همگی به یک نفر خاص اختصاص یافته‌اند، موجب نمی‌شود که آن صورت از کلیت بیافتد. در حالی که هر انسانی ذات خود را به گونه‌ای درک می‌کند که عمومیت و مشارکت در آن محال است، پس تعقل ذات جزئی انسان توسط خودش، نمی‌تواند به هیچ وجه توسط صورت ذهنی حاصل گردد. نکته دیگر اینکه نفس، بدن، خود را و نیز وهم و خیال، خود را درک می‌کند. حال با توجه به اینکه این صورت ذهنی، کلی است اگر این امور را با صورت ذهنی‌ای که در ذاتش قرار گرفته است ادراک کند لذا نفس محرک بدن کلی و بکارگیرنده قوه کلی خواهد بود و نسبت به بدن و قوای بدن خاص ادراک نخواهد داشت و واضح است که این نتیجه غلط است. زیرا وهم خود را درک نخواهد کرد (چون نمی‌تواند به خود علم داشته باشد) و قوای باطنی نیز خود را درک نخواهند کرد، بنابراین نمی‌تواند تأثیر این قدرت‌ها را در عمل خارجی انکار کند. پس از آنجا که وهم این قوا را درک نمی‌کند و هیچ یک از قوای جرمیه، خود را درک نمی‌کنند و نفس هم که جز صورت‌های کلی ذهنی را درک نمی‌کند، لازم است انسان، بدن، وهم و خیال خود را که جزئیات انسان به آن وابسته است درک نکند و حال آنکه در واقع چنین نیست؛ چرا که هیچ انسانی وجود ندارد مگر آنکه بدن جزئی و قوای جزئی حاضر خود را درک می‌کند و قوه جزئی را به کار می‌گیرد. بنابراین ادراک انسان نسبت به خود و نسبت به کلیه قوا و بدنش، از طریق صورت ذهنی نیست.^۴

سهروردی با تلاش برای تلخیص این براهین - که دارای صورت بندی خوبی بود - و برای روشن‌تر و قابل درک کردن موضع توصیفی تجربی خویش، دو گام دیگر به جلو برمی‌دارد:

۱. ادراک شخص در خصوص بدن و قوای نفسانی و افعال خود همچون ادراک وی نسبت به خودش، باید به عنوان نوعی علم حضوری توصیف شود.

۲. برای کلیت و جزئیت معرفت، ملاک معرفت شناختی‌ای وجود دارد که جهت توصیف مسأله مورد بحث یعنی حالات شخصی نفس، باید در نظر گرفته شود.^۹

بنابراین معلوم می‌شود که هر کدام از این دو نکته جالب، پیشرفتی به جلو است و باید درباره آنها توضیح داد. بیائید پیش از شرحی تفصیلی درباره گام دوم، تأملی اجمالی در خصوص گام نخست داشته باشیم.

پژوهشی درباره علم حضوری به خود

بیایید برای لحظه‌ای بحث «علم به خود» را که در فلسفه سهروردی به عنوان گامی اساسی در جهت حل مسأله معرفت انسان است، به طور کلی کنار گذاریم. با این وصف، فلسفه ما باید به نحوی قابل قبول نشان دهد که چگونه و چطور با بدن‌هایمان، قوای نفسانی تخیلات و توهمات ذهن‌مان و ادراکات حسی کلی خود آشنائیم و یا می‌توانیم آشنا شویم. پرسش در این خصوص و سر و کار پیدا کردن با جنبه‌های مابعدالطبیعی و معرفت شناختی این مسأله، لزوماً به این معنا نیست که ما ناخواسته، درگیر بررسی و ارزیابی ذهنیات [= امور مربوط به نفس] انسان و انحای کارکرد ذهن [= ذهن] شده‌ایم، بلکه بر عکس روشن است که این سؤال که «من چگونه به قوای نفسانی ادراک خود علم دارم؟» به هیچ روی مسأله‌ای روان‌شناختی - که چه روند علمی‌ای بر قوای نفسانی و بر تصمیم برای عمل و عکس‌العمل حاکم است - نیست. به هر حال دو نکته هست که باید در این جا بدان اشاره شود:

صورت ذهنی بدن، تخیل و توهم، مفهومی کلی است

فرض بنیادینی که در پس این بحث فلسفی قرار دارد، این است که همان‌طور که بی‌شک ما به قوای بدن خود و قوای خیال و وهم خود آگاهی داریم، نیاز داریم بدانیم که چگونه می‌توان این علم را تبیین کرد.

آیا این بدین معنی است که ما باید برای علم به قوه خاص [= جزئی] خیال، به هر نحو که شده صورت ذهنی این قوه را به دست آوریم؟ در این صورت آیا لازمه علم به

وهم، بدن و همه قوایی که در بدن خاص فعال هستند، داشتن تصویری ذهنی به عنوان باز نمودی از آن وهم است؟ اگر چنین باشد، سؤال این خواهد بود که آیا چنین صورت ذهنی‌ای در کجا قرار دارد؟ آیا صورت ذهنی خیال در خود خیال، صورت ذهنی تجربه حسی در خود حواس ما و صورت ذهنی بدن‌مان در خود بدن (و هکذا در موارد دیگر) حضور دارد؟^۱

همان‌گونه که قانون معرفتی سنتی بیان می‌دارد هیچ‌گاه صورت ذهنی این امور، در خود اینها تحقق نمی‌یابند، بلکه در مرتبه بالاتری از نفس که عقل یا قوه ادراک استعلایی نامیده می‌شود قرار دارند. این صرفاً بدان دلیل است که ادراکات حسی و بدن نمی‌توانند به خود علم یابند. بنابراین خیال و وهم نیز نمی‌توانند نسبت به خود ادراک خیالی و وهمی داشته باشند. بر اساس چنین پیش فرضی نتیجه این خواهد بود که صورت ذهنی امور پیش گفته، تنها می‌توانند در قوه عاقله نفس و نه هیچ قوه ادراکی دیگری تحقق یابند. طبیعتاً تمام صور ذهنی و باز نمودهایی که مأخوذ از بدن و قوای نفسانی ما هستند، باید به عنوان اموری معقول و در نتیجه کلی در نظر گرفته شوند. بنابراین هیچ صورت ذهنی‌ای در خصوص بدن به عنوان امری جزئی وجود ندارد.

عقل تنها با بدن کلی ارتباط دارد

با این فرض که همه این صورت‌های ذهنی که در مرحله عقلانی نفس قرار دارند انتزاعی و در نتیجه کلی هستند، نفس [= خود] به عنوان فاعل شناسایی کنش‌گر هیچ‌گاه نمی‌تواند بر روی واقعیت مشخص اشیایی که از آنها صورت ذهنی پدید آمده است عمل کند و یا عملش از طریق آنها ذهنی باشد. این صرفاً بدان جهت است که اگر هیچ رابطه‌ای میان صورت‌های کلی عقلی با واقعیت مشخص این اشیاء [= که دارای صورت ذهنی هستند] وجود نداشته باشد، نفس نمی‌تواند هیچ‌گونه پیوندی با این امور مشخص داشته باشد. در چنین شرایطی تمام آن چه که «من» به عنوان نفس [= خود] کنش‌گر می‌تواند بدان نائل شود، عبارت است از به عمل آوردن [= ایجاد] مفهوم بدن کلی که صورت ذهنی بدن خاص «من» است و ایجاد خیال و وهم کلی که آنها نیز صورت‌های ذهنی هستند. این همان چیزی است که سه‌رودی در این نظریه تجربی خاطر نشان می‌کند:

این بدان معنا است که نفس با به‌کارگیری قوای کلی، موجب تحقق یافتن بدن کلی می‌شود.^۶

و البته انکار روشن‌ترین مطلب، یعنی حرکات بالفعل بدن‌های ما است که، به گونه‌ای تجربی در هر فعل ارادی انجام می‌دهیم؛ انکار بی‌معنایی که اگر آن را تعارض منطقی نخوانیم، دست‌کم باید آن را تعارض عملی بدانیم؛ زیرا کارکردها و عملکرد حرکات‌های ارادی ما با این ادعا که در بدن‌های ما هیچ حرکت جزئی وجود ندارد و همه حرکات بدن‌های مان کلی هستند در تعارض است.

معیار کلی و جزئی بودن علم [= معرفت]

سهروردی در مسأله دیگری که به این تبیین تجربی مربوط است، بحث از معیار خود را برای تمایز میان علم جزئی و علم کلی به گونه‌ای روشن و ساده خاطر نشان می‌کند.^۷ در عبارتی که در پیشتر گفته شد، وی به گونه‌ای اجمالی شرایط منطقی‌ای را که باید برای علم جزئی شخص فراهم باشد بیان می‌کند.

وی افزون بر این، بر روی شرایطی که باید در علم کلی شخص فراهم باشد متمرکز می‌شود. حال باید بررسی کنیم که آیا چنین تلاشی می‌تواند در ارزیابی موفق گردد؟ این مسأله منطقی‌می‌تواند دوباره به شکل زیر مورد بررسی قرار گیرد.^۸

بر اساس این فلسفه «کلی بودن علم» عبارت از خصوصیتی از یک تصور یا تصدیق است که صدق آن بر موضوعات شخصی [= جزئی] متعدد، منطقیاً غیر ممکن و یا تناقض‌آمیز نباشد. از سوی دیگر، «جزئی بودن علم» عبارت از آن ویژگی از یک تصور یا تصدیق است که صدق آن بر بیش از یک موضوع خاص مستلزم امری محال یا تناقض‌آمیز باشد. عکس نقیض این تعریف که به همان اندازه مورد پذیرش است، این است که هر تصور و تصدیقی که منطقیاً صدق آن بر موارد متعدد محال و غیر ممکن باشد، کلی نیست بلکه جزئی است و نیز هر تصور یا تصدیقی که صدق آن بر بیش از یک فرد مستلزم محال بودن، یا تناقضی نیست، جزئی نیست و بلکه کلی است.

بنابراین معلوم می‌شود تبیینی که از عبارت سهروردی استخراج و به این نحو تفسیر شد، به کار پیشرفت قابل ملاحظه‌ای در این فلسفه نمی‌آید. در واقع می‌توانیم به آسانی دیدگاه‌های مشابهی را در نوشته‌های فیلسوفان قبلی بیابیم که برای ایجاد تمایز میان علم

کلی و جزئی، همین راه طی کرده‌اند. با این وصف باید توجه داشته باشیم که دستاورد مهم معیار سهروردی، در این است که وی تبیین سستی این مطلب را در چارچوب نظریه اشراقی خود در باب علم حضوری مطرح می‌کند.

وی در راستای انجام چنین کاری، به این سمت حرکت می‌کند که بگوید هر صورت ذهنی‌ای که در نفس [= خود] وجود دارد (البته در خود عقلانی [= معقول] که عقل نامیده می‌شود) کلی است (به این معنا که صدق آن بر بیش از یک فرد، ممتنع نیست) حتی اگر مجموع کامل کلیات، همگی از میان افراد و اشخاصی که در مجموعه‌ای به هم پیوسته گردهم آمده‌اند به یک فرد و شخص ارجاع شوند، این امر نمی‌تواند تغییری در کلی بودن این صورت ذهنی ایجاد کند.

این بدان معنا است که ویژگی یک صورت ذهنی عقلی نمی‌تواند منجر به علم جزئی [= خاص] شود، زیرا نمی‌تواند کاری بیش از این کند که با جمع کردن همه ویژگی‌های کلی قابل صدق بر موضوع جزئی محدودیت‌های بیش‌تری را بر آن اعمال کند. همان‌طور که ممکن است انتظار رود، این فرآیند خاص منطقاً در هدایت به سوی هر گونه علم جزئی ناکام می‌ماند. چون ویژگی‌های مفهومی و محدود کننده به هر تعدادی که باشند نمی‌توانند امکان صدق چنین صورت ذهنی‌ای را با همه این ویژگی‌هایش بر افراد متعدد، نفی کنند. اگر این صحیح است که امکان منطقی صدق بر موارد متعدد را نمی‌توان از یک مفهوم کلی سلب کرد، در این صورت آن صورت ذهنی همواره باید کلی بماند و به دلیل چنین ویژگی‌ای جزئی نگردد.

از سوی دیگر، با کمال قاطعیت می‌دانیم که ما با بدن خاص خود به گونه‌ای آشنائیم که صدق آن [آشنایی] بر دیگران و یا مشارکت آنان در این امر، محال و تناقض‌آمیز است. بنابراین فرض امکان فراهم آمدن چنین علم شخصی و جزئی توسط صورت ذهنی عقلی، قابل توجیه نیست. سهروردی با نشان دادن این که یک قوه غیر عقلی نمی‌تواند خودش را ادراک کند، امکان وجود این امر را از طریق صورت ذهنی غیر عقلی مثل صورت خیالی و یا صورت حسی، رد می‌کند. بنابراین روشن می‌شود که علم جزئی من به بدنم، نه از طریق صورت ذهنی و یا علم حصولی؛ بلکه از طریق علم حضوری به دست می‌آید و نیز روشن می‌شود که ملاک و معیار «جزئی بودن منطقی» که در مقابل «کلی بودن» است، صرفاً متکی بر این نظریه علم حضوری اشراقی است و همان‌طور

که بعداً خواهیم دید، باید میان «تقیید» به معنای ایجاد محدودیت و میان «صورت خاص و جزئی دادن» به معنای «صورت فردی دادن» تمایز قائل شد.

تقیید و صورت خاص و جزئی دادن

همان طور که در برهان قبلی دیدیم، باید درخصوص علم میان تقیید یا ایجاد محدودیت با صورت جزئی دادن تمایزی ایجاد کرد.^۱ زیرا معرفت مقید یا محدود شده، لزوماً جزئی و شخصی نیست.

بحث قبلی ما با گونه‌ای تقیید در خصوص مفهوم کلی سر و کار داشت که لزوماً به معنای صورت خاص و جزئی دادن نبود و این دومی به گونه‌ای صورت خاص و جزئی دادن به معرفت نسبت به موضوعی شخصی و فردی است که قابل صدق بر افراد متعدد نیست. ما گفتیم این گونه تخصیص، هر مقدار هم که پی‌گیری شود و ادامه یابد، قدرت کافی برای بر انداختن قابلیت منطقی صدق بر افراد متعدد را ندارد ولو آنکه ممکن است در عالم بیرونی بیش از یک فرد نداشته باشد. بنابراین یک مفهوم با همه تخصص‌ها و تقییدهایی که ممکن است پیدا کند، همواره هم چنان کلی باقی می‌ماند. به هر صورت یک موضوع جزئی که به واسطه علم حضوری تحقق وجودی یافته است، واقعاً همان چیزی است که توسط کلمه «صورت جزئی دادن» آن را اراده می‌کنیم و همان چیزی است که به عنوان علم حضوری شخصی توصیف می‌شود. بنابراین تمامی علوم شخصی [= جزئی] ما، تنها از طریق علم حضوری ممکن می‌شود، زیرا متعلق این علم منطقیاً جزئی است و نمی‌تواند کلی باشد. در معرفت، «جزئییت منطقی» [= جزئی منطقی بودن] معادل معنای تشخص [= شخصی بودن] است که دستیابی به آن، جز از طریق علم حضوری ممکن نیست. بنابراین کاربرد این معیار اشرافی گذشته از علم شخصی ما به بدن خود، خیال و وهم، به عنوان نتیجه جزئییت این عناصر، چیزی را بیش از قابلیت کاربرد آن در خصوص موضوع خارجی جزئی به ما نشان نمی‌دهد. ولی آیا ما باید در این نظام فلسفی درباره این که «آیا می‌توانیم علم جزئی به موضوع جزئی خارجی داشته باشیم یا نه» بدون هر گونه تصمیم‌گیری هم‌چنان منتظر باشیم؟

در خصوص این پرسش باید توجه داشته باشیم که بر اساس این معیار و در اینجا معنای واژه‌های کلیت و جزئییت و نیز امکان و عدم امکان، همان چیزی است که در اصطلاح منطقی از آنها یاد می‌شود؛ نه کمتر و نه بیشتر.

به هر حال روشن است این سؤال که آیا این معیار می‌تواند در خصوص یک موضوع خارجی کاربرد داشته باشد، پاسخی منفی دارد. به عبارت دیگر، شخص نمی‌تواند منطقاً علم حضوری جزئی به موضوعی خارجی داشته باشد. بنابراین، شخص به هیچ وجه نمی‌تواند علم جزئی به موضوعی خارجی داشته باشد؛^{۱۱} زیرا چنین موضوعی که دارای وجودی مستقل است، در نفس [= ذهن] ما حضور ندارد و لذا نمی‌تواند توسط این گونه از فرآیند «صورت جزئی دادن» که هم مستقیم و هم حضوری است جزئی شود.

به هر حال فرآیند «صورت جزئی دادن» غیر مستقیمی وجود دارد که باید با ارجاع به علم ما به موضوع خارجی، تبیین شود. خلاصه این که فرآیند صورت جزئی دادن در تعبیر «علم شخصی»، ویژگی ذاتی علم حضوری است با این فرض که صورت‌های ذهنی غیر معقول از موضوعی خارجی و داده حسی آن موضوع خارجی که همگی در نفس [= ذهن] حضور دارند، به گونه‌ای مستقیم توسط حضور واقعیت فردی و غیر مشترکشان جزئی گردیده‌اند. به هر حال مصداق [= مرجع] عینی آنان که در ذهن با نفس فاعل شناسایی حضور ندارد، به گونه‌ای غیر مستقیم از طریق تأمل درباره این صورت‌های ذهنی و داده حسی، فرآیند جزئی کردن را برمی‌انگیزد. مصداق عینی به گونه‌ای جزئی معلوم می‌شود، زیرا به صور ذهنی و داده حسی خاصی تعلق دارد.

اینکه صور ذهنی غیر معقول که از موضوعی خارجی اخذ شده است و به گونه‌ای مستقیم جزئی گردیده‌اند ولی مرجع عینی آن چنین نیست، دلایل دارد: ۱. آنها در قوای نفسانی نفس [= خود] حضور دارند که این قوای نفسانی [نیز به نوبه خود] همگی در فاعل شناسایی، یعنی «من کنش‌گر» حضور دارند؛ ۲. صور ذهنی غیر معقول و نیز داده حسی یک موضوع خارجی، ذاتاً کلی نیستند و بر خلاف صور ذهنی عقلی تحت قیومیت فرایند تخصیص توسط تعین مفهومی نیستند. در نتیجه تمامی صور ذهنی غیر عقلی و داده حسی، به گستره ذاتیات علم حضوری وارد می‌شوند و علم به آنها مانند علم به بدن و خیال شخصی و جزئی خواهد بود. ولی بر اساس این معیار، علم به این موضوع خارجی که توسط این صور ذهنی غیر عقلی برای ما تحقق یافته است، به آن معنا جزئی و شخصی نیست. بلکه صرفاً به این معنا جزئی است که مصداق [= مرجع] عینی آن به گونه‌ای غیر مستقیم از طریق حضور صورت‌های ذهنی آن در نفس [= ذهن] ما، جزئی گردیده است. به عبارت دیگر علم به موضوعی خارجی، تنها به معنایی

اشتقاقی جزئی است و نه معنای بنیادین، دقیق و کامل از «جزئیت»، باید توجه داشت. همان طور که در آغاز این فصل نشان دادیم، ما فقط می‌خواهیم به اهمیت و محدوده علم حضوری توجه دهیم، به گونه‌ای که نشان دهنده هماهنگی و کمال نظریه ما باشد بر این اساس احساس کردیم که به بررسی فشرده برخی از گونه‌ها و مصادیق معرفت حضوری پردازیم. از این رو، ما خود را موظف نمی‌بینیم که از محدوده‌های موضوع خود فراتر رویم و به موضوعات دیگر همچون تمایز میان بدن، تخیل و توهم و مانند آن پردازیم. تا آنجا که به علم حضوری مربوط می‌شود، به نظر می‌رسد به گونه‌ای مستدل می‌توان این واقعیت را بیان کرد که همه موارد پیش‌گفته وضعیت‌های شخصی نفس [= ذهن] هستند و در این واقعیت که «همه آنها برای ما به گونه‌ای حضوری معلوم هستند» مشترکند. البته آنچه مورد تمایز آنها می‌شود اکنون مورد بحث ما نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. عین همین روش که در اینجا آمده است، توسط ابن سینا پس از صورت‌بندی نظریه معروف خود در خصوص نفس معلق و در توضیح و نسبت‌های شخصی نفس ما و کنش‌های درونی آن نیز به کار گرفته شده است. ر.ک: کتاب الاشارات والتنبیها، بخش دوم، ص ۳۵۸ - ۳۵۰.
۲. این روش به لحاظ آموزشی یکی از ویژگی‌های نظام اندیشه اسلامی است. خواجه نصیر الدین طوسی معتقد است کتاب ارسطو نیز به همین دلیل متافیزیک نامیده شده است. می‌توان گفت بررسی اشیای مشاهده پذیر جهان، نسبت به مباحثی که در متافیزیک مطرح است، به لحاظ آموزشی، تقدمی طبیعی دارد. ر.ک: طوسی، شرح او بر کتاب الاشارات والتنبیها، ص ۱۴۹.
۳. ر.ک: تکلمه پیشین. و نیز ر.ک: ابن سینا، کتاب الاشارات والتنبیها، بخش دوم، ص ۳۴۹ - ۳۴۸.
۴. کتاب المشارع والمطارحات، ص ۴۸۵، ترجمه از نویسنده کتاب حاضر است.
۵. باید توجه داشت که درباره کلیت و جزئیت معرفت است که کاملاً متمایز از بحث کلیت و جزئیت اشیاء است؛ چرا که موضوع نخست بحثی معرفت شناختی است، در حالی که موضوع دوم بحثی وجود شناختی است.
۶. لازم به ذکر است که این سؤالات معرفت شناختی، لزوماً هیچ ربطی به بحث درباره ارتباط میان نفس و بدن - که بحثی اساسی هم هست - ندارد، اینکه آیا رابطه این دو رابطه صورت و ماده است و یا رابطه جوهر و عرض، هیچ ارتباطی با موضوع ما که متمرکز بر ویژگی وجودی «من» کنشی است، ندارد و این «من» کنشی صرفاً متعلق به نظام واقعیت وجود است که در پرتو آن هرگونه دیگر بودگی [= «غیرت»] محو و فراموش می‌شود.
۷. سهروردی، کتاب المشارع، همان، ص ۴۸۵.

۸ همان، ص ۴۸۶.

۹. لازم به ذکر است که مراد فیلسوفان مسلمان از معرفت جزئی [= خاص]، قضیه جزئی - که در منطق مطرح است - نمی‌باشد. زیرا قضیه جزئی منطقی، قضیه‌ای است که با اداتی مسانند «برخی» و ... محصور می‌شود که دست‌کم بر یک مصداق دلالت دارد؛ ولی معرفت جزئی، معرفتی است که بیش از یک مرجع عینی ندارد و نمی‌تواند بر افراد دیگر صدق کند.

۱۰. در فلسفه وجود اسلامی، یک معیار وجودی هست که بر آن است که تشخیص فقط به وجود عینی چیزی منوط و متکی است و لذا کمیت، کیفیت، وضع، زمان و ... نمی‌توانند چیزی را مشخص کنند. ر.ک: سبزواری شرح المنظومه، چاپ سنگی، تهران، ص ۵۸.

۱۱. در مابعدالطبیعه ابن سینا، هم‌ارزی مادی میان مفهوم وجود و مفهوم وحدت، به گونه‌ای دقیق، طراحی و مشخص شده است. ولی روشن نیست که آیا این وحدت، شخصی است یا عام. ولی بعداً در فلسفه صدرالدین شیرازی روشن گردید که این هم‌ارزی صرفاً میان واقعیت وجود - که در مقابل مفهوم وجود است - و تشخیص عینی است. ر.ک: کتاب الشفاء، مابعدالطبیعه، قاهره، ۱۹۶۰، فصل ۵.