

خودآگاهی از دیدگاه سهروردی؛ اشتراکات و اختلافات با ابن سینا

ابوالقاسم صادقی*

درآمد

این متن حاصل اولین نشست از سلسله نشست‌های دوهفتگی فلسفی-کلامی است که در دفتر تبلیغات اسلامی مشهد به همت گروه فلسفه و کلام اسلامی مرکز تخصصی آخوند اسلامی در 1396 برگزار شده است.

مقدمه

خودآگاهی می‌تواند به مثابه یک بحث روان‌شناسانه یا یک بحث فلسفی مطرح شود و مشخص است که الآن در جایگاه فلسفی می‌خواهیم از چیستی و هستی خودآگاهی بحث کنیم. همچنین در بحث فلسفی، می‌توانیم معرفت‌شناسانه یا وجودشناسانه وارد بحث شویم. به نظر می‌رسد حداقل در برخی از جغرافیای فلسفه اسلامی، مسئله خودآگاهی هر دو جهت معرفت‌شناسانه و وجودشناسانه را داراست؛ از این جهت که با ادراک ارتباط دارد معرفت‌شناسانه است و از جهتی که با نحوه‌ای از وجود و تحقق موجود خودآگاه ارتباط دارد، می‌توان آن را وجودشناسانه در نظر گرفت.

از جمله ثمرات این بحث این است که نحوه تحلیل ما از خودآگاهی می‌تواند در دگرآگاهی و در مورد تبیینی که از علم باری ارائه می‌دهیم اثر گذار باشد.

گستره پژوهش

جایگاه بحث ما در حوزه فلسفه اسلامی است، بحث تحلیل خودآگاهی از دیدگاه سهروردی و ابن سینا. این دو فیلسوف مسلمان به دو گونه خودآگاهی را تحلیل می‌کنند. تحلیلی که سهروردی ارائه می‌دهد بر دگرآگاهی نیز اثر می‌گذارد و حتی بر جهان‌شناسی سهروردی تأثیر گذاشته است. البته محل بحث است که خودآگاهی بر جهان‌شناسی نوری سهروردی اثر گذاشته یا به عکس بوده.

* طلبه سطح سه مرکز تخصصی آخوند خراسانی، رشته فلسفه و کلام اسلامی

معادل یابی «خودآگاهی»

خودآگاهی همان چیزی است که ما در فلسفه اسلامی از آن با تعبیر «ادراک الشیء لنفسه» یا «معرفة الشیء بذاته» یاد می‌کنیم. این همان عنوان فنی فلسفی است که ترجمه شده به «خودآگاهی».

سیر مباحث

دو سوال پیوسته در باب چیستی و هستی خودآگاهی مطرح می‌شود. پاسخ دو سوال را از نظر سهروردی بیان می‌کنیم و نظرات ابن‌سینا را نیز مطرح می‌کنیم. اصل پژوهش متمرکز بر دیدگاه سهروردی است، اما چون سهروردی ناظر به مشائین بحث می‌کند و ما در این جا مشائین را به ابن‌سینا تعریف می‌کنیم، نظرات ابن‌سینا نیز مطرح می‌شود. البته عمده کدهایی که در مورد ابن‌سینا داده می‌شود به نقل از سهروردی است. سوال اول مقدمه سوال دوم می‌باشد و قسمت چالشی بین سهروردی و ابن‌سینا در سوال دوم است. در نهایت به لحاظ روش‌شناختی استدلال سهروردی بررسی و جمع‌بندی می‌شود.

خودآگاهی عین یا جزء ذات شیء (سوال اول)

سوال اول این است که آیا خودآگاهی جزئی از ذات شیء خودآگاه است یا عین وجود آن شیء است؟ این سوال را می‌توان به چهار گونه معنا و تحلیل کرد:

1. آیا خودآگاهی توسط درک مثالی از خودم حاصل می‌شود؟ یعنی علت خودآگاهی من، درک مثالی از خودم می‌باشد.
2. آیا خودآگاهی توسط علم به صفتی از صفات خود محقق می‌شود؟ یعنی به واسطه علم به صفتی از صفات خویش، خودآگاهی حاصل می‌شود. صفت می‌تواند داخلی و ذاتی باشد، می‌تواند خارجی باشد.
3. آیا خودآگاهی توسط جزئی از ذات که خودآگاه است بدست می‌آید؟ جزئی از ذات و وجود من خودآگاهی دارد و به علت وجود چنین جزئی من آگاه می‌شوم به تمام وجود خودم.
4. خودآگاهی عین آنائیت شیء خودآگاه است؛ عین هستی شیء خودآگاه است.

موضع سهروردی و ابن سینا در این جا چیست؟ به نظر می‌رسد موضع ابن سینا کاملاً مثل سهروردی یا شبیه سهروردی است یعنی نهایتاً تفاوت اندکی وجود دارد که در بحث ما خللی وارد نمی‌کند. سهروردی فقط گزینه چهارم را می‌پذیرد یعنی خودآگاهی را عین هستی شیء خودآگاه می‌داند. با توجه به این که این چهار قضیه را تفکیک کردیم، استدلال سهروردی بر رد سه قضیه اول را به صورت جداگانه ذکر می‌کنیم.

استدلال بر رد قضیه اول

اگر موجود خودآگاه به واسطه درک یک مثال به خودآگاهی برسد، از دو حالت خارج نیست:

1/1. آن مثال با موجود خودآگاه این‌همانی دارد؛ یعنی درک مثال همان درک خویش است.

1/2. آن مثال همان موجود خودآگاه نیست بلکه غیر از آن است. ادراک مثال امری است و ادراک ممثل

امری دیگری است اما از درک مثال به درک ممثل می‌رسیم.

حالت اول صحیح نیست؛ طبق فرض قضیه اول خودآگاهی به وسیله درک مثالی از خویش حاصل می‌شود و مثال شیء غیر از خود شیء است.

حالت 1/2 خود به دو قسم تقسیم می‌شود:

1/2/1. شخص خودآگاه علم دارد به این که این مثال منتسب به اوست. می‌داند که این مثال شخص اوست.

1/2/2. شخص خودآگاه علم ندارد به این که این مثال منتسب به اوست.

اگر علم دارد به این که این مثال مثال خودش است پس به خودش قبل از مثالش علم دارد. من باید خودم را شناخته باشم تا بفهمم این مثال، مثال من است. اگر به این مطلب علم ندارد، پس به خودش هم علم ندارد و در نتیجه با درک این مثال به خودآگاهی نمی‌رسد. پس تمام حالات قضیه اول باطل است و در واقع رفع تالی می‌شود. بنابراین ادراک مثال به خودآگاهی منجر نمی‌شود.

استدلال بر رد قضیه دوم

اگر شیء خودآگاه به واسطه صفتی خارج از ذات خودش به خودش علم داشته باشد دو حالت ممکن است:

2/1. می‌داند که آن صفت متعلق به خودش است.

2/2. نمی‌داند که آن صفت متعلق به خودش است.

این دو حالت شبیه به $1/2/1$ و $1/2/2$ هستند. و به همان دلیلی که آن دو احتمال باطل بودند، این دو حالت نیز باطل‌اند. اگر شخص می‌داند که این صفت متعلق به خودش است پس قبل از درک صفت به خودآگاهی رسیده است و اگر نمی‌داند که این صفت متعلق به اوست، با علم به این صفت به خودآگاهی نمی‌رسد.

استدلال بر رد قضیه سوم

قضیه سوم این بود که در شخص خودآگاه جزئی وجود دارد که این جزء به خودش آگاهی دارد و به برکت وجود چنین جزئی، شخص به تمام وجود خود آگاهی پیدا می‌کند. سهروردی این قضیه را نیز محال می‌داند.

استدلال سهروردی چنین است:

1. شیء خودآگاه مستمرا خودش را ادراک می‌کند.

2. اگر خودآگاهی جزئی از ذات شخص خودآگاه باشد، جزء دیگر برای آن شخص مجهول است. چون فرض ما این است که حداقل دو جزء وجود دارد که تنها یکی از آنها خودآگاهی دارد.

3. اما شخص خودآگاه جاهل به ذات خود نیست بلکه ذات خود را درک می‌کند. چون فرض این است که من مستمرا و تماما خود را درک می‌کنم.

∴ پس خودآگاهی جزئی از ذات شخص خودآگاه نیست و مدرکیت عین وجود خودآگاه است نه جزئی از ذات او.

پیروی این ادله سهروردی قضیه چهارم را قبول می‌کند هم‌چنان که ابن‌سینا نیز، حداقل طبق بعضی عبارات، همین را قبول می‌کند. در واقع سهروردی می‌گوید خودآگاهی و مدرکیت شیء نسبت به خودش، عین انائیت شیء خودآگاه است. ابن‌سینا نیز در بعضی از موارد، دست‌کم در یک مورد از تعلیقات و بعضی از مواضع اشارات،

معتقد است که «شعورنا بذاتنا نفس وجودنا». عباراتی شبیه به این نیز در نفس شفا و اشارات وجود دارد ولی این عبارت صریح‌ترین است.

ملاک خودآگاهی چیست؟ (سوال دوم)

سوال دوم این است که چه چیزی در موجود خودآگاه رخ می‌دهد تا این موجود خودآگاه بشود. شرایط خودآگاهی و ناخودآگاهی چیست که شیئی به خودآگاهی و دیگری به ناخودآگاهی متصف می‌شود. شرط لازم و کافی خودآگاهی چیست؟ با توجه با جوابی که به سوال اول دادیم باید نحوه وجودی خودآگاه با ناخودآگاه متفاوت باشد. اما این تفاوت چیست؟ سخن سهروردی در این جا ناظر به ابن‌سینا است لذا لازم است ابتدا نظر ابن‌سینا مطرح شود.

دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا تجرد را معیار و ملاک خودآگاهی می‌داند. ملاک خودآگاهی تجرد و عدم الغیوبه است. به عبارت فنی حد وسط تجرد و عدم الغیوبه عن ذات است. استدلال او چنین است:

1. اگر شیء غیر مادی باشد اجزائی ندارد که از هم منفک و جدا باشند.
 2. اگر شیئی اجزاء منفک از یکدیگر نداشته باشد یک‌پارچه نزد خود حاضر است و از خود غایب نیست.
 3. اگر شیء نزد خود حاضر باشد به خود علم دارد.
- ∴ شیء مجرد به خودش علم دارد.

شیء مجرد اجزاء مادی ندارد. این وضع مقدم است پس تالی اثبات می‌شود و ثابت می‌شود که به خودش علم دارد. اما ممکن است در مقدمه دوم بحث شود، به این صورت که آیا اگر چیزی اجزاء منفک از یکدیگر داشته باشد به خودش علم ندارد؟ جواب این است که به نظر من ابن‌سینا می‌گوید جسم دارای اجزائی است. اگر این موجود مادی سیال باشد اجزاء از یکدیگر بعد زمانی دارند و اگر ثابت باشد بعد مکانی دارند. چه بعد مکانی داشته باشند چه بعد زمانی اجزاء نزد یکدیگر حاضر نیستند و هیچ جزئی نمی‌تواند به دیگر اجزاء علم داشته

باشد. در نتیجه خودآگاهی محقق نمی‌شود. لذا شیء برای این‌که به خودآگاهی برسد باید مجرد باشد. پس ملاک عدم الغیوبه است. تجرد منجر به غائب نبودن از خود و عدم الغیوبه منجر به خودآگاهی می‌شود.

اشکالات سهروردی

سهروردی این معیار را نمی‌پذیرد. حداقل اگر این معیار را شرط لازم بداند شرط کافی نمی‌داند.

نقد اول

سهروردی نقدهایی به ابن‌سینا دارد که اولین آن در مورد عبارت «حضور» و «عدم الغیوبه» در مقدمه دوم است. سهروردی در مورد عبارت «حضور» می‌گوید حضور دو طرفه است. معنا ندارد که چیزی نزد خودش حاضر باشد. باید دو شیء باشند که یکی نزد دیگری حضور داشته باشد تا بتوانیم از «حضور» استفاده کنیم. این اشکالی است که علاء الدین علی‌بن محمد طوسی در تهافت الفلاسفه و غزالی نیز به اجمال در تهافت الفلاسفه مطرح کرده‌اند.

اشکال دیگر به «عدم الغیوبه» برمی‌گردد. آنائیت شیء خودآگاه ایجابی و اثباتی است؛ چیزی هست، اما «عدم الغیوبه» سلبی و عدمی است. تجرد از ماده هم عدمی است. پس استفاده از این دو واژه صحیح نیست.

نقد دوم

اگر از این دو اشکال صرف نظر کنیم یعنی با بحث اعتباری بودن یا غیر آن دو طرفه بودن حضور را حل کنیم و مشکل عدم الغیوبه را هم در نظر نگیریم اما باز هم حد وسطی که ابن‌سینا مطرح می‌کند، یعنی تجرد که منجر به عدم الغیوبه و حضور می‌شود، مشکل را حل نمی‌کند.

استدلال پیشینی/تحلیلی

استدلال اول سهروردی پیشینی/تحلیلی است. یعنی به موجودات خارجی کاری ندارد. شاید با مسامحه بتوان گفت یکی آزمون ذهنی است. طعمی که در خارج وجود دارد، مانند طعم سیب یا خرما، طعم عارض است و به

تعبیری مادی است. حال اگر یک طعم مجرد را فرض کنیم؛ یعنی طعم خرما را از خود خرما جدا کنیم و فرض کنیم که این طعم مجرد است و عارض بر یک شیء دیگر نیست، چند سوال در مورد آن مطرح است.

1. آیا این طعم لئفسه است؟

2. آیا این طعم لغيره است؟

3. آیا این طعم مجرد است؟

4. آیا این طعم ظاهر لئفسه است؟

در این فرض ما طعم را به صورت مجرد فرض گرفته‌ایم، پس طعم لئفسه است و لغيره نیست. طبق فرض این طعم مجرد نیز می‌باشد. اما آیا این طعم برای خودش ظاهر است؟ آیا می‌توان گفت طعم مجردی که من فرض کرده‌ام به خودش علم دارد؟ اگر نگوییم نه حداقل تردید می‌کنیم.

سهروردی می‌گوید روشن است که این طعم خودآگاهی ندارد اما طبق معیاری که ابن‌سینا می‌دهد این طعم باید خودآگاهی داشته باشد چون مجرد است.

این‌جا سهروردی واژه «ظاهر لئفسه» بکار می‌برد. می‌توان گفت سهروردی فرق می‌گذارد بین حضور معرفت‌شناختی و حضور وجودشناختی. سهروردی می‌گوید حضور شرط کافی نیست و مشکلی را حل نمی‌کند. شیء نزد خودش حاضر است در حالی که علم به خودش ندارد. شیء باید ظاهر لئفسه هم باشد یعنی حضور معرفت‌شناختی داشته باشد، به این صورت خودآگاهی معنا پیدا می‌کند. حضور وجودشناختی مستلزم حضور معرفت‌شناختی نیست. نحوه وجود شیء باید به گونه‌ای دیگر باشد که مستلزم حضور معرفت‌شناختی باشد؛ شیء باید نزد خودش ظهور داشته باشد و در دیدگاه سهروردی نور است که ظهور دارد. پس صرف تجرد از ماده و حضور متافیزیکی شیء نزد خودش برای ادراک از خود کفایت نمی‌کند.

استدلال پسینی با کاربست مثال نقض

سهروردی قائل به هیولا نیست اما خطاب به ابن‌سینا می‌گوید تو که قائل به هیولا هستی هیولا چیست؟ تو می‌گویی ماده که آمد خودآگاهی از بین می‌رود یعنی مانع بزرگ خودآگاهی ماده است. اما خود ماده اولی

چیست؟ از نظر ابن سینا خود ماده اولی بسیط است و اجزاء مادی ندارد. پس چرا هیولا به خودش علم ندارد؟ اگر معیار عدم الغیبه است، فرض این است که هیولا بسیط است و غیبهت ندارد پس باید خودآگاهی داشته باشد. در واقع علی رغم این که هیولا نزد خودش حضور دارد اما به خودش علم ندارد. پس به معیار مجرد و حضور یک مثال نقض وارد می شود.

دیدگاه سهروردی

سهروردی در مقام بیان دیدگاه خود از همان مثال پیشینی/تحلیلی که برای طعن و نقد نظر ابن سینا بیان کرده بود، استفاده می کند و بجای طعم عارض و مادی، نور عارض و مادی می گذارد و همان روش را اجرا می کند:

اگر نور به صورت مجرد و فی نفسه لفسه فرض شود، می توان چهار سوال را در مورد آن مطرح کرد:

1. آیا این نور لفسه است؟

2. آیا این نور لغیره است؟

3. آیا این نور مجرد است؟

4. آیا این نور ظاهر لفسه است؟

جواب سه سوال اول روشن است. طبق فرض این نور لفسه و مجرد است و لغیره نمی باشد. از نظر سهروردی اگر نور مادی باشد اساساً نور نیست. اما در مورد سوال چهارم علی رغم این که طعم این ویژگی را نداشت، نور ظهور لفسه دارد. نور عین ظهور است و زمانی که عارض باشد ظهور فی نفسه و لغیره دارد و الان که به صورت مجرد فرض شده است ظهور فی نفسه لفسه دارد.

ظهور شیء لفسه همان حضور معرفت شناختی شیء نزد خود و در نتیجه ادراک شیء از خود است. خودش برای خودش روشن است. ابن سینا می گوید خودش پیش خودش هست. سهروردی می گوید اولاً این معنا ندارد و بر فرض هم که معنا داشته باشد باید خودش پیش خودش روشن باشد، به روشنی باشد. این حضور باعث می شود که به خودآگاهی برسد. اسم این نوع حضور را می گذارد: «ظهور». پس ادراک شیء از خود همان ظهور شیء نزد خود و برای خود است.

به صورت خلاصه شروط خودآگاهی از دیدگاه سهروردی از این قرار است:

1. شیء حقیقتاً ظاهر و نور باشد و به تعبیری ظهور فی نفسه داشته باشد؛ می‌دانید که در جهان‌شناختی

سهروردی فقط نور است که ظاهر است.

2. ثانیاً نور لِنفسه باشد. یعنی عارض نباشد.

از نظر سهروردی خودآگاهی مستلزم تجرد است و تجرد را به عنوان شرط لازم قبول می‌کند چون اگر شیء مادی بود نور نیست و برای ظهور خودش ندارد. اما از نظر او تجرد مستلزم خودآگاهی نیست. بلکه باید ظهور لِنفسه باشد تا خودآگاهی شکل بگیرد.

نتیجه

اگرچه سهروردی مثل ابن‌سینا معتقد است که خودآگاهی عین شیء خودآگاه است و اتحاد وجودی دارند. اما در معیار خودآگاهی اختلاف دارند. سهروردی معیار خودآگاهی را ظهور لِنفسه داشتن می‌داند و کاملاً مخالف ابن‌سینا است که می‌گوید معیار تجرد است. تجرد نهایتاً اثبات می‌کند که شیء نزد خودش هست و تا اثبات نکنیم که شیء مجرد نور هم هست و عین ظهور است، خودآگاهی معنایی ندارد.

پرسش و پاسخ

یکی از حضار مجلس: بین حضور و ظهور یک جور دست به‌گیری وجود دارد. عبارتی که شما فرمودید این بود که شیء می‌تواند حضور داشته باشد اما این دلیل بر معرفت داشتن نمی‌شود. به هر حال حضور را بردید در زمین وجودشناختی و ظهور را بردید در زمین معرفت‌شناختی. درحالی که احساس می‌شود شاید بحث به تعبیر ما وربال باشد یعنی اگر بخواهیم از کسانی که صحبت از حضور می‌کنند دفاع کنیم، می‌توانیم بگوییم حضور احتمالاً در دل خود ظهور را دارد. شما وقتی که می‌گوی من حضور خود را ادراک می‌کنم، هیچ وقت حضور از ادراک جدا نیست. کأن یک جور تشابکی بین این دو تعبیر وجود دارد که نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا کرد. مگر به صورت تحلیلی و در ذهن که این مهم نیست. مهم آن است که امر مجردی که در خارج وجود دارد، اگر حضور داشته باشد قطعاً ظهور هم دارد و ظهور در دل حضور است.

آقای صادقی: در تأیید حرف شما می‌توان گفت که سهروردی می‌گوید هر موجود مجردی عین نور است پس باز هم به این برمی‌گردد که هر مجردی خودآگاه است.

استاد طالقانی: به این زودی عقب نشینی می‌کنید!

آقای صادقی: تا این‌جا با اشکال همراهی کردم ولی ادامه بحث را به شما می‌سپارم.

استاد طالقانی: در این‌که این مطلب منتسب به سهروردی است جای سوال وجود دارد اما این‌که اساساً حضور و ظهور دو مفهوم هستند کاملاً درست است. این دو خودکار نزد هم حاضراند ولی ظاهر نیستند. مگر این‌که آن‌قدر گسترده بکنیم و بگوییم هر شیء غیر بسیطی غائب است و چون این‌ها مرکب‌اند پس از هم غائب‌اند اما در تفاهم به نظر می‌رسد که این‌ها نزد هم حاضراند. به نظر می‌رسد درست است که بگوییم حضور مستلزم ظهور نیست.

یکی از حضار مجلس: باید ببینیم منظور از حضور چیست اگر همین متفاهم عرفی باشد بله درست است اما اگر بخواهیم از ابن‌سینا دفاع بکنیم می‌توانیم بگوییم منظور از حضور چیزی دیگر است.

آقای صادقی: کدهایی وجود دارد که منظور از حضور عدم غیبت است حتی در اشارات هم موجود است.

استاد طالقانی: گویا جهت‌گیری شما این بود که از سهروردی دفاع کنید و اشکالات او به ابن‌سینا را وارد می‌دانید. و این خلاف عنوان بحث شما است. عنوان بحث به هیچ وجه جانب‌دارانه نیست؛ مقایسه بین دو نفر است صرفاً یک کار تطبیقی است درحالی‌که گرایش شما این بود که یک بحث فلسفی بکنید نه تاریخ فلسفی. این گرایش شما به ما اجازه می‌دهد که سخنان دیگری هم گفته بشود. تحلیل شما نهایتاً منجر می‌شود به یک رابطه و این رابطه را شما هنوز توضیح نداده‌اید. یعنی چه ظهور برای او؟ فرق «ظهور برای» با «ظهور فی نفسه» چه چیزی می‌تواند باشد. نکته دیگر این است که همین را تطبیق بکنید به امور مادی چون مجرد که معیار آگاهی نیست ظهور فی نفسه لِنفسه معیار آگاهی است. حال آیا این نور مادی این دو شرط را استیفاء نمی‌کند؟ ظهور فی نفسه که دارد باید بگوییم ظهور لِنفسه ندارد. اگر می‌خواهیم بگوییم شامل نور مادی نمی‌شود باید لِنفسه را جوری توضیح بدهیم که شامل این نور نشود.

آقای صادقی: این نور لفسه نیست چون عارض و لغیره است. تحقق آن به این گونه است پس نمی تواند لفسه باشد.

استاد طالقانی: این که نور مادی عارض است و تحقق لغیره دارد نمی تواند دلیلی باشد بر این که ظهور لفسه ندارد. بحث بر سر ظهور است نه حضور و شما هم نمی خواهید بگویید که ظهور در سهروردی همان وجود است. پس تحقق شیئی می تواند لغیره باشد اما در عین حال ظهور لفسه داشته باشد.

آقای صادقی: بله من نمی گویم که حضور در سهروردی همان وجود است و پاسخی برای اشکال شما ندارم.

استاد طالقانی: نکته بعد این است که شما در مقام توضیح دیدگاه ابن سینا درباره ماهیت علم از تعبیر «حضور» یا «عدم الغیوبه» استفاده می کردید. تا جایی که من می دانم این تعابیر اشراقی است و هیچ نسبتی به ابن سینا ندارد. اصلا ابن سینا از این تعابیر استفاده نمی کند نه در علم باری، لذا علم باری را هم به صور متوسله می داند و نه در مورد علم انسان. پس این تعبیر نسبتی با ابن سینا ندارد. احتمالا این علم یعنی حضور در اثولوجیا آمده، اما ما امروز می دانیم که اثولوجیا مشائی نیست. پس اگر بخواهیم امروز سهروردی را بخوانیم باید بگوییم نوافلاطونی ها چنین گفته اند بنابراین اشکال سهروردی ناظر به دیدگاه فلوطین و نوافلاطونی ها است نه ناظر به ابن سینا.

آقای صادقی: من از همان اول بحث در مورد این مطلب تردید داشتم و هنوز این تردید از بین نرفته. اما عباراتی از ابن سینا در تعلیقات و مواضع دیگر وجود دارد که موید این نسبت اند هرچند در بعضی از این عبارات نیز ابهام وجود دارد. در میان شارحان اصلی یعنی قطب و شهرزوری نیز ندیدم که مراد از مشائین را بیان کرده باشند. و این مطلب جای تحقیق بیش تری دارد.