فصلنامه حکمت اسراء
سال هجدهم ـ شماره دوم ـ پیاپی ۵۳ ـ تابستان ۱۴۰۵
Isra Hikmat eighteenth year - no. 53 - summer 2026

Cognition in Avicennian Wisdom and an Analysis of Distortions and Doubts Regarding It in the Contemporary Era

Mohammadreza Ershadinia

Associate Professor of Hakimsabzevari University/ Theology faculty Department of Islamic Philosophy and Theology. (mr.ershadinia@hsu.ac.ir)

Researh Article

Abstract

Raising doubts is one of the main goals of anti-philosophers of different eras in confronting the totality of philosophical thought. Anti-philosophers in the contemporary era are not exempt from this rule and have used this strategy by focusing on the doubts surrounding the Sinavi philosophy in the two fields of epistemology and ontology, in order to fuel an acute conflict with the whole of Islamic philosophy. It is thought that by distorting phrases from Avicenna, regarding the inability of the human intellectual system to study logical limits, it is possible to obtain a confession from Avicenna and thereby promote the inability of all systems of Islamic philosophy even to benefit minimally in the fields of rational knowledge.

Analyzing these doubts and showing the hidden and obvious purposes depends on introducing the basic principle of knowledge in the Sinavi philosophical system, which, despite the reputation of this school's emphasis on pure thought and purely acquired science, intuition plays a fundamental role in Ibn Sina's explicit words, and the doubts of impotence It refers Islamic philosophical systems to its source in obtaining knowledge. Investigating these doubts in the realm of understanding the essence of things and self-knowledge and purifying philosophical thought from these deviations and fallacies is an important goal that will make us more familiar with the epistemological foundations and intentions of famous philosophers such as Ibn Sina and will help us reach the truth.

Keywords: Avicenna, Epistemology, Rational Knowledge, Intuitive Knowledge.

Received: 2026-07-18, **Revised**: 2026-08-26, **Accepted**: 2026-09-16, **Published**: 2026-09-18

Ershadinia, Mohammadreza (2026). Cognition in Avicennian Wisdom and an Analysis of Distortions and Doubts Regarding It in the Contemporary Era. *Scientific-Research Quarterly of Wisdom and Philosophy*, 2 (53), 63 -90.

DOI: 10.22034/hi.2026.592040.2170

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 http://creativecommons.org/licenses/by/4.0

Extended abstract

Opposition to philosophical thought has manifested in various forms throughout history; however, the most prevalent and effective tactics have been the fabrication of objections and the distortion of the philosophers' statements and intentions. In the contemporary era, opponents of philosophy have employed this same strategy-focusing on objections regarding Avicennian philosophy in the realms of epistemology and ontology-to cloak their all-out assault on schools of Islamic philosophy in a veneer of rationality. They believe that by distorting Avicenna's statements concerning the limitations of the human intellect in formulating precise logical definitions, they can extract an admission from him that serves to undermine philosophical thought and methodology; they aim to conclude that Islamic philosophical systems are incapable of yielding even minimal results in the spheres of rational and religious knowledge. Analyzing these objections and revealing their underlying-and overt-agendas requires an examination of the fundamental source of knowledge in Avicenna's philosophical system. Contrary to the common perception that this school rests solely on pure thought and acquired knowledge (*'ilm-i husuli*), Avicenna's own explicit and unadorned statements reveal that intuition plays a foundational role. It is precisely this clarity of expression that traces the source of these objections-which portray Islamic philosophical systems as impotent in the acquisition of knowledge-back to the very nature of that foundational principle. An analytical examination of these objections-within the realm of grasping the essences of things and self-knowledge-serves to purge philosophical thought of deviations, fallacies, and erroneous aims; it familiarizes us with the epistemological foundations and objectives of renowned philosophers such as Avicenna and aids us in attaining the truth.

Epistemological foundations play an unparalleled and undeniable role as the basis upon which philosophical thought is constructed; they are also the starting point for correctly grasping philosophical theories and formulating a sound worldview. Many self-styled philosophers have gone astray in this field, becoming trapped in their own flawed understandings and rising in opposition to the very essence of philosophical thought. Ibn Sina has not been spared from this onslaught; certain detractors have sought to distort his prominent epistemological views to serve their own anti-philosophical agendas and to propagate specious, reason-undermining arguments against philosophical inquiry. Consequently, the robust ideas of the "Chief Master" (Sheikh al-Ra'is) Ibn Sina have-across various eras-been subjected to distortion and denial by those hostile to philosophy. Realizing that a direct confrontation with Avicenna's solid, rational positions would prove counterproductive, these opponents have resorted to distorting his views, aiming to achieve their ends by imposing specious arguments and presenting inverted interpretations of his theories and foundational principles. Certain commentaries on the book *Al-Isharat wa-l-Tanbihat*-which are, in reality, critiques intended to undermine the text-as well as polemical writings published under the title *Hikmat-e Bu-Ali* (The Wisdom of Avicenna), bear witness to this phenomenon. This reality is evident in the intense reaction to Ghazali's approach toward Avicennian philosophy-a reaction that prompted other Ash'arite opponents, such as Fakhr Razi, to alter their tactics: under the guise of "explaining the intent" (*sharh-e maqsad*), they would first distort the original objectives and then refute these very fabrications. This enabled them to more easily achieve their ultimate goal-namely, dismantling the philosophical method and prioritizing scriptural authority (*sam'*) over reason and rational inquiry. This recurring

stratagem persists in the modern era through similarly distorted claims. Merely contrasting these self-righteous, one-sided interpretations with the actual texts of Ibn Sina suffices to expose the frailty of the arguments, rendering further analysis unnecessary. The outcome of such obfuscation and misrepresentation is the pursuit of agendas-such as virulent anti-philosophism-aimed at stripping Islamic philosophy and wisdom of their substance. This reality is observable in the primary sources of these misconceptions, such as the book *Hikmat-e Bu-Ali* (The Wisdom of Avicenna). The oscillation between an unprincipled defense of Ibn Sina the person-as opposed to his philosophical objectives-and the casting of doubt upon his actual words, reveals the confusion plaguing anti-philosophical opponents throughout the history of "incoherence" polemics (*tahafut-navisi*).

In this process, the claims and distorted interpretations that give rise to the alleged doubts are first scrutinized and compared against the explicit text of Ibn Sina's own words. This comparison demonstrates that the distortion of clear statements-if it proves nothing else-certainly reveals how detractors, whenever they wish, will fashion any weapon they please from any statement, entirely disregarding logical or grammatical coherence.

The second step examines the inferences drawn from these distorted phrases and self-contrived doubts-inferences that transform Ibn Sina from a philosophical figure into an anti-philosophical one. This transformation relies on the notion that he lacks the philosophical foundations essential to epistemology and, consequently, cannot be classified as a philosopher.

The third step presents the correct interpretation of the misused passages, grounded in Ibn Sina's own philosophical principles. This analysis addresses his epistemological method and its core elements, as well as key Avicennian foundations-such as the role of intuition, even in the formation of acquired knowledge (*ma'rifat-e husuli*).

References

.1 Ibn Sina, Husayn, (1403AH), *Al-Isharat wa al-Tanbihat* [Remarks and Admonitions], Vol. 3, Tehran: Daftar-e Nashr-e Ketab.

.2 Ibn Sina, Husayn, Al-Ilahiyyat min Kitab al-Shifa* [Metaphysics from *The Book of Healing*], (1376SH), Qom: Islamic Propagation Office Publications.

.3 Hakimi, Mohammad Reza, (1388SH), *Divine Theology and Human Theology (Perspectives)*, Qom: Dalil-e Ma.

.4 Javadi Amoli, Abdollah, (1375SH), *Rahiq-e Makhtum* [The Sealed Nectar], Part 5of Volume 1, Qom: Isra.

.5 Sadr al-Muta'allihin, Muhammad, (1410AH), *Al-Asfar al-Arba'a* [The Four Journeys], Beirut: Dar Ihya al-Turath.

.6 Tusi, Khwaja Nasir al-Din, (1403AH), *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat* [Commentary on *Remarks and Admonitions*], Tehran: Daftar-e Nashr-e Ketab.

فصلنامه حکمت اسراء
سال هجدهم ـ شماره دوم ـ پیاپی ۵۳ ـ تابستان ۱۴۰۵
Isra Hikmat eighteenth year - no. 53 - summer 2026

زیربنای شهودی شناخت در حکمت سینوی و واکاوی تحریفات و شبهات بر آن در دورهٔ معاصر

محمدرضا ارشادی نیا *

علمی ـ پژوهشی

چکیده

شبهه‌زایی از اهم مقاصد فلسفه‌ستیزان ادوار مختلف، در رویارویی با کلیت فکر فلسفی است. فلسفه‌ستیزان در دوره معاصر از این قاعده مستثنی نبوده و این شگرد را با تمرکز بر شبهاتی پیرامون فلسفه سینوی در دو ساحت معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی به کار بسته‌اند، تا به ستیز حاد با کلیت فلسفه اسلامی دامن بزنند. به این گمان که با تحریف عباراتی از ابن‌سینا، در خصوص محدودیت توانایی دستگاه فکری بشر بر تحصیل حد و رسم منطقی، می‌توان اعتراف از ابن‌سینا فراهم آورد و با آن ناتوانی تمام نظام‌های فلسفه اسلامی را حتی از بهره‌دهی حداقلی در ساحت‌های معرفت عقلانی ترویج کرد. واکاوی این شبهات و نمایاندن اغراض نهفته و آشکار، منوط به معرفی مبدأ پایه معرفت در نظام فلسفی سینوی است که علی رغم اشتهار ابتنای این مکتب بر فکر محض و علم حصولی صِرف، شهود نقش زیربنایی را در کلام صریح ابن‌سینا ایفا می‌کند، و شبهات عاجزنمایی نظام‌های فلسفی اسلامی را در حصول معرفت، به مصدر آن احاله می‌دهد. بررسی این شبهات در قلمرو ادراک ذاتیات اشیا و معرفت نفس و تطهیر اندیشه فلسفی از این انحرافات و مغالطات، مطلوب مهمی است که ما را با مبانی معرفت‌شناختی و مقاصد فیلسوفان نامدار مانند ابن‌سینا، آشناتر ساخته و برای وصول به حقیقت یاری خواهد رساند.

واژگان کلیدی

ابن‌سینا، معرفت‌شناسی، معرفت عقلانی، معرفت شهودی.

---

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران.
(mr.ershadinia@hsu.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۲۷/ ۰۴/ ۱۴۰۵؛ تاریخ اصلاحات: ۰۶/۰۴/ ۱۴۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۵؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۲۷)

ارشادی نیا، محمدرضا (۱۴۰۵). زیربنای شهودی شناخت در حکمت سینوی و واکاوی تحریفات و شبهات بر آن در دورهٔ معاصر، *فصلنامه حکمت إسراء*، ۲ (۵۳)، ۶۳ ـ ۹۰.

doi: 10.22034/hi.2026.592040.2170

مقدمه

مبادی معرفتی، سنگ زیربنای سایر حوزه‌های تفکر فلسفی به‌شمار می‌آید و سرآغاز فهم ثاقبِ نظریات فلسفی و به‌دست آوردن جهان‌بینی صائب می‌باشد. بسیاری از مدعیان خودخوان فلسفه، در این رشته دچار انحراف شده و بر فهم خود تنیده و به معارضه با کلیت فکر فلسفی برخاسته‌اند. ابن‌سینا از هجمهٔ این آسیب در امان نمانده و برخی مدعیان در این صدد آرای بارز معرفت‌شناختی وی را مورد هجمه تحریف قرار داده تا اغراض فلسفه‌ستیزانه خود را تأمین و شبهه‌های خردسوز را در برابر اندیشه فلسفی ترویج کنند. از این رو آرای مستحکم شیخ‌الرئیس بوعلی ابن‌سینا، برای باروری بذرهای شبهه‌زای بسیاری از فلسفه‌ستیزها، در ادوار مختلف هدف تحریف و انکار بوده است. از آن‌جا که رویارویی مستقیم با مواضع متین و خردورزانه سینوی، نتیجه معکوس برای معارضان داشته، به تحریف مواضع وی روی آورده‌اند، تا با تحمیل شبهه و تفسیرهای باژگون از نظریات و مبانی وی، به مقاصد خود دست یابند. برخی شرح‌نویسی‌های به واقع جرح‌نویسی بر کتاب «الاشارات والتنبیهات» گواه این مطلب است. این واقعیت را می‌توان در بازخورد حاد رویه غزالی با فلسفه سینوی شاهد بود که باعث شد دیگر معارضان اشعری مانند فخر رازی روش خود را تغییر داده و به بهانه شرح مقصود، در وهلهٔ نخست به تحریف مقاصد بپردازند و سپس همان برساخته‌های خود را مورد ردیه و انکار قرار دهند تا آسانتر به مقصود خود؛ یعنی از میان برچیدن روش فلسفی و تقدم «سمع» بر عقل و تحقیق، نایل گردند. این شگرد تکراری در عهد حاضر نیز با ادعاهایی تحریفی دنبال شده است. عرضه برداشت‌های یک‌جانبه و حق به جانبِ این ادعاها، با نص سخنان ابن‌سینا، کافی است تا سستی و ضعف مدعاهای طرح شده را در اختیار بگذارد و نیاز به تحلیل بیشتری نداشته‌نباشد. رهاورد شبهه‌زایی و وارون‌نمایی این‌گونه مدعیان، تحصیل اغراضی همانند فلسفه‌ستیزی حاد با تهی‌نمایی فلسفه و حکمت اسلامی به ویژه در سرچشمه‌های اصلی آن، از جمله کتاب «حکمت بوعلی» است. تردد بین دفاع غیراصولی از شخص ابن‌سینا نه از مقاصد فلسفی‌اش، و بین تردید و ایجاد شک و شبهه در نصوص سخنانش، سردرگمی معارضان

فلسفه‌ستیز را در ادوار «تهافت‌نویسی» بر ملا می‌سازد. با همین رویه است که آن نویسنده نیز تلاش می‌کند از لابلای نص سخنان تحریف شده، توشهٔ ستیز با سراسر حکمت و فلسفه اسلامی را فراهم آورد. استناد سودجویانهٔ وی به سخنان ابن‌سینا، نه به عنوان قائل شدن به مرجعیت فکر فلسفی یا اندیشه سینوی می‌باشد، زیرا فلسفه مشایی نیز خود به عنیف‌ترین حملات این جماعت مواجه می‌باشد، و از منظر آنان کلیت فلسفه، آسیب کل فرهنگ اسلامی، و آفت جان و ایمان مسلمانان بوده، و فلسفه مشاء هم در این مطلب شریک جرم بلکه اول مجرم است (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۳۴؛ ۱۳۸۱: ۳۱۶).

۱. برداشت‌های تحریفی منشأ شبهه‌زایی

مدخل هجمه‌های گوناگون علیه مکاتب فلسفی به ویژه مشایی، در برجسته نمودن برخی تعبیرات جهت‌دار مانند این عبارت از شیخ بهایی (ره) است که با افزودن استفهام انکاری، نقش فلسفه‌ستیزی را تکمیل کند.

آیا کسی مانند شیخ بهایی که کتاب «شفا» را کاسه زهر می‌داند، دین را نفهمیده‌است؟ (حکیمی، ۱۳۸۳: ۲۷۲).

آشکار است که کلیت فلسفه اسلامی را به عنوان کاسه زهر معرفی کردن و در تقابل نشان دادن آن با نهاد دین، چه ذهنیتی برای مخاطب ناآشنا با محتوای همهٔ مکاتب فلسفهٔ اسلامی پدید می‌آورد. بدون این که مقصود شیخ بهایی از این تعبیر و فضای آن برای مخاطب واگو شود. مراجعه به مرجع این گفتار، نشان می‌دهد که این سخن در راستای مقایسه علوم حصولی و عقلی با علوم شهودی و عرفانی ارایه شده و هیچ اطلاقی در نفی و انکار علوم حصولی و فلسفی ندارد. عارف باید به گذر از مراحل فروتر به مراتب فراتر تن در دهد و ماندن او در منزل فروتر چون جام زهر است، اما این به معنای این نیست که ورود به علوم حصولی یا عقلی، مطلقا برای همگان چون جام زهر است. مدعی با این آهنگ برای صائب نشان دادن برداشت خود از سخن شیخ بهایی و

در راستای تأمین غرض، این عبارت تحریف شده را در پشت جلد یکی از نگاشته‌هایش، با شیوه نقل مستقیم به شیخ‌الرئیس نسبت می‌دهد:

ابن‌سینا: «ما از راه فلسفه، به ادراك هیچ حقیقتی از حقایق نمي‌رسیم.» (حکیمی، ۱۳۸۸).

عین این عبارت، در هیچ اثری از آثار ابن‌سینا وجود ندارد تا بتوان آن را به عنوان توشهٔ کارساز برای فلسفه‌ستیزی، بر جلد کتابی حک کرد و از تأمین پشتوانه برای ادعا خود را آسوده خاطر دانست و میوهٔ مقصود چید. از این جهت تکیه بر ارایه مواضع تحریف شدهٔ مشایی، نقطه عطف معارضان است، که بارانداز این افراد در کرّ و فرّ علیه حکمت متعالیه نیز هست. مدعی این عبارت خودساخته‌اش: «ابن‌سینا: «ما از راه فلسفه، به ادراك هیچ حقیقتی از حقایق نمي‌رسیم». (حکیمی، ۱۳۸۸) را به عنوان نقل قول مستقیم و به عنوان ارسال مسلم، بر پشت جلد «الهیاتش»، و مکرر اندر مکرر در ادعازایی علیه فلسفه و فلاسفه، به کار می‌برد. او عین عبارت ابن‌سینا را نیز برای برملاساختن تهافت بین نص عبارت و برداشت خود! به مقاصد دیگری، در لابلای نگاشته‌های تکراری خود، به تکرار چنین نقل کرده‌است.

> الوقوف علی حقایق الاشیاء لیس فی قدرة البشر، و نحن لانعرف من الاشیاء الاّ الخواص و اللوازم و الاعراض؛ و لانعرف الفصول المقومة لکلّ واحد منها، الدالّة علی حقیقته؛ بل نعرف أنّها اشیاء لها خواصّ و اعراض؛ فإنّا لانعرف حقیقة الاوّل، و لا العقل، و لا النفس و... و لانعرف أیضا حقائق الاعراض (حکیمی، ۱۳۸۸: ۸۸؛ ۱۳۸۱: ۱۴۱؛ ۱۳۸۳: ۷۵).

تطبیق برداشت‌های ادعایی با این عبارت ابن‌سینا، آشکار می‌سازد، چگونه برگردانِ این فراز از سخن ابن‌سینا «الوقوف علی حقایق الاشیاء لیس فی قدرة البشر»، به «ما از راه فلسفه به ادراك هیچ حقیقتی از حقایق نمی‌رسیم»، جز تحریف آشکار چیزی بیش نیست، و معادل‌سازی «نحن» و «بشر» در عبارت ابن‌سینا، با «فلاسفه»، از چه هنرمندی منحصر به فرد نشأت یافته است. مشهود است که سخن ابن‌سینا درباره کل بشر و ابزار شناختی او است، پس اقرب طرق برای وصول به

واقع همان است که خردمندان فیلسوف پیموده، و پیش پای ژرف‌پویان گشوده‌اند. به راستی آیا می‌توان ذره‌ای این احتمال را باور داشت که فلاسفه آن‌هم رئیسشان، با چنین سخنانی خود را کوبیده‌اند، و باز این‌همه عمر خود را، در فلسفه‌ورزی و تعقل هزینه کرده‌اند؟! اگرچه مدعی این اتهام را باور داشته باشد. این اتهام بر شیخ‌الرئیس ترجیع‌بند فلسفه‌ستیزی این مدعی می‌باشد.

فلسفه مشاء، که رئیس آن مکتب در اسلام، یعنی شیخ‌الرئیس ابن‌سینا می‌گوید، هیچ حقیقتی را با آن فلسفه نمی‌توانیم فهمید. حتی حقیقت یك عرَض را؟ (حکیمی، ۱۳۸۲: ۸۳؛ ۱۴۸؛ ۱۳۸۶: ۱۹۶).

این تحریف بر سخنان صریح، اگر هیچ چیز را اثبات نکند، قطعا این را به‌خوبی اثبات می‌کند که معارضان چنان‌که بخواهند بدون کمترین ملازمه منطقی و دستور زبانی، از هر سخنی، هر حربه‌ای می‌تراشند! کجا ابن‌سینا فرموده «با فلسفه مشاء نمی‌توان هیچ حقیقتی را فهمید»، و آن‌گاه خود بر خلاف سخن خویش، رویه عملی کاملا مخالف را پیمود و تمام عمر در همین طریق «عدم فهم» به سرعت طی طریق کرد!، و «اشارات و شفا و دانشنامه و...» نگاشت، و با همین آثار جاودانه، خود را مغضوبِ ظاهرگرایان به ویژه اشاعره ساخت که او را تکفیر کردند! ترقی شتاب‌زده مدعی، بر باور او نسبت به مدعیاتش می‌افزاید و اتهام ناتوانی فلسفه در نیل به حقایق، به «کل عقل و عقل‌گرایان» تعمیم و تسرّی پیدا می‌کند، و البته این افراط با دفاع از موضع مقابل یعنی دفاع از کارآیی بی‌قید عقل، هم سازگار می‌آید که عقل توانایی مطلق برای رسیدن به حقیقت دارد، و چرا مشائیان عقل را، از «داعیه خود تنزل داده‌اند». بر این سیاق، پیش‌روی در ادعاها ادامه دارد و به مدعی توانایی می‌بخشد تا با تعمیم ملاک از ابن‌سینا به تمام فلاسفهٔ مشایی، به غرض اصلی خود ـ که نفی روش فلسفی و ستیز با کلیت فلسفهٔ اسلامی است ـ نزدیک‌تر شود. وی پس از فراغت از اتهام به ابن‌سینا، این اتهام را بدون ارائهٔ کمترین سند و مدرک متوجه کل فیلسوفان مشایی می‌نماید.

فیلسوفان مشائی در تبیین نظری جایگاه خرد می‌گویند: عقل به اندازه توان بشری (بقدرالطاقة البشریه) می‌تواند، به خود حقیقت برسد ... لیکن در بُعد کاربرد و عملی، عقل را از داعیه خویش

درباره رسیدن به حقیقت تنزّل داده‌اند، و به محدودیت توان عقل تصریح کرده‌اند. چنان‌که می‌نگریم رئیس مشائیان اسلام، شیخ ابن سینا، تصریح می‌کند که عقل برای شناخت حتی یك حقیقت از حقایق، حتی حقیقت عرضی از اعراض، بسنده نیست (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۲۲).

سایبان قرار دادن عبارات ابن‌سینا و تهیه پوشش برای تحریف، چقدر می‌تواند در برابر مراجعه به عبارات ابن‌سینا دوام بیاورد؟ عین عباراتی که مدعی خود به تکرار نقل می‌کند و برداشت‌های عجیب بر آن‌ها تحمیل می‌کند و هیچ اثری از مدعیات شبهه‌برانگیزش در آن‌ها وجود ندارد، این عبارات است.

الوقوف علی حقایق الاشیاء لیس فی قدرة البشر، و نحن لانعرف من الاشیاء الاّ الخواص و اللوازم و الاعراض؛ و لانعرف الفصول المقومة لکلّ واحد منها، الدالّة علی حقیقته ؛ بل نعرف أنّها اشیاء لها خواصّ و اعراض ؛ فإنّا لانعرف حقیقة الاوّل، و لا العقل، و لا النفس و... و لانعرف أیضا حقائق الاعراض (حکیمی، ۱۳۸۸: ۸۸؛ ۱۳۸۱: ۱۴۱؛ ۱۳۸۳: ۷۵)

آیا می‌توان ارتکاز ذهنی خود را، برای ترجمه این جملات صریح ابن‌سینا به‌کار بست، تا مخاطب باور کند چرا ابن‌سینا کلمه «بشر» و «نحن» را به جای یکدیگر به‌کار برده‌است؟. به زعم مدعی مصداق «نحن» گاهی فقط فلاسفهٔ مشایی است؟! و گاهی کل فیلسوفان با اختراع واژگان معادل این چنینی: «فلسفه و عقل فلسفی»؟!

چنان‌که ابن‌سینا تصریح کرد، هیچ حقیقتی از حقایق، به وسیله فلسفه (و عقل فلسفی) فهمیده و درك نمی‌شود، و ما از راه فلسفه، برای هیچ حقیقتی از حقایق نمي‌توانیم حد حقیقی (جنس قریب واقعی و فصل قریب واقعی، نه مفهومی و اصطلاحي) پیدا کنیم، و این مسلم است (حکیمی، ۱۳۸۸: ۹۷).

مقایسه این برداشت با نص همان عبارات ابن‌سینا که مدعی خود، آن‌ها را سند قرار داده، بالعیان آشکار می‌سازد چقدر این رویه از واقعیت مفاد عبارات به دور است و استفاده وارون به شمار می‌آید. از این رو مدعی برای تکمیل شبهه، در جهت معادل‌گزینی واژهٔ «بشر»، به تناسب وصول

به غرض، واژه‌های متعدد به کار می‌بندد؛ گاهی عقل (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۲۲)، و گاهی عقل فلسفی (حکیمی، ۱۳۸۸: ۹۷)، و گاهی فلسفه مشاء (حکیمی، ۱۳۸۲: ۸۳؛ ۱۴۸؛ ۱۳۸۶: ۱۹۶)، و گاهی مفاهیم بشری (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۰۲)، و گاهی فلسفه و قواعد و مصطلحات فلسفه (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۰۲)، و گاهی کل فلسفه (حکیمی، ۱۳۸۸: پشت جلد)، را معادل واژه مزبور قرار می‌دهد. از همین‌جا این تناقض ممکن می‌شود که برداشت تحریفی از سخنان ابن‌سینا را، تنزل مقام عقل قلم‌داد کرده و نکوهش‌آمیز به استقبال فلاسفه مشاء برود.

> فیلسوفان مشائی ... در بُعد کاربرد و عملی، عقل را از داعیه خویش درباره رسیدن به حقیقت تنزّل داده‌اند، و به محدودیت توان عقل تصریح کرده‌اند. چنان‌که می‌نگریم رئیس مشائیان اسلام، شیخ ابن‌سینا، تصریح ... . (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۲۲).

مدعی بر این موضع استوار نمی‌ماند و از همین موضع نکوهش‌بار! با منطق حق به جانب توشهٔ فلسفه‌ستیزی را فراهم می‌بیند؛ از این رو از طعن خود به ابن‌سینا و فلاسفه مشاء، چشم می‌پوشد و برای تقویت فلسفه‌ستیزی و تأیید ادعای رنگین دیگری، موضع آنان را می‌پذیرد و به آن استشهاد می‌کند و به تحسین ابن‌سینا زبان می‌گشاید.

> چنان‌که ابن‌سینا تصریح کرد، هیچ حقیقتی از حقایق، به وسیلهٔ فلسفه (و عقل فلسفي) فهمیده و درك نمی‌شود، ... و این مسلم است. (حکیمی، ۱۳۸۸: ۹۷).

مدعی با همین فضای تحریف، و با پشتوانهٔ شبهه‌های خودساخته، به ابن‌سینا و کلیت فلسفه اسلامی حمله می‌برد، بلکه بتواند با این جدیت در طرح پرسش‌های انکاری و توبیخی، پیوند بین فلسفهٔ اسلامی و وحی را به کلی انکار نماید.

> آیا حکمت منزله وحیانی ... همین مفاهیم بشریی است که ما را به هیچ حقیقتی نمي‌رساند، حتی حقیقت اعراض؟! و عقلی– وهمی است و خطابردار؟! و اغلب شرح‌اللفظ و بیان‌الاصطلاح است؟!؟! (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۰۲). شیخ در تعلیقات مي‌گوید: ما با فلسفه و قواعد و مصطلحات فلسفه، به هیچ حقیقتی از حقایق نمي‌رسیم حتی حقیقت یك عرض، تا چه رسد

به جواهر، با این که وحی مدعی است که انسان را به همه حقایق می‌رساند (و نزّلنا علیك الکتاب تبیانا لکلّ شئ. نحل۸۱). پس راهی نمی‌ماند برای تقریب و تطبیق، تا چه رسد به اتحاد؟! که هیچ عاقلی هم نخواهد گفت (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۰۹). از بیانات مکرر شیخ به خوبی دانسته می‌شود که عقل فلسفی به خودی خود استعداد رسیدن به حقایق را ندارد، و اگر از خارج مدد نشود به حقیقتی از حقایق نخواهد رسید. چنان‌که در علوم تجربی چنین است مثلا عقل انسان هرچه فکر کند، نمی‌تواند بفهمد آب در چند درجه از حرارت بخار می‌شود، یا در چه حالتی یخ می‌بندد، این را با عقل اما به مدد تجربه می‌فهمد. و هزاران حقیقت در عالم هست که عقل انسان باید با امدادهای مختلف به آن برسد. از جمله معاد جسمانی که باید به حقیقت آن به مدد علم وحیانی راه یافت. (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۱۰؛ ۱۳۸۱: ۱۲۸).

اکنون که مدعی یک ادعا را در کسوت جملات نه چندان متفاوت، بلکه عمدتا متهافت تکرار کرده، و به انگیزه نهایی خویش از رد و تردید درباره فلسفهٔ اسلامی اعتراف کرده، می‌توان غرض او را در این مبارزهٔ آشکار از خودش شنید. همهٔ همّ و غمّ او در ردیف‌سازی مکرر، این است که کیفیت معاد جسمانی را به معاد عنصری بدن تحویل نماید و عقل را از بیان چگونگی آن منزوی و این نقش را منحصرا به عهده «نقل»، آن‌هم با اعمال ظاهرگرایی مفرط بگذارد، اما او روش فلسفی، را مانع از سهولت کامیابی به مدعایش می‌بیند، پس اول باید مانع را بکوبد تا بتواند بی‌محابا غرضش را تحقق یافته ببیند! چیزی که او وحی می‌نامد همان تعبد به «نقل» بدون اعمال اصول و روش عقلانی در موضعی است که وحی خود بر تفکر، عقل و تحقیق تأکید نموده است. در نظر این مدعی و همگنانش، روایتِ بدون درایت، گره‌گشای تمام معماهای فکری است! و گرنه سراسر تاریخ فلسفهٔ اسلامی سرشار از استمداد از وحی به ویژه آموزه‌ها و گزاره‌های خردپرور آن، در الهیات است.

۲. استنتاج از عبارات تحریفی

پرده رنگارنگِ اتهام، مدعی را وادار می‌کند به نفع خویش چنان پیش بتازد تا از ابن‌سینا «تفکیکی»

تمام عیار به نمایش بگذارد. آن هم به مدد این پندار که وی شخصیتی است که در مبادی معرفتی، از مبانی فلسفی تهی است و نمی‌توان او را فیلسوف نام گذاشت و باید درست در نقطه مخالف او را قائل به تفکیک فلسفهٔ اسلامی به ویژه فلسفهٔ مشایی با وحی ارزیابی کرد!

> اکنون این پرسش مطرح است که آیا کسی چون ابن‌سینا که می‌گوید با عقل فلسفی نمی‌توان به هیچ حقیقتی از حقایق رسید، حتی حقیقت عرضی از اعراض» مخالف عقل است؟ مگر تفکیکیان بیش از این می‌گویند که عقل به تنهایی به همهٔ حقایق نمی‌رسد (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۱۱).

مدعی پیش از آن که استفهام انکاری را متوجه رقیب کند، باید خود این تناقض ساختگی بین رفتار و گفتار فلسفی ابن‌سینا را پاسخ دهد که آیا شخصیت والایی چون ابن‌سینا، اگر چنان است که او ادعا می‌کند، چرا خود این‌همه فلسفه‌ورزی کرد که لقب شیخ‌الرئیس فلاسفه اسلام را از آن خود کرد؟ لابد همین لقب را باید به تک‌تک بزرگان تفکیکی هم اهدا کرد، چون با همه تعارض و جدال خود با کلیت فلسفه اسلامی، (اصفهانی، بی‌تا، ش ۱۲۴۸۰: ۲۵، ۱۸۰، ۱۷۸؛ قزوینی، ۱۳۷۰ق، ج۳:۱) «چیزی بیش از سخن ابن‌سینا نمی‌گویند»!

مغالطه واضحی که مدعی در برقراری عینیت بین دو تعبیر «به هیچ حقیقتی نمی‌رسد» و «به همه حقایق نمی‌رسد» مرتکب شده، تمام مطلوب مدعی را نقش بر آب می‌نماید. معلوم است که جمله اول –که او به ابن‌سینا نسبت می‌دهد– سالبه کلیه است، و جمله دوم –که از افتخارات خود و مکتبش می‌شمارد– سالبه جزئیه است؟ و نتیجه بسیار متفاوت بر این دو مترتب است. از سوی دیگر مدعی برای نشان‌دادن افراط ابن‌سینا، سخن وی را به مفاد سالبه کلیه تحویل می‌کند، تا ادعای خویش را نیز توجیه‌پذیرتر نشان دهد؟!

وانگهی چرا «عقل فلسفی» در صدر جملات مدعی، تبدیل به کل «عقل» در قسمت پایانی آن می‌شود؟ یعنی در اتهام به ابن‌سینا؛ «عقل فلسفی» به هیچ نمی‌رسد، اما در موضع ادعایی برای تفکیکیان «عقل» به همه نمی‌رسد، یعنی به برخی نمی‌رسد و به برخی می‌رسد؟!

مدعی که این سخنان ابن‌سینا را، وافی به مقصود تحریفی خود نمی‌بیند، برای این‌که به این ادعای خود طراوت بخشیده باشد، به کتاب «تجریدالاعتقاد» خواجه نصیرالدین طوسی روی می‌آورد، و چنین استناد می‌کند که فلاسفه حتی در فهم واژه‌ها و الفبای اولیه ادبیات فلسفی خود گرفتاری دارند و هیچ‌چیز نفهمیده‌اند، پس با چه حال آن‌ها را، ادعای فهم حقایق با عقل روا باشد؟!

> خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف مواد ثلاث (وجوب، امکان و امتناع) می‌گوید: «تعریف حقیقی این مفاهیم ممکن نیست». و علامه در شرح می‌گوید «تعریف این‌ها لفظی است نه حد حقیقی. و با وجود این تعریف‌ها مستلزم دور است» ... اکنون می‌نگرید که چه مسایلی اصلی در فلسفه حل نشده‌است؟ اگر حقیقت وجوب و امکان و امتناع را معلوم نکرده‌باشند، و هر چه فرموده‌باشند شرح‌اللفظ باشد دیگر کدام‌یك از مسایل – در طول و عرض فلسفه – قابل اعتماد انسان عاقل متعقل تواندبود؟ این سه مسئله، بنیاد فلسفیات و شالوده عقلانیت ارسطویی است؟ در این صورت چگونه با این سنخ مفاهیم و اصطلاحات می‌خواهیم، وحی آسمانی را تأویل و توجیه و تفسیر کنیم؟ (حکیمی، ۱۳۸۸: ۹۷).

مشهود است که این ادعاها تا چه اندازه از دلیل منطقی و موجه تهی است و برای بیان احساسات ساخته شده است. مضاف بر آن تعرض به ساحت حکما به عنوان شخصیت‌های «عاقل و متعقل» به شمار می‌آید که به گزاره‌های فلسفی «در طول و عرض فلسفه» اعتماد دارند. افزون بر همه برای انتشار بدبینی و تنفیرپراکنی به مقام شامخِ دانشمندان مسلمان، مزید بر علت است و البته برای اثبات میزان آشنایی مدعی با «طول و عرض» تمام مکاتب فلسفی، نیز کارساز است. در توضیح مطالب نقل شده از مواضع فلاسفه این نکات ضروری است:

نکتهٔ۱: فلاسفه و منطق‌دانان بیان کرده‌اند که بدیهیات نیاز به تعریف ندارد، و هرگونه تعریف، تنبیه و تذکر است و از قبیل شرح‌اللفظ. بنابر این، تعریفِ دوباره چیزی که خود به خود شناخته شده می‌باشد، تحصیل حاصل است، و این الفاظی که مدعی درباره آن‌ها به شبهه افتاده، از این قبیل است.

نکتهٔ۲: این‌که چیزی بر اثر بداهت نیاز به تعریف ندارد، با چیزی که اصلا مجهول است، و نمی‌توان آن را تعریف کرد، تفاوت زیادی دارد. سخن فلاسفه درباره برخی اصطلاحات فلسفی از قسم اول است نه از قسم دوم، که خلط مغالطه‌آمیز این دو قسم بر مدعی مشکل‌آفرین شده، تا به تهجین و تحقیر فلاسفهٔ اسلامی بپردازد و چنین بی‌محابا به میدان تهجین بتازد: «دیگر کدام‌یك از مسایل – در طول و عرض فلسفه – قابل اعتماد انسان عاقل متعقل تواندبود؟».

آیا این منطق به راستی می‌تواند مدعیات خشم‌آلود کسی را نسبت به فلسفه فرو نشاند که فلاسفه بزرگ اسلامی را از صدر گرفته تا عهد حاضر، با آتش خشم از حوزه صدق «عاقل و متعقل» برون می‌نهد؟ زیرا آن‌ها با همه توان و در سخت‌ترین شرایط، فلسفه‌ورزی را برترین راه پاسخ به شبهات خردسوز یافته‌اند و با اعتماد به تعقل، عالی‌ترین ارمغان‌های فلسفی را مانند کتاب «الاشارات و التنبیهات» و شرح خواجه بر آن، فراروی تاریخ نهاده‌اند. این سخن خواجه طوسی (قدس الله سرّه القدوسی) در پایان شرح عدیم‌النظیر بر «اشارات» ابن‌سینا است که مدعی با استشهاد تحریفی به سخنان فاخر وی، قصد دارد فلسفه‌ستیزی خود را تکمیل کند. خواجه پس از فراغت از شرح کتاب «الاشارات و التنبیهات» یادآوری می‌کند که در امواج بلاهای خون‌بار از استخدام فلسفه‌ورزی برای حفظ حیات الهیات وحیانی، دست بر نداشته و وصف حال خود را چنین به پیشانی تاریخ حک می‌کند.

> و هذا ماتیسر لی من حلّ مشکلات کتاب «الاشارات و التنبیهات» مع قلّة البضاعة و قصور الباع فی هذه الصناعة و تعذر الحال و تراکم الاحوال و... رقمت اکثرها فی حال صعبٍ لایمکن اصعب منها حال، و رسمت اغلبها فی مدّة کدورة بال، بل فی ازمنة یکون کلّ جزء منها ظرفا لغصة و عذاب الیم و ندامة و حسرة عظیم، و امکنة توقد کلّ آن فیها زبانیة نار جحیم، و یصبّ من فوقها حمیم. ما مضی وقت لیس عینی فیه مقطرا و لا بالی مکدرا، و لم‌یجئ حین لم‌یزد ألمی و لم‌یضاعف همّی و غمّی. نِعم ما قال الشاعر بالفارسیة:
>
> به گرداگرد خود چندان که بینم بلا انگشتری و من نگینم

و ما لی لیس فی امتداد حیاتی زمان لیس مملوّا بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة و الحسرة الابدیة و کان استمرار عیشی امیر جیوشه غموم و عساکره هموم (طوسی، ۱۴۰۳ق: ۲۴۰)

آیا راست است که در چنین شرایط، کسی از روی «بی‌اعتمادی» به گزاره‌ها و دستاوردهای فلسفی، دست به قلم ببرد و اثری ماندگار در تاریخ به یادگار بگذارد که همیشه متن درسی متفکران ژرف‌اندیش بوده و هست؟ آیا راست است که شخصیتی چون محقق طوسی، با چشم گریان و دل بریان از سرشك مرکّب و از سوز دل صحیفه بسازد، و بر اوراق «بی‌اعتمادی»، خون‌نوشته ببارد؟ آیا راست است که با خاطر مکدر و با دل پر درد و با قلب سرشار از همّ و غم، کسی بر صفحات کتاب از سر «بی‌اعتمادی»، داستان‌سرایی کند؟ آیا راست است که در ظرف اندوه و جام عذاب الیم و زندان دنیای لئیم و زمان آغشته به افسوس عظیم، کسی بر اوراق کاغذ، شادمانه ترانه بسراید و قریحه و استعداد خود را بیازماید و با ظاهرگراها و اشعری‌های از حکمت‌واگرا، دست و پنجه نرم نماید؟ آیا راست است که کسی در پرتو شعله‌های جنگی چون «زبانیه نار جحیم» و در ریزش گداخته‌مذابِ ناگوار گران‌جانی‌ها، کسی از فراغت خاطر و بی‌دردی، زبان به مدح حکمت الهی بگشاید و اثر خود را مملو از آن نماید؟ آیا راست است که کسی خود نگین بلاها باشد و به جای چاره‌جویی برای دفع بلا از خود، آن‌ها را به هیچ بینگارد، اما برای دفع بلای نادانی و حکمت‌گریزی، چنین ترنّم دارد، و جویندگان درمان را، به اثر کاملا فلسفی خویش از سر «بی‌اعتمادی» به آن این‌گونه دلالت می‌فرماید:

لبریز از گوهرهایی است همه چون نگین؛ دارنده سخنانی است بیشترین آن‌ها به‌سان نص؛ گنجینه بیانات معجزه‌آمیزی است در عبارات کوتاه؛ و تلویح‌های زیبایی است با کلمات فریبا، که همت‌های بلند را وقف رسیدن به ژرفای معنای خود کرده، و آرزوهای پرپیمانه برای رسیدن به مضمون آن کم و کوتاه آمده‌است (طوسی، ۱۴۰۳ق: ۱).

نکتهٔ۳: مدعی بیان نکرده این سه اصطلاح، چگونه تبدیل به «مسئلهٔ فلسفه» شد و چگونه فقط همین سه اصطلاح همهٔ «بنیاد فلسفیات و شالودهٔ عقلانیت ارسطویی» است؟

نکتهٔ۴: کجا و چگونه کسی خواسته با این سه لفظ با وحی بجنگد و آن را مورد توجیه و تفسیر قرار دهد! و به فرض که این سه لفظ چنان باشد که مدعی پنداشته، چه ربطی به سایر قسمت‌های فلسفه دارد.

نکتهٔ۵: بیان نشده، چگونه این سه لفظ در توجیه و تأویل وحی کارآیی دارد، و کدام فیلسوف – با این که طبق ادعای او معنای این سه لفظ را به کلی نمی‌داند– خواسته‌است با آن‌ها معنای وحی را، آشکار سازد یا وحی را، تفسیر و بالاتر تأویل کند؟! آیا با خیالات می‌شود محالات را به دیگران احاله داد و خود را مصدر تحول معرفی کرد؟! اما مدعی بر این محور جولان می‌دهد، و بر آن تمرکز می‌کند، تا با آن از فلسفه و فیلسوفان عقل‌شویی و خردزدایی کند. او برای تنفیذ تحقیر و تهجین خود بر فلاسفهٔ مسلمان، تشبث به همین رشته را ادامه می‌دهد! و تنیده‌های بی‌سند را رجما بالغیب، به فلسفه رمی می‌کند! که فقط این مشکل معرفتی دامن‌گیر روش فلسفی است که «به حدتام و ذاتیات و عرضیات» اشیا راه ندارد!

چرا به نظر مدعی فلسفه متهم است؟ در حالی‌که این مشکل بشر است که حس جوهریاب ندارد، و امکانات شناختی او نامحدود نیست. جرم فلاسفه در نظر مدعی این است که فقط آن‌ها بر اثر فکر ثاقب، به این حقیقت رسیده‌اند، و به دیگران اعلام کرده‌اند که بشر در معرفت و شناخت، راهی به شناخت مفهومی جواهر و ذاتیات ندارد! اما دیگران در خواب و خیال معرفتی، خفته‌اند و چنین حقیقتی را هرگز درنیافته‌اند. و چون چنین است مدعی با مغلطهٔ مطبوع، بر همین «سه رکن»! ارکان عقل‌زدایی از فلاسفه را بنا می‌کند.

> به‌ویژه و با دقت در این‌که در فلسفه به حدتام برای اشیا نمي‌رسیم، و به الفاظ و اصطلاحات غیر حقیقی سرگرمیم، و با تعقل در این‌که در صورت شرح‌اللفظ بودن سه رکن عمده ادراکات فلسفی (وجوب، امکان، امتناع)، کدام مسئله از مسایل فلسفی را مي‌توان درك حقایق نامید (افلاتعقلون؟!؟!) (حکیمی، ۱۳۸۸: ۹۸).

این منطق استهزاگرانهٔ مدعی نسبت به حکمای مسلمان است. بروز چنین سخنان از کسی نمایان می‌گردد که دچار بدبینی مفرط نسبت به حکمای اسلامی است و واژگان «رکن» و «عمده ادراکات» و «مسئله» و ... را مجازی به کار می‌برد. پرسش‌خیزتر از همه این که اگر عقل مطلقا نمي‌تواند به فهم این «ارکان» برسد! چرا خود او این‌همه تأکید بر تعقل دارد؟ اگر همه حکما به جرم فیلسوف بودن، به مصداق استفهام انکاری او، مخاطب «افلاتعقلون» هستند، چگونه و از چه راهی خود او به عنوان ستیزنده تفکیکی، حدتام همه اشیا حتی اصطلاحات فلسفی را فهمیده و بر فلاسفه تغیّر و تعرّض، عرضه می‌دارد؟

اگر کسی بنا نیست به تاریخ اندیشه عقلانی حرمتی قایل شود و فقط خود را عقل کل مي‌شمارد، و به این ادعای زیبنده «مقیم اوج عقل‌گرایی راستین» (حکیمی، ۱۳۸۲ب: ۱۲۳) برای خود و اسلاف فکری‌اش می‌بالد، چرا باید دیگران را، به سؤال توبیخی خطاب کند، و بر اعجاب به نفس خویش، با تکرار نماد سؤال و شگفتی انگشت تشکیك بیفشارد؟! آیا شگفت نیست که کسی بر تکرار چند اصطلاح جولان دهد، و آن‌ها را «رکن فلسفه» بداند تا شاید اثبات کند، از مطالب فلسفی و مسایل آن خبر ندارد، یا برای مخاطبانی می‌نگارد که آنان نیز به سمع فربه و تعبد مفرط در حوزه تفکر تحقیقی گرفتارند.

آیا الفاظی مانند «وجوب و امتناع و امکان، رکن و عمده ادراکات فلسفه است»؟ که اگر کسی آن‌ها را با علم حصولی نتواند تعریف نماید، هیچ قدمی در فلسفه پیش نمی‌رود؟! وانگهی چرا باید سخنان فلاسفه این‌گونه تحریف شود، که خود آنان هم اعتراف کرده‌اند که فهم این الفاظ بر آن‌ها مخفی مانده و تیر در تاریکی انداخته و فلسفه بافته‌اند؟! اگر فلاسفه این الفاظ را قابل تعریف نمی‌دانند، نه این‌که اصلا هیچ مطلبی از این‌ها در ذهن وجود ندارد، بلکه از باب آن است که این الفاظ را بدیهی دانسته و برای تنبیه و شرح‌اللفظ می‌آورند، و یادآوری می‌کنند که تعریف درباره بدیهیات شرح‌اللفظ است، نه تعریف حدی و رسمی که بر ذاتیات متکی است. چرا مدعی همین

سخن شیخ‌الرئیس را مطلق انگاشته، و به ترویج لاادری‌گری دامن می‌زند و «عقل فلسفی» را محکوم نموده و رقیب خود را سزاوار خطاب توبیخ‌آمیز «افلاتعقلون» می‌پندارد؟!

۳. شهود؛ مبنای معرفت حصولی در فلسفه سینوی

مشکلاتی که ناآشنایان به مکتب فلسفی ابن‌سینا، به ویژه مدعی و هم‌گنانش، به آن گرفتار هستند، ناشی از این است که روش معرفتی و عناصر اصیل آن، برایشان مجهول مانده است. اگر عقل‌گرایی حاد و افراطی یعنی جمود بر علم حصولی و مفهومی همه ساحت معرفت را به خود اختصاص دهد و برای دیگر منابع معرفتی به ویژه شهود قلبی، نقشی منظور نگردد، باید دچار همان شبهاتی شد که برخی با افتخار از آن برای فلسفه‌ستیزی خود سندسازی می‌کنند. حکمت مشایی با قرائت سینوی از این عیب تهی است و به کمال عناصر دخیل در معرفت آراسته است. در جای جای این فلسفهٔ عریق، می‌توان شاهد بود که ابن‌سینا سرنخ معرفت را به علم حضوری می‌سپارد، و با ایمان به شهود، نقش آن را در قلمرو معرفت‌زایی بی‌بدیل می‌داند. اعتراف او به کارآمد نبودن علم حصولی و عقل در برخی قلمروها و نیازمندی به طور دیگری از معرفت، که آن را حکمت متعالیه می‌نامد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج۳: ۳۹۹)، نشان بارزی از آگاه‌سازی به دیگر منابع معرفتی است. نمونه‌هایی از مواضع او در این رابطه نمایان خواهدساخت بسیاری از شبهات علیه امکان معرفت در دیدگاه ابن‌سینا، ناشی از برداشت‌های ناهنجار از گزاره‌های روشی او است.

۳-۱. ادراک حقیقت فصول با علم حضوری نه حصولی

پهنهٔ حکمت متعالیه بهترین میدان تجلی مبانی مضمر مکاتب فلسفی پیشین است. صدرالمتألهین ریشه ممتنع بودن درک حقیقت اشیا که به فصل آن‌ها بستگی دارد، به مبنای هستی‌شناختی مرتبط می‌داند. از آن‌جا که فصول از سنخ وجود هستند نه ماهیت، باید با علم حضوری درک شوند. با توجه به همین موضع، ابن‌سینا را قایل به اصالت وجود دانسته‌اند.

و الشیخ ذکر فی بعض مواضع الشفاء ما معناه «أنّ فصل الحیوان لیس مفهوم الحسّاس بل جوهر

نفسه التی بها تمام ذاته و هویته و حقیقته، و کذا فصول سائر الانواع و الاجناس، و الاول یسمی فصلا منطقیا و الثانی فصلا اشتقاقیا، لأنّه غیر محمول علی نوع مرکب، و المحمول علیه هو المفهوم المأخوذ منه، و ذلك بالحقیقة لازم من لوازمه». و من هذا الموضع یعلم أنّ للوجود اعیانا خارجیة، و لیس عبارة عن مفهوم عقلی انتزاعی إضافی یتکثّر بتکثّر ما اضیف الیه، کما زعمه المتأخرون، و هذا الکلام من الشیخ کالنص علی ما ادعیناه (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق: ۳۹۳).

پرخاش‌های شبهه‌سازان بر صدرالمتألهین، از این رو که ابن‌سینا را قائل به اصالت وجود معرفی کرده، نمایان می‌سازد، آن‌ها از راهیابی به ظرافت‌های مبانی قویم فلسفی فاصله دارند و از حل مسایل معرفتی و هستی‌شناختی به روش فلسفی برکنار مانده‌اند. مدعی مزبور در هر دو عرصه بر صدرالمتألهین تاخته و توفیق وی را در حل مسئله، مایهٔ فلسفه‌ستیزی خود قرار داده‌است. (حکیمی، ۱۳۸۳: ۳۰؛ ۱۳۸۸: ۳۵۱).

صدرالمتألهین با این نکتهٔ ظریف هم مبانی هستی‌شناختی ابن‌سینا و هم مبانی معرفت‌شناختی او را به انظار بر می‌کشد تا شبهات ناشی از ناآشنایی با زیر و بم مکاتب و نظریات فلسفی رخت بر بندد. آن نکتهٔ ظریف این است که چون اصالت وجود نقش بی‌بدیل در مسایل هستی‌شناخت دارد، شناخت حقیقت «فصول» باید بر این مبنا ارایه گردد و چنین است که فصول از سنخ ماهیت نبوده و حقیقت وجودی دارند و در این صورت معرفت به آن‌ها جز به علم حضوری ممکن نیست و ابن‌سینا به طور عمیق به این مطلب واقف بوده و امتناع فهم ذاتیات و حتی عرضیات، برخاسته از چنین خاستگاهی است. بر این اساس با کنار هم گذاشتن این دو عبارت از شیخ‌الرئیس یعنی این که حقایق اشیا قابل درك نیست، و این‌که فصول جواهر به ذهن نمی‌آیند، به خوبی روشن می‌گردد که شیخ‌الرئیس حقیقت فصول را، از سنخ وجود می‌داند، و این وجود است که عینیت و خارجیت عین ذات آن است، و به ذهن نمی‌آید.

به علم حصولی راهی به سوی شناخت اشیا نیست، و برهان نیز در شناخت آن جز به گونه‌ای شبیه به «لم» کارساز نیست؛ به این معنا که باید با «شهود» علت وجود را بیابیم و از آن طریق به

معلول به علم حضوری آگاه گردیم و یا این که از خود شئ پی به آن ببریم، و این دو قسم هیچ‌یك برهان مفهومی نیستند و تنها شباهتی با برهان «لم» دارند. پس حقیقت هر موجود تنها به مشاهدهٔ حضوری او شناخته می‌شود. مشکل معروفی که درباره فصول جواهر وجود دارد، این است که فصل جوهر اگر عرض باشد لازم مي‌آید، عرض مقوم نوع جوهری باشد و اگر جوهر باشد فصل جوهری به‌گونه‌ای متسلسل محتاج به فصلی دیگر خواهدبود. و صدرالمتألهین این مشکل را به این صورت حل مي‌کند که فصول جواهر اصلا در مقوله جوهر یا عرض نبوده و از سنخ وجود هستند، و حل مشکل را به این طریق از برخی عبارات بوعلی نیز می‌توان استفاده‌کرد. او مي‌گوید وجودی بودن فصول جواهر به این معنا است که از آن‌ها مفاهیم و عناوینی انتزاع می‌شود که داخل در حدود اشیا و در کنار معنای جنسی قرار مي‌گیرند، و لیکن به دلیل این که حقیقت فصل که متن وجود و واقعیت خارجی است همراه با مفهوم متّخذ از آن به ذهن منتقل نمی‌شود، واقعیت فصل هم‌چنان خارج از دسترس حدود و تعاریف باقی می‌ماند. فصل حقیقی همان واقعیت عینی خارجی است که از آن جز مفهوم چیزی انتزاع نمي‌شود و از سنخ ماهیت نیست، و نوع به وسیله فصل دارای حقیقت می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش پنجم از ج۱: ۲۴۹).

بنابر این به مبنای مورد اتفاق همه حکما حتی مشائیان، شهود و علم حضوری، سرچشمه اولیه و سنگ زیربنای همه معارف است. اگرچه میدان شبهه‌پراکنی وسیع است و می‌توان ادعا کرد چون ابن‌سینا پایه‌های معرفتی خود را بر منطقی «به عظمت منطق شفا» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۱۳) بنا کرده، نمی‌توان برای شهود سهمی ولو اندک، در معرفت قایل شد، و ابن‌سینا فقط و فقط «حد تام منطقی را عامل شناخت حقیقت هر شئ مي‌داند» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۱۳). بنابر این پندار آن‌جا که شیخ‌الرئیس به ناممکن بودن شناخت از طریق حد منطقی قایل شود، اعترافی تلخ است بر ناکارآمدی عقل فلسفی در همه زمینه‌ها! که نمی‌توان با این عقل حتی یک عرض را فهمید! اما واضح است که دشوار بودن یا ناممکن بودن شناخت حقایق اشیا چه بسیط و چه مرکب، با علم حصولی، هیچ اشکالی برای فلسفه ایجاد نمي‌نماید. اما این که تمام فلسفه ابن‌سینا مبتنی بر علم حصولی و حد وسط منطقی است! با توجه به مطالبی که در فلسفه ابن‌سینا به شهود منتهی مي‌شود، سخنی بی‌اساس است. بنابراین حتی

به نظر فلسفه مشا، واقعیاتی هست که شناخت آن‌ها جز با شهود ممکن نیست، پس چگونه می‌توان گفت فلسفه سینوی، فقط بر علم حصولی و مفهومی حدی یا رسمی، مبتنی است؟ عبارت زیر به زیبایی، اعتنای شیخ‌الرئیس به مبادی دیگری غیر از علم حصولی را در معرفت فریاد می‌کند.

«موجود» و «شئ» ... معانی‌شان در نفس به ارتسام اولی نقش می‌بندد، این نقش‌بستن نیازی ندارد که اشیایی شناساتر از خودِ آن‌ها، در ذهن فراهم شود، زیرا به‌سان باب تصدیقات است که مبادی اولیه‌ای وجود دارد که تصدیق به این مبادی به خود آن‌ها انجام می‌گیرد، و تصدیق به غیر این‌ها، توسط این‌ها (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۹).

۲-۳. خودآگاهی نفس

ابن‌سینا در فلسفه‌ورزی چنان بر علم شهودی تمرکز دارد که متن سخنان متین او مشحون است از اعتنا و توجه به علم حضوری و خودآگاهی انسان به عنوان مبدأالمبادی برای معرفت و شناخت. عبارات او خود بی‌نیاز از هر گونه توجیه و تفسیر برای اثبات این حقیقت است. در نظرگاه او نفس حقیقتی مجرد است و تجرد عین خودآگاهی و علم بدون واسطه یعنی حضور مجرد نزد مجرد است، اگرچه ممکن است از این آگاهی در غفلت باشد و نیاز به هشدار داشته باشد. ادراک سایر اشیا بر این خودآگاهی مبتنی است. این مطلب به وضوح تمام، همه علوم حصولی را بر خودآگاهی شهودی نفس مبتنی می‌سازد.

گاهی انسان از آگاهی به خویشتن خویش غفلت می‌کند و نیازمند تنبیه بر این مطلب است، پس خویش را دوبار درک نمی‌کند... هرچه من وصف می‌کنم و می‌گویم آن را درک کردم، باید پیش از آن خویشتن خویش را درک کرده باشم. اگر بگویی خود را با این شئ درک کردم معنایش این است که به خویشتن ناآگاه بوده‌ام و این سخن نادرست است که من خود را درک کرده‌ام. ... در خودآگاهی، دانا همان خود ذات است که یک هویت بیش نیست و هیچ دوگانگی وجود ندارد. اگر پیش از هر چیز خودآگاه نباشی چگونه خواهی دانست که این درک از خود همان ادراک خود است؟ (ابن‌سینا، بی‌تا، ص۱۴۷).

عبارات ابن‌سینا بیش از این‌ها به وضوح می‌گراید به طوری که در مرحله خودآگاهی نفس به خویشتن خویش دوام حضور را مطرح می‌کند و هرگونه غفلت را در آن ساحت نفی کرده و وجود را عین ادراک می‌داند و این جز در علم حضوری شهودی کجا می‌تواند مصداق پیدا کند. عین عبارات شیخ‌الرئیس گویاتر از هرچیز شبهات را می‌زداید:

> خویشتن خویش در هرحال برای ذات حاضر است، آنجا هیچ خودفراموشی درکار نیست. وجود ذات، عین آگاهی از خود است و هیچ جدایی درکار نیست. پس در حالتی که ادراک کننده خویش است و برای خود حاضر است، نیاز به ادراک دوباره ذات نیست چنانچه درباره سایر ادراک‌کننده‌ها و ادراک شونده‌ها نیاز به این کار است. پس لازم می‌آید هرگاه ذات موجود باشد، مدرک و عاقل ذات خویش باشد و به وسیله خود، خود را درک کند وگرنه نیازمند به چیزی مانند ابزار است تا خود را درک کند. (ابن‌سینا، بی‌تا، ص۱۴۸).

در این تصویر جالب است که ابن‌سینا به شهود عقلانی می‌اندیشد و در متن تعقل، شهود را مستقر می‌بیند و به تصریح او قوه عقلانی دائم خود را تعقل می‌کند و از خویش هیچگاه غافل نیست تا نیاز به تعقل مجدد داشته باشد. این کار جز با عینیت وجودی قوه عاقله با خودآگاهی به سامان نمی‌رسد. از این رو تأکید کرده که وجود قوه عاقله عین ادراک خویش است و این دو متلازم هستند.

> بل نفس وجودها هو نفس ادراکها لذاتها و هما معنیان متلازمان (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۴۸).

ممکن است برای ناآشنایان به مباحث فلسفی به ویژه مسایل هستی‌شناسی درک این مطلب گران باشد، که چنین هم هست، اما ابن‌سینا راز مسئله و دلیل آن را در تجرد نفس خلاصه می‌کند و علم را از سنخ حضور مجرد نزد مجرد می‌داند.

> سبب این که چیزی بتواند معقول واقع شود تجرد از ماده است، چنانچه اگر چیزی عاقل باشد باید مجرد باشد، یعنی باید وجود عقلی داشته‌باشد. بنابر این هرگاه صورت مجرد از ماده برای صورت مجرد از ماده فراهم آمد چنین چیزی «عقل» خواهد بود. اکنون اگر صورت انسانی خود را از ماده مجرد بگردانی و برای خود حاضر کنی، خود تو همان عاقل برای صورت معقول

انسانیت خواهی بود. خلاصه این که صورت مجرد وجودش عین معقول بودن آن است یعنی وجودش همان معقولیت است که اگر معقول نگردد موجود هم نگردد. از همین رو که نفس انسانی مجرد است و وجودش برای ذاتش همان عاقل ذات و معقول ذات است... پس نفس هم عالم به ذات و هم معلوم ذات است. (ابن‌سینا، بی‌تا، ص۱۸۶).

تأکید بر این مطلب از جوانب مختلف ادامه دارد تا به این‌جا می‌رسد که خودآگاهی ذاتی نفس به شمار می‌آید و کسبی نیست، مطلق است و بدون هیچ قید و شرط، دائمی است و به وقت خاص اختصاص ندارد. و از این فراتر خودآگاهی مقوم شخصیت انسانی به شمار می‌آید. و از این محکم‌تر کلامی نمی‌توان گفت که اعلام گردد: «آگاهی ما به خود عین هستی ما است». همه این مشخصات جز بر علم حضوری و شهودی راست نمی‌آید و معلوم است که در علم حصولی بین عالم و معلوم واسطه وجود دارد و کسبی است و دائمی نیست و دارای مشخصاتی متقابل با اوصافی است که درباره علم حضوری هست (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۶۰).

شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۶۱).

این‌جا شبه استدلال نیز می‌تواند تمام منظور را نشان دهد. به هنگامی که ما به چیزی علم پیدا کنیم در متن همین علم به آن شئ علم به خود نیز داریم. بلکه پیشاپیش به خود و سپس به آن شئ آگاه می‌گردیم. وگرنه از کجا بدانیم که آن شئ را درک کرده‌ایم اگر خود را درک نکرده باشیم؟ این مطلبی است بدیهی نه برهانی بر این که نفس خودآگاه است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۶۱).

در این راستا ابن‌سینا مبتکر استدلالی است که سایر حکما بعد از وی از سهروردی تا صدرالمتألهین در همه دوره‌ها، این استدلال متین را تکیه‌گاه اثبات تجرد نفس قرار داده‌اند و به بیان‌های مختلف آن را در آثار خود به کار برده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۳، ص۱۱۳؛ ج۴، ص ۵۰؛ ص۲۰۴؛ محقق داماد، ۱۳۶۷، ص۳۹۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص۲۱۲). این برهان در صدد اثبات علم حضوری نفس به خویشتن خویش بهترین تعبیرات را به کار برده‌است. برهان به بیان سهروردی چنین است:

نفوس ما آنگاه که خود را درک می کند، خودآگاهی‌اش به واسطه صورت نیست به جهت این‌که صورتی که در نفس است، عین خود نفس نیست و ادراک کننده ذات، مدرک همان چیزی است که خودیت، به آن بستگی دارد، نه با امری که مطابق آن باشد و هر صورتی در مدرِک باشد، زاید بر ذات اوست و نسبت به او، "او" به شمار می‌آید نه "من"، پس ادراک به وساطت صورت نیست (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۳، ص۱۱۳؛ ج۴، ص۵۰).

۳-۳. برهان «انسان معلّق»

برهان معروف به «انسان معلّق» که ابن‌سینا برای اثبات جوهریّت و استقلال نفس از بدن اقامه نموده، بر شهود مبتنی است. ابن‌سینا از حالتی خودآگاهی نفس را به خود اثبات می‌نماید که انسان از همه چیز غافل است، زیرا در فضایی فرض شده که حواس او – که منشأ تحصیل صور هستند– تعطیل یا بی‌تحریک می‌باشند. در این حالت علم حصولی وجود ندارد بلکه این شهود و حضور نفس است برای خویشتن خویش. خواجه نصیرالدین طوسی؛ محقق مقاصد اشارات نیز بر این مطلب تأکید دارد.

انسان در چنین حالتی از هرچیزی مانند اعضای درونی و برونی، و اشیای خارج از خود، غفلت می‌کند، به جز از ثبوت ذات خود... بنابراین اولین ادراکات مطلقا و واضح‌ترین آن ها ادراک انسان است نفس خود را، و نمایان است که مانند این ادراک امکان ندارد با حد یا رسم به‌دست آید یا با حجت و برهان اثبات شود (طوسی، ۱۴۰۳ق: ج۲، ۲۹۲).

پس در ادامهٔ «منطقی به عظمت منطق اشارات»، ابن‌سینا به فلسفه‌ای می‌رسد به استواری فلسفهٔ اشارات، که در آن در مهم‌ترین نقطه‌ها، علم حصولی و حدتام را، وامدار علم شهودی می‌داند و با «اشاره» و استدلال پویا، به شهود راهنمایی می‌نماید، چنان‌چه همه بزرگان فن در این مطلب به نقطهٔ مشترک رسیده‌اند.

بوعلی برای شناخت حقایق اشیا در برخی از آثار خود علاوه بر طریق مفهومی، راه دیگری را نیز که عبارت از راه شهود و حضور است، ارایه می‌دهد. او در مباحث نخستین نمط سوم اشارات،

به یافتِ شهودی نفس اشاره کرده و از آن طریق به‌طور مستقیم و بدون کمك گرفتن از آثار و لوازم مفهومی به اثبات واقعیت نفس می‌پردازد. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش پنجم از جلد اول: ۲۴۸).

آن‌چه می‌تواند در زدودن بسیاری از شبهات معرفتی کارساز باشد، توجه به اقسام معرفت و تقسیمات هر قسم از قبیل علم حصولی و حضوری و تقسیم معرفت به بالوجه و بالکنه و سایر تقسیمات می‌باشد، بنا بر این اگر شناخت از یکی از طرق ممکن نبود، به معنای عدم شناخت مطلق نیست. هم‌چنین شناخت ماهیت مرکب به شناخت اجزای بسیط و تحلیل مرکب به اجزای بسیط منوط نیست، بلکه به اجزای قریب یعنی به شناخت جنس و فصل آن، مي‌توان به دست آورد، هرچند که این اجزا از طریق تحلیل مجدد به‌دست نیامده و با تعریف به رسم و یا باشناخت حضوری و مانند آن تحصیل شده‌باشند.

اقسام مختلف معرفت نشان مي‌دهد که معرفت به اشیاء مرکب الزاما در گرو شناخت حدّی اجزای بعید و یا حتی قریب آن نیز نیست، زیرا می‌توان یك شئ را نه به کُنه آن و نه به حدّ آن بلکه به علم و آگاهی حضوری شناخت (جوادی آملی، ۱۳۷۵: بخش پنج از ج۱؛ ۱۴۳؛ ۲۴۲).

نتیجه‌گیری

مبانی معرفتی و هستی‌شناختی مشایی در سایر مکاتب فلسفی اسلامی ریشه دوانده و نظم با شکوه روی‌کردهای مختلف فلسفی را با مبادی متفق به نمایش می‌گذارد. برخی ناآشنایانِ مسبوق به غرض‌ورزی علیه کلیت فلسفهٔ اسلامی، دست به شبهه‌پراکنی بر ابن‌سینا زده‌اند تا با تحریف نظرات و مبانی صائب وی، برای فلسفه‌ستیزی توشهٔ لازم را به دست آورند. در این رهگذر مهم‌ترین تحریف بر مبانی معرفت شناختی وی، بر مبنای این تصور اشتباه شکل گرفته که فلاسفه مشائی تنها راه معرفت را علم حصولی می‌دانند و چون نقش علم حصولی محدود است، کلیت فکر فلسفی از وصول به حقیقت عقیم و فقط با تعبد در برابر نقل تمام مشکل حل می‌گردد و نیازی به اعمال روش فلسفی در کسب معرفت نیست! اما مشهود گردید خاستگاه شبهه‌زایی، مضاف بر غرض‌ورزی، متکی به عدم آشنایی با مبانی فلسفی بوده و فقط با تصورات خودساخته به

تردیدافشانی و انکارپراکنی دامن زده‌اند. هم‌چنین معلوم گردید که حتی در فلسفه عقلانی مشایی، با همه تأکید و تمرکز بر علم حصولی و فکری، سنگ زیربنای معرفت و پایه و مبدأ آن، شهود و علم حضوری می‌باشد.

منابع

ابن‌سینا، حسین، (۱۴۰۳ق)، الاشارات و التنبیهات، ج۳، تهران: دفتر نشر کتاب.

ابن‌سینا، حسین، الالهیات من کتاب الشفا، (۱۳۷۶)، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن‌سینا، حسین، التعلیقات، (۱۴۰۰ق)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

اصفهانی، میرزامهدی، (بی‌تا)، تقریرات، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۸۰.

حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۸)، الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها)، قم: دلیل ما.

حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۶)، الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل)، قم: دلیل ما.

حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۲)، پیام جاودانه، قم: دلیل ما.

حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۲ب) مرام جاودانه، قم: دلیل ما.

حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۱)، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم: دلیل ما.

حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۳)، مقام عقل، قم: دلیل ما.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، رحیق مختوم، بخش پنجم از جلد اول، قم: اسراء.

داماد، میرمحمدباقر، (۱۳۶۷)، القبسات، نشر دانشگاه تهران.

سهروردی، یحیی، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات، ج۳، ج۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صدرالمتألهین، محمد، (۱۴۱۰ق)، الاسفار الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

صدرالمتألهین، محمد، (۱۳۶۰)، الشواهدالربوبیة، مشهد، دانشگاه فردوسی.

طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۳ق)، شرح الاشارات و التنبیهات، تهران: دفتر نشر کتاب.

قزوینی، شیخ مجتبی، (۱۳۷۰ق)، بیان الفرقان، ج ۱، مشهد.