

بررسی معانی حق در فلسفه ابن سینا

محسن حبیبی*

چکیده

فراپی حق را به سه معنا مورد استفاده قرار داده و ابن سینا نیز به تبع او همین معانی را برای حق در نظر گرفته است. دو معنای وجودی و یک معنای معرفت‌شناسانه. حق به معنای وجود مطلق (دائم) و وجود بالفعل و حق به معنای صدق. قول یا اعتقاد (حکم) را هنگامی که مطابق واقع است صادق و هنگامی که واقع مطابق با آن است حق می‌نامند. فلاسفه مسلمان بالاتفاق مطابقت را به عنوان ملاک صدق در نظر گرفته‌اند.

ضمناً ابن سینا از بُعد عقل عملی نیز برای حکمت، شأن عملی قائل است. عدالت به عنوان رکن اصلی عقل عملی است و او در حکمت عملی حق را ملاک عدل گرفته است.

با وجود آنکه ابن سینا رویکرد استدلالی را در فلسفه اخذ کرده است اما به نحوی نگاهی اشرافی و عارفانه نیز دارد. سومین لحاظی که حق نزد ابن سینا مورد توجه قرار گرفته بُعد شهودی و عرفانی حکمت است. ابن سینا در کنار اعتقاد راسخ به علم حصولی (مبتنی بر صورت ذهنی) به علم حضوری قائل است. نزد شیخ حق وجه وجودی نیز دارد، پس با اعتقاد به علم حضوری است که حق با بُعد معرفت‌شناسانه اتصال و به معنای دقیق‌تر اتحاد می‌یابد.

واژگان کلیدی: حق، حقیقت، صدق، مطابقت، علم حصولی، علم حضوری، شهود

مقدمه

از مسائل مهم در فلسفه امروز اشکالی است که هایدگر بر سیر کلی فلسفه از افلاطون به بعد مطرح کرده است. او معتقد است اگر تنها علم را به حصولی و یا صورت باز نمودی منحصر کنیم هیچ گونه توجیه وجودشناختی برای مطابقت میان ذهن و عین پیدا نخواهیم کرد. تنها در صورتی می توان این مسأله را حل کرد که صورت ذهنی را وجودی فرض نماییم که ساحت انسانی، گشودگی به سوی هستی داشته باشد. اما اگر نوع وجودی ذهن و عین را جدا فرض کنیم این شکاف هیچ گاه پرکردنی نخواهد بود. (Heidegger, 1962 p: 260)

در فلسفه ابن سینا به حق در معانی «حق بودن» و «حق داشتن» توجه شده است. معنای اول خود دارای دو وجه معرفتی و وجودی است و معنای دوم در زندگی فردی و اجتماعی انسانها ریشه دارد. البته معنای دوم خود به معنای وجودی باز می گردد و بدون آن ریشه خود را از دست می دهد. اساس همه موجودات حق است و هر موجود و به تبع آن هر انسانی حقوقی دارد. ما در این مقاله سعی داریم آراء ابن سینا را در باب مفهوم «حق» بکاویم تا ببینیم آیا می توان برای اشکال هایدگر در باب گسست معرفت از وجود در فلسفه او پاسخی یافت.

۱. کاربرد معنای حق پیش از ابن سینا

ارسطو فلسفه را «شناخت حقیقت» نامیده است؛ زیرا نزد او هدف «شناخت نظری» حقیقت و هدف «شناخت عملی» کنش است (ارسطو، ۱۳۷۷: ۴۸). از دوران باستان در فلسفه، حقیقت و وجود با هم همدم بوده اند و پارمنیدس اولین کسی است که هستی را با «صورت فهمیده وجود» تعریف نموده است (Heidegger, 1962 p: 162).

ارسطو در کتاب «مابعد الطبیعه» برای وجود چهار معنا ذکر کرده است. ۱. وجود به معنای جوهر (مقولات) (ارسطو، ۱۳۷۷: ۸۹). ۲. وجود به معنای بالعرض ۳. وجود به معنای حقیقی یا راست و ناموجود به معنای دروغین یا دروغ ۴. وجود به معنای بالقوه و بالفعل (همان: ۱۹۷). البته او معنای بالعرض را اصلی نمی داند و این گونه وجود را موضوع تعلق گرفتن علم به حساب نمی آورد (همان: ۱۹۷ و ۱۹۸). از نظر او

وجود به معنای حقیقی یا راست نیز در واقع مربوط به احکام و گزاره‌هاست (همان: ۲۰۳) که موضوع منطق قرار می‌گیرد نه موضوع فلسفه. او فلسفه را دانش یا شناخت موجود چونان موجود می‌داند (همان: ۸۷) درحالی که این معنا از وجود ربطی به وجود خارجی ندارد. وجود به معنای بالقوه و بالفعل نیز به معنای جوهری وجود رجوع می‌کند. از این رو می‌توان نتیجه گرفت در فلسفه ارسطو میان وجود به معنای جوهر (که مربوط به علم فلسفه و مابعدالطبیعه‌است) و وجود به معنای حقیقی (که مربوط به صدق گزاره‌ها و علم منطق است) فاصله‌ای عمیق و پرنشاندنی وجود دارد. اما نزد فیلسوفان مسلمان با ارائه معانی حق در کنار ارائه معانی وجود جریان به گونه‌ای رقم خورده که میان این دو معنای وجود ارتباط برقرار شده‌است. حق به معنای وجود و حق به معنای حکم مطابق با واقع. به‌طور نمونه فارابی ضمن برشمردن نام‌های نیکوی خداوند و در توضیح اسم حق می‌گوید: «حق مساوق وجود است و حقیقت شیء همان وجود مخصوص آن است». همچنین به نظر او حق به امر معقول نیز گفته می‌شود؛ هنگامی که در سنجش میان آن امر معقول و موجود، مطابقت وجود داشته باشد. فارابی معتقد است موجودات از آن جهت که معقول در نظر گرفته شوند «حق» و از آن جهت که با وجه معقول سنجیده نشوند «موجود» نام می‌گیرند. از این رو خداوند از هر دو جهت «حق» نامیده می‌شود و از هر موجود دیگری «اولی به حق» بودن است (فارابی، ۱۹۹۵ م: ۳۵ و ۳۷).

این موضوع به فلاسفه‌ای چون فارابی و ابن‌سینا این امکان را می‌دهد که از ارسطو فراروند و حق را در معنای وجودی مطرح نمایند. به معنای دیگر وجود را به معنای درست و حق در نظر بگیرند و این نکته است که به نوعی تفسیر چگونگی ارتباط میان علم و وجود را در فلسفه چنین حکمایی بهتر فراهم می‌آورد.

۲. معانی حق از نظر ابن‌سینا

در بستر تعارضات انسانی یک طرف مدعی «حق» می‌شود و طرف دیگر را به پایمال کردن حقوق خود متهم می‌سازد. مرتباً انسان‌ها مدعی حقی شده و یا حقی را منکر می‌شوند. از این رو «حق» مفهومی است که هر انسانی به نوعی با آن آشناست و

اغلب درباره آن سخن می‌گوید و بر آن استدلال می‌آورد. لذا در این نوشتار از ذکر معانی لغوی حق خودداری می‌کنیم و یکسره به سراغ معانی آن نزد شیخ می‌رویم. ابن‌سینا در باب معانی حق جداً تحت تأثیر فلسفه فارابی است. به نظر ابن‌سینا مرتبه‌های عالی قوه عالمه عقل است که به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۳۳۱ / همو: ۱۳۸۵، ۱۱). در ضمن او علاوه بر حکمت استدلالی که بر برهان و عقل تکیه دارد؛ در برخی نوشته‌های خود به شهود و دل نیز توجه کرده‌است. از این روست که او بسیاری از مفاهیم فلسفی از جمله حق را در سه حوزه حکمت نظری، حکمت عملی و علم شهودی (جنبه‌های عرفانی) مورد استفاده قرار داده‌است. ما نیز در این نوشته حق را از همین سه منظر مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲-۱. معنای حق در حکمت نظری

هرچند نزد شیخ «حقیقت» گاهی به معنای ماهیت نیز به کار رفته‌است (همان، ۵۵۸) که هم در مباحث منطقی و هم در موضوعات فلسفی او به چشم می‌خورد؛ اما از لحاظ فلسفی حقیقت در ابن‌سینا معانی مستقلی نیز دارد که در ادامه به آنها اشاره می‌شود. شیخ به تبع فارابی برای حق معانی سه‌گانه مطلق وجود خارجی، وجود دائم و قول مطابق با واقع را ذکر کرده‌است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۶۲ / همو، ۱۳۷۵، ج ۳: ۹)؛ و در توضیح معنای سوم چنین می‌گوید: به قول و اعتقاد از آن جهت که واقع و نفس‌الامر با آن مطابق است، «حق» گویند. درست برعکس معنای صدق که مطابقت از جهت قضیه یا حکم با نفس‌الامر در نظر گرفته می‌شود (همان). یعنی آنچه اعتقاد به وجود آن صادق باشد حق نام می‌گیرد؛ و از این رو صدق و حق دو روی یک سکه‌اند. اگرچه قید مطابقت در هر دو (صدق و حق) موجود است، اما مطابقت در مورد «حق» از جانب واقع و در «صدق»، از جانب حکم لحاظ می‌شود.

در ضمن شیخ در توضیح صفات واجب الوجود به اصلی مهم اشاره می‌کند. به نظر او هر واجب‌الوجودی حق است، چون خصوصیات وجودی برایش ثابت است و در ضمن حق است چون اعتقاد به وجود داشتن آن صادق و صحیح است (همو، ۱۳۸۵: ۳۵۵ / همو، ۱۳۷۱: ۳۰۰ / همو، ۱۳۷۹: ۱۵۰ / همو، ۱۴۰۰: ۱۳ و ۲۵۲ / همو، ۱۹۸۰: ۵۹ / همو، ۱۳۸۳: ۱۱ / همو، ۱۳۸۷: ۵۵۵).

با این توضیح است که می‌توان مدعی شد در فلسفه اسلامی امکان تفسیر ارتباط میان فلسفه و منطق (وجود و علم) بهتر فراهم می‌شود.

حق و حقیقت به معنای صدق

ابن‌سینا به عنوان فیلسوفی مشائی و پیرو برهان منطقی، حق به معنای صدق را به صورت ویژه مورد بحث قرار داده‌است. این موضوع را می‌توان از بحث و بررسی مفصل معنای سوم در کتاب *شفا* در پاسخ به سوفسطائیان و بطلان اشکالات معرفتی ایشان فهمید. او در این بخش به تفصیل به اثبات درستی معرفت‌های فلسفی و رد اشکالات سوفسطائیان نسبت به این نوع معرفت می‌پردازد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۶۲ - ۶۸). از سویی کاملاً معلوم است که صدق در باب معرفت‌های فلسفی و علم حصولی روی می‌دهد.

دو نوع پرسش در مورد صدق می‌توان مطرح نمود: «چه چیزی صادق است؟» و «براساس چه معیارهایی می‌توان فهمید چیزی صادق است؟» هرچند میان این دو گونه پرسش از صدق ارتباط وثیقی وجود دارد ولی در مورد پرسش دوم است که نظریه‌های مختلفی در باب صدق ارائه شده‌است. در طول تاریخ اندیشه بشری نظریات مختلفی برای صدق ارائه شده‌است اما این «نظریه مطابقت» است که به عنوان یکی از معروف‌ترین نظریه‌ها در باب تعریف صدق و حقیقت و از قدیمی‌ترین نظریه‌ها در باب تبیین ماهیت صدق محسوب می‌شود. قدماء ما همچون ابن‌سینا به تبع ارسطو و افلاطون ملاک مطابقت را برای صدق برگزیده‌اند (همو، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۱۲). هایدگر معتقد است هرچند اصل و اساس نظریه مطابقت به افلاطون و سپس ارسطو برمی‌گردد، اما اولین بار آکوئیناس بود که صدق را در معنای تلائم اشیاء و عقل به کار برد. هایدگر از توماس آکوئینی نقل می‌کند که او این تعریف را از ابن‌سینا اخذ کرده‌است (Heidegger, 1962 p: 257).

ذهن در بسیاری از اوقات نسبت به محسوسات و معقولات مطابق با واقع حکم می‌کند و البته چه بسا نوع ادراکات ما درست نباشد. برای اطمینان یافتن از اینکه آیا مفاهیم و احکام ذهنی صحت دارند یا کذب بوده‌اند، نیاز به معیار و ملاکی است که

صحت و سقم احکام ذهنی را معلوم سازد. در ادامه به یکی از مشهورترین ملاک‌های صدق قضایا یعنی مطابقت اشاره می‌شود.

نظریه مطابقت

نزد ابن سینا علم به حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. به‌طور نمونه علم به معلوم بالعرض، حصولی، یعنی به‌واسطه صورتی مرتسمه است، اما علم به خود آن صورت ذهنی، حضوری است. هرچند در این تفسیر سینوی پایه و اساس علم حصولی، علم حضوری است اما نمی‌توان منکر اهمیت علم حصولی در فلسفه ابن سینا شد.

در علم حصولی شخص به‌واسطه صورت ذهنی به آنچه مطابق آن صورت است دست می‌یابد؛ یعنی صورت ذهنی واقعاً معلوم است و واقعیت خارجی، به تبع آن مورد شناسایی قرار می‌گیرد. از این جهت حکماء، صورت ذهنی را معلوم بالذات و محکی آن را معلوم بالعرض نامیده‌اند. شیخ نیز معلوم حقیقی را همان صورتی می‌داند که در ذهن انسان نقش می‌بندد؛ ولی آن موجودی که این صورت می‌خواهد از آن حکایت کند و صورت آن محسوب می‌شود را معلوم بالعرض نام می‌نهد^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۲۹). هرچند قصد انسان آگاهی مستقیم از موجودات خارجی است اما آنچه در عمل به چنگ می‌آید واسطه و فاصله‌ای است که دست ما را برای همیشه از علم مستقیم به معلومات مد نظر خود قطع می‌کند، زیرا ما مستقیماً با صورت‌هایی سر و کار داریم که در ذهن ما حضور دارند.

مطابقت بین دو شیء عبارت است از سازگاری، موافقت و به بیان دقیق‌تر مطابقت یک‌به‌یک اندیشه با واقعیت. قول، عقیده و باور زمانی راست، صحیح و حقیقی است که با نفس‌الأمر و واقع مطابقت داشته باشد. در مقابل قضیه‌ای کاذب است که با نفس‌الأمر خود مخالفت داشته باشد. از آنجا که مطابقت نوعی مقایسه محسوب می‌شود و هر مقایسه و نسبتی بر سه جزء یا رکن استوار است؛ لذا می‌توان نتیجه گرفت در نظریه مطابقت با سه رکن مواجهیم:

واقع یا نفس‌الأمر: واقعیتی فراسوی ذهن آدمی یافت می‌شود که مشتمل بر چیزهایی است که به گونه‌هایی مختلف با هم نسبت‌هایی دارند. چیزی که گزاره از

آن حکایت می‌کند و به بیان دیگر همان مَحکمی واقعی قول (یا اندیشه) است. البته فلاسفه در مورد چیستی این واقعیتِ مطابق یک نظر ندارند. مثلاً ملاصدرا به جای واقع از اصطلاح نفس‌الأمر یعنی آنچه این گزاره درباره آن است استفاده کرده‌است.

قول یا گزاره: رکن دوم مطابقت، وجود گزاره‌هایی هستند که حاکی واقع محسوب شده و به گونه‌ای درباره همین واقعیت‌ها سخن می‌گویند. به این رکن، حاملِ صدق می‌گوییم؛ یعنی همان چیزی که متَّصف به صدق می‌شود.

نسبت مطابقت؛ یعنی نسبت ویژه‌ای که باید در کار باشد تا بر اساس آن بتوان گفت گزاره صادق است. به بیان دیگر نسبت و ارتباط میان حاکی و مَحکمی که به تطابق و مطابقت شناخته می‌شود.

هرچند باورها در وجود با واقعیت‌های یاد شده یکی نیستند و بین آنها غیریت برقرار است اما غیریت باورها از واقعیت‌ها، مانع نمی‌شود که باورها نسبتی با واقعیت‌ها نداشته باشند. این نسبت همان نسبت مطابقت است که بر اساس آن، اگر باورها مطابق با واقعیت‌ها باشند، صادق‌اند، وگرنه کاذب‌اند.

از نظر برخی فلاسفه مسلمان^۲ (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۳۰/ همو، رساله کلمه التصوف؛ فصل ۲۲) صدق مقابل کذب، عبارت است از مطابقت کلام با واقع بر حسب اعتقاد گوینده. پس علاوه بر مطابقت میان کلام و واقعیت در این نظریه شرط دیگری نیز برای صدق لازم است و آن مطابقت میان سخن با اعتقاد گوینده‌است. پس اگر کلام مطابق واقع باشد اما مطابق اعتقاد گوینده نباشد یا مطابق اعتقاد گوینده باشد و مطابق واقع نباشد صدق آن تمام نخواهد بود. از این رو صدق تام عبارت است از توأم بودن مطابقت کلام با واقع و اعتقاد گوینده. اگر یکی از این دو شرط متحقق نباشد کلام دارای صدق کامل نیست. اما ابن‌سینا چنین قیدی را لازم ندانسته و همان مطابقت با واقع را در صدق کافی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۶۲).

معنای وجودی حق در حکمت نظری ابن‌سینا

توجه صرف به بُعد حصولی معرفت مشکل بزرگی در معرفت‌شناسی به‌وجود می‌آورد، یعنی همان گسست و فاصله میان وجود و معرفت. از آنجا که شیخ در

حکمت نظری به معنای سوم (صدق) بیشتر توجه داشته به نظر می‌رسد دچار این معضل شده‌است. او بر اساس تفکیک میان حقیقت و اعراض شیء، به تبیین معرفت بشری می‌پردازد. وی در کتاب *التعلیقات* به تبیین معرفت بشری با عطف توجه به متعلق آن می‌پردازد و حقیقت اشیاء را از اعراض آنها تفکیک می‌کند و قائل است که ادراک حقیقت اشیاء در توان معرفت انسان نمی‌گنجد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴). معرفت انسان فقط به خواص، لوازم و اعراض اشیاء تعلق می‌یابد. اگر تنها این کلام او را ملاک قرار دهیم ادراک ما تنها در باب ظواهر اشیاء خواهد بود؛ یعنی دقیقاً همان موضعی که همه تجربه‌گرایان در مورد آن اتفاق نظر دارند.

اما مسأله مهم این است که چگونه و تا چه اندازه می‌توان رابطه‌ای ذاتی میان علم و معلوم برقرار کرد؟ این مسأله از مهم‌ترین پرسش‌های فلسفی در باب معرفت‌شناسی است. زیرا تا این رابطه برقرار نشود، معرفت صحیحی حاصل نخواهد شد. این گسست معرفتی میان عالم و معلوم بعدها در فلسفه مدرن فیلسوفی چون کانت (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۷۹) در قالب جدایی سوژه و ابژه ظهور می‌یابد و این دو با تمام اختلافات بنیادین از نظر مشکل گسست معرفتی (جدایی معرفت‌شناسی از وجودشناسی) اشتراک دارند.

ابن‌سینا به دنبال سلف خود فارابی، برای این مفهوم معانی وجودی نیز ذکر کرده‌است. شیخ با تأکید بر ابعاد مختلف معانی حق، در پی ایجاد ارتباط میان دو بُعد وجودی و معرفتی است. به بیان دیگر با قائل شدن به معانی وجودی برای حق سعی دارد بر گسست معرفتی مذکور فائق آید. در واقع او با عطف توجه به این معانی هم‌چون عرفاء، منکر فاصله وجودی میان معرفت و عالم عین شده‌است. یعنی به جای آنکه ابتدا میان عالم و معلوم (سوژه و ابژه) فاصله بیندازد و سپس به فکر ارتباط میان آنها باشد؛ از ابتدا سنخ معرفت را وجودی دانسته‌است. می‌توان گفت توجه ویژه ابن‌سینا به مفهوم حق و بیان معانی آن در ابتدای بحث الهیات کتاب *شفاء* نوعی ایجاد فضا برای فرارفتن از بحث‌های منطقی صدق و ایجاد اتصال وجودی میان معرفت و هستی بوده‌است.^۳

البته تنها با قائل شدن به حیث وجودی برای معرفت در حکمت نظری، توجیه

مناسب و کافی برای حل این گسست ارائه نمی‌شود و هنوز جای این سؤال باقی است که چه ربطی میان دو نحوه وجودی عین و ذهن می‌توان ترسیم نمود و این دو چگونه با هم مرتبط می‌شوند؛ ولی بالاخره گام نخست برای امکان ارائه راه حل در قسم نظری حکمت برداشته شده است. این گام نخستین و مهم است اما هنوز کامل نشده است. او با این بیان به عرفاء شباهت یافته است اما تنها شباهت در برخی مقدمات برای حل این مسأله کافی نیست، لذا شیخ گام نهایی خود را برای غلبه بر این معضل در ابعاد عرفانی حکمت خود برداشته است. برای تکمیل مطلب ناچار به مراجعه به آثاری از ابن‌سینا (بخش سوم همین مقاله) هستیم که او در آنها به حکمت اشراقی توجه نموده است.

تأثیر ابن‌سینا بر فیلسوفان بعد از خود

سهروردی و ملاصدرا سخن شیخ را در معانی سه‌گانه پذیرفته‌اند. ولی علاوه بر این سه معنای گذشته معانی دیگری را نیز برای حق در نظر گرفته‌اند. از جمله آنکه ملاصدرا در دو کتاب *تعلیقات بر الهیات شفاء* و *همچنین الأسفار الأربعة* حق را به معنای واجب الوجود بالذات نیز دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۸۱/۱، همو، ۱۳۸۳، ج: ۱۰۶). سهروردی نیز حق را به سه معنای شایستگی شیء، رسیدن به غایت مقصود و غایت صحیح عقلانی دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۲۱۱). توجه به این نکته لازم است که این معانی، به نوعی به همان معانی سه‌گانه ابن‌سینا راجع‌اند و لوازم معنایی همان مفاهیم محسوب می‌شوند. زیرا معانی پنجم و ششم یعنی «شایستگی» و «غایت» از جمله لوازم معنایی معنای اول یعنی مطلق وجود خارجی است. زیرا اولاً در فلسفه مشاء از جمله تقسیمات اولیه موجودات، تقسیم آن به بالفعل و بالقوه است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۴۹۵). این در حالی است که بُعد «بالقوه بودن شیء» همان شایستگی یک شیء برای شدن است (همو، ۱۳۸۵: ۱۸۸). ثانیاً از جمله علل اربعه علت غایی است و هر موجودی از نظر فلسفه مشاء قائم به غایت خاص خودش است (همان: ۲۵۷). معنای چهارم یعنی «واجب الوجود بالذات» نیز به نوعی به معنای دوم یعنی «وجود دائم» راجع است. همچنین در مورد معنای هفتم (یعنی داشتن غایت صحیح

عقلانی) می‌توان گفت هر فعل انسانی غایتی دارد که از نظر سهروردی اگر این هدف در راستای عقلانیت باشد حق نام می‌گیرد از این رو به همان معنای سوم یعنی صدق رجوع می‌کند. زیرا حرکت بر اساس عقل به نوعی مطابقت دادن افعال است بر اساس آنچه باید باشند.

البته سهروردی آن تفاوتی را که شیخ‌الرئیس و متابعانش (خواجه نصیر و قطب الدین رازی) بین حق و صدق قائل‌اند، سخت‌گیری می‌داند و معتقد است که مراد تنها مطابقت قول با امر خارجی است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۱۱).

۲-۲. معنای حق در حکمت عملی (حقیقت، اخلاق و عدالت)

ابن‌سینا برای عقل دو وجه ذکر کرده‌است: عقل نظری و عقل عملی. هرچند نزد شیخ میان دو قوه عامله و عالمه عقل ارتباط برقرار است اما این دو تفاوت‌هایی نیز دارند و او به صراحت به این تفاوت اشاره کرده‌است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۵۱ و ۳۵۲). طبق تفسیر معروف و مشهور تفاوت میان این دو وجه قوه مَدْرکه نفس به متعلقات آنهاست (همو، ۱۳۸۵: ۱۱) و این تمایز موجب ایجاد دوگانگی در نفس نمی‌شود (همو، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۵۱ و ۳۵۲)؛ اما بالاخره حداقل از موضع متعلق شناسایی قوه عقل عملی با وجه ارادی نفس یعنی عمل و رفتار سر و کار دارد. پس می‌توان گفت در همان قوای ادراکی زیرساختی برای ارتباط میان دانش و اراده تعبیه شده‌است.

تفاوت دیگر این دو قوه را از اختلاف آنها در مفاهیم و لوازم معنایی آنها می‌توان دریافت. زیرا برای درک تفاوت میان دو شیء کافی است لوازم معنایی میان آنها مختلف باشند؛ که شیخ میان مفاهیم «خوب و بد» از سویی و «صادق و کاذب» از سوی دیگر (لوازم مباحث عقول نظری و عملی) غیریت قائل است^۴ (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۴).

به تبع عقل، حکمت نیز به دو بخش حکمت نظری و عملی تقسیم می‌شود. از نگاه او «حکمت نظری دانشی است که از راه علم (تصوری و تصدیقی) به اموری بی‌ارتباط با اعمال و احوال انسانی، قوه نظری نفس را برای عقل بالفعل شدن آماده می‌کند. پس غایت در آن حصول رأی و اعتقاد است ... در حالی که حکمت عملی

در ابتدا از راه علم (تصوری و تصدیقی) به اموری که ذاتاً مرتبط با اعمال و احوال انسانی است، موجب کامل شدن قوه نظری نفس می‌شود و سپس از این راه موجب کمال قوه عملی با اخلاق می‌شود» (همو، ۱۳۸۵: ۱۱).^۵

ارتباط بعد عملی و نظری حق

به دلیل ارتباط وثیق میان حکمت و حق، متناظر با تقسیمات حکمت و عقل؛ حق نیز به عنوان زیرساخت هم بُعد نظری دارد و هم بُعد عملی. البته ارتباطی معنادار میان بُعد نظری حق و بُعد علمی آن قابل تبیین است. از آنجا که تمامی ابعاد وجود انسانی با هم مرتبط بوده و برخی از وجوه آن ریشه در وجوه دیگر دارند، با همه تفاوت‌های موجود میان این دو وجه (نظری و عملی) حق، این دو با هم مرتبط هستند.

کاربرد مفهوم حق در معنای اخلاقی و حقوقی از شایع‌ترین استعمالات معنایی این واژه محسوب می‌شود و حتی می‌توان گفت در صورت استفاده صرف و بدون قرینه از این واژه در عرف عام معنای بُعد عملی و مربوط به اراده انسانی به ذهن متبادر می‌شود. پس می‌توان گفت: از جمله معانی حق؛ حق به معنای امر لازم الاجرا، امر اخلاقی و حکم شایسته تبعیت است. حال در معنای امری تبعیت در انجام و در معنای نهی، ترک منظور نظر است. از این‌جا در مفهوم حق بحث اراده، عمل، اخلاق و عدالت به میان می‌آید.

یکی از مسائلی که در علم فلسفه اخلاق مورد بحث واقع می‌شود، تبیین مفاهیم و تصویری است که موضوع و یا محمول قضایای اخلاقی قرار می‌گیرند. برخلاف استعمال «درست» در منطق که به معنای «صدق» است و یا «حق» در مابعدالطبیعه و الهیات که به معنای وجود (دائم یا بالفعل) است؛ در فلسفه اخلاق، وقتی واژه «درست» به صورت صفت فعل ارادی-اختیاری به کار می‌رود، به معنای فعل «اخلاقاً خوب» است که در مقابل «غلط» یا «اخلاقاً بد» قرار دارد. در این زمینه با آراء متعددی همچون سودگرایی، وظیفه‌گرایی، فضیلت‌گرایی مواجهیم که ابن‌سینا پیرو ارسطو جزء فضیلت‌گرایان اخلاقی محسوب می‌شود.

چیستی فضیلت و معنای عدل

فضیلت اخلاقی از نظر ارسطو حد وسطی است بین دو حد افراط و تفریط. افراط به سبب زیادی و تفریط به سبب نقصان رذیلت‌اند. پس فضیلت اخلاقی در آن دسته از افعال و انفعالات نفسانی معنا پیدا می‌کند که زیاده و کمی برمی‌دارند. در خصوص انفعالات مثلاً در بیم، تهوّر، شوق، خشم، رحم، و به‌طور کلی در هر لذّت و ألمی، زیادی و کمی دیده می‌شود که هیچ یک از آن دو پسندیده و خوب نیست. برعکس این انفعالات را در زمان متناسب و در موارد صحیح، نسبت به افراد شایسته احساس بکنیم؛ این همان حد وسط و کمالی است که خاصیت فضیلت دارد. در مورد افعال هم زیاده و نقصان و توسط متصور است؛ و در آنها نیز باید حد وسط را مراعات نماییم تا این افعال به فضیلت متصف شود. البته باید به این نکته توجه کرد درست است حد وسط فضیلت است اما حد وسط یکی بیش نیست و هر چیز غیر از آن راه خطا است (ارسطو، ۱۳۶۸، کتاب دوم، خلاصه‌ای از فصل پنجم و ششم).

ابتدا این مفهوم و معیار مورد قبول فارابی واقع شد (فارابی، ۱۳۶۳: ۳۰) و سپس ابن‌سینا آن را مبنای شرح و توضیح اخلاقیات قرار داد. با این ملاک انسان اهل اعتدال یعنی کسی که حد وسط را در افعال و احساسات خود رعایت می‌کند، اهل فضیلت اخلاقی است و فرد نامتعادل در افعال و احوالات روحی و نفسانی اهل رذیلت محسوب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۶۹۳).

البته این ارائه ملاک و میزان در درون‌مایه متون اصلی دینی نیز به‌نحوی وجود دارد. مثلاً در «قرآن کریم» آمده: آن زمان که خلق بدن انسان به حد اعتدال (استوا) برسد روح در آن دمیده می‌شود.^۶ (قرآن، حجر، ۲۹ و ۷۲) همچنین «قرآن» مردمان خوبی که ملاک و معیاری برای سنجش دیگر امم‌اند را امت وسط می‌نامد^۷ (همان؛ بقره؛ آیه ۱۴۳). همچنین در دیگر متون اسلامی نیز رعایت اعتدال و حد وسط در تمامی زمینه‌ها یک اصل و اساس برای رسیدن به فضائل اخلاقی است. به‌طور نمونه از رسول اسلام (ص) منقول است که خداوند به داود پیامبر (ع) فرموده: «خوشبخت کسی است که به عواقب امور دیگران نظر کند و اسراف و بخل و اتلاف سرمایه (عمر و مال) را از خود دور کند. سپس حکمت آن را در این ذکر کرده که خیر هر

چیزی در رعایت حد وسط آن است^۱ (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۷۴: ۱۶۸). همچنین در روایتی از امام کاظم (ع) نیز این عبارت وارد شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۵۴۰). در مورد لزوم رعایت اعتدال در احوالات روحی از امام علی (ع) چنین وارد شده است: «خَيْرُ الْأَعْمَالِ إِعْتِدَالُ الرَّجَاءِ وَالْحَقُوفِ» (الآمدی التیمی، ۱۳۸۰، ح ۵۰۳۵: ۴۱۱).

نحوه ارتباط میان دو وجه حکمت و عقل از طریق دیگری نیز قابل طرح است و آن استفاده از مبحث علم عنائی در فلسفه ابن سیناست. با توجه به مبحث علم عنائی در ابن سینا می‌توان نتیجه گرفت در فلسفه او میان دو قسم حکمت (نظری و عملی) ارتباط برقرار است و این دو وجه عقلی به نوعی به یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند. زیرا نزد او علم الهی از قسم عنائی به معنای علم متحد به فعل است. پس در مورد خداوند فاصله‌ای بین علم و عمل وجود ندارد (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۶۶۸). از آنجا که احکام وجودی در همه موجودات قابل تعمیم است می‌توان نتیجه گرفت میان بعد معرفتی و عملی عقل ارتباط برقرار است. به این دلیل که خداوند در علم حق و در عمل عادل (عامل بر طبق استحقاق) است، پس هر چیزی در عالم بر مبنای علم و حکمت بوده و هر چیزی که بر حسب حکمت و تدبیر الهی است در سر جای مناسب خود قرار دارد و از این رو هیچ خلل و مشکلی در نظام کلی عالم قابل فرض نیست. این همان نظام احسنی است که حکماء مسلمان به آن قائل‌اند. به نظر ابن سینا چون خدا عالم را بر اساس حکمت و علم عنائی خود خلق کرده؛ حتماً حکمت بالغه او عادلانه عمل می‌نماید؛ پس بهتر از این نظام قابل تصوّر نخواهد بود.

۲-۳. معنای حق در علم شهودی مطرح در آثار ابن سینا

ویژگی خاص فرهنگ اسلامی ایرانی به گونه‌ای است که موجب شده استدلالی‌ترین فیلسوفان مسلمان ایرانی همچون ابن سینا، به نحوی نگاهی اشراقی و عارفانه نیز داشته باشند. طرح موضوع علم حضوری از جمله نکاتی است که باریک‌اندیشی ابن سینا را نسبت به حل مشکلات معرفت‌شناسی روشن می‌نماید. زیرا انحصار علم به نوع حصولی آن باعث می‌شود هیچ‌گاه نتوانیم پاسخی برای جدایی میان دو عالم ذهن و عین داشته باشیم و بحث مطابقت برای همیشه ناتمام باقی بماند. نزد ابن سینا که بر

بُعد وجودی معنای حق تأکید ورزیده مسأله به نوعی پاسخ گرفته است. ویژگی معرفت‌های عرفانی بی‌واسطگی و شهودی بودن آنهاست. راه دستیابی به علم بازنمودی و تصویری فکر و استدلال است اما باید به یاد داشت فکر با صورت‌ها کار می‌کند و محصول آن علم حصولی است؛ پس تنها راه رسیدن به علم حضوری، شهود است.

درست است ابن‌سینا صوفی نیست و هیچ‌گاه همچون عارفانی چون ابن‌عربی (ابن‌عربی، ۱۳۷۵: ۴۷) یا حتی فلاسفه‌ای چون سهروردی^۹ (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۵۹) و ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۹) مدعی نیست علوم خود را از طریق شهود دریافت است؛ اما با دلایل فلسفی معتقد است که انسان می‌تواند به علمی بی‌واسطه (شهودی) دست یابد. نکته دیگر آنکه هرچند مباحث عارفانه شیخ مخصوصاً آنچه در قصیده عینیه و نمط‌های پایانی *الأشارات و التنبيهات* ارائه داده از لحاظ توضیح موضوعات عارفانه با برخی نظرات صوفیان متفاوت است؛ اما مخالفان و موافقانش در مباحث فلسفی و اندیشه‌ای اتفاق نظر دارند که این‌گونه مطالب شیخ کاملاً عالمانه و دقیق بیان شده‌اند. در ضمن ابن‌سینا به عنوان وارث سنت ارسطویی - افلاطونی فلسفه، در پی ارائه تفسیری جامع در باب معرفت انسانی بود که هم مزایای هر دو نظام فلسفی این دو حکیم را داشته باشد و هم در حد امکان نواقص نظریه‌های آنان را برطرف کرده باشد. یعنی هم از نظریه «انتزاع» ارسطو بهره برده باشد و هم از امکانات نظریه «ادراک» عقلانی افلاطون بهره برد و در ضمن از مرزهای این دو فراتر رود و نظریه‌ای مستقل و جدید ارائه دهد (حائری یزدی، ۱۳۷۹؛ شماره ۳: ۲۲).

سه استدلال بر قائل شدن ابن‌سینا به علم شهودی

برای توجیه عقلانی و همچنین دستیابی به علم حصولی مبتنی بر صورت ذهنی (حصولی) چاره‌ای نیست جز اینکه به علم حضوری معتقد باشیم که ابتدایی بر صورت ذهنی ندارد و در آن واسطه‌ای بین عالم و معلوم نیست. سه موضوع را می‌توان به عنوان دلیل برای اعتقاد شیخ به علم شهودی برشمرد.

۱. استفاده از لفظ حضور برای علم: ابن‌سینا در کتاب *تعلیقات* ضمن سخن از اتحاد عاقل و معقول در علم الهی و در توضیح ماهیت علم خداوند، صراحتاً از

اصطلاح «حضور» در مورد نحوه علم حق سخن گفته و علم حضوری را پذیرفته و از این اصطلاح استفاده کرده است^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۹۲). او ذات خداوند را مبدأ معقولات می‌داند. به نظر او چون خدا به ذات اشیاء علم دارد پس هر چیزی نزدش حاضر و حاصل است، لذا هر شیء برای خدا بالفعل معقول است. هرچند از این بحث تنها نظر شیخ در باب علم حضوری خداوند به دست می‌آید و نمی‌توان از آن علم حضوری انسانی را نتیجه گرفت؛ اما می‌توان فهمید شیخ‌الرئیس اجمالاً با موضوع علم حضوری موافق بوده و آن را قبول داشته است.

البته او در نمط سوم *الاشارات و التنبيهات* در اثبات نفس مجرد با دلیل انسان معلق در هوا و سپس در بحث ارتباط تجرد و تعقل به علم حضوری معتقد شده و تلویحاً به آن اشاره نموده است (همو، ۱۳۷۵: ج ۲).

۲. **اتحاد عقل و عاقل و معقول:** این مبحث از جمله موضوعات فلسفی است که به نوعی با تقسیم علم به دو نوع حصولی و حضوری ارتباط دارد. یعنی اگر فیلسوفی به این موضوع معتقد باشد می‌توان نتیجه گرفت با علم حضوری نیز به اساس دلایل توجیهی تجارب عرفانی معتقد است و از سویی اگر کسی با این اتحاد مخالفت داشته باشد، مبنای اعتقاد به علم حضوری را از دست می‌دهد و تنها به علم حصولی باور خواهد داشت.

گاهی ابن‌سینا با موضوع «اتحاد عالم و معلوم» به گونه‌ای محکم و سخت مخالفت می‌ورزد و معتقدان به این موضوع را افرادی شاعر مسلک (افراد پیرو ذهنیات و خیالیات و به دور از براهین عقلی) می‌نامد. او مخالفت خود را با اتحاد در دو کتاب *شفا و الاشارات* بیان داشته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: از ۲۹۲/۱۴۰۴ ق؛ ج ۲: از ۲۱۲). اگر تنها به این دو کتاب مراجعه کنیم؛ چنین برداشت می‌شود که ابن‌سینا با اتحاد عاقل و معقول در هر شکلی مخالف است.

اما ابن‌سینا در نوشته‌های دیگر خود به گونه‌ای متفاوت مطلب را تقریر کرده است. شیخ در کتاب *مبدأ و معاد* این اتحاد را به‌طور مطلق پذیرفته است (همو، ۱۳۸۳: ۶ و ۱۰). آیا شیخ تناقض‌گویی کرده است؟ پیش از پاسخ، این نکته را باید در نظر داشت که *المبدأ و المعاد* از جمله اولین آثار شیخ است و او در این کتاب تنها به نقل

صرف گفته‌های فلاسفه مشائی پرداخته‌است. او این کتاب را پیش از نگارش *شفها* و *الاشارات* نوشته شده و می‌توان نتیجه گرفت این استدلال را ابن‌سینا ابداع نکرده و تنها در مقام نقل آن از سوی مشائیان بوده‌است^{۱۱} (همو، ۱۳۶۳: ۱). نظر شیخ در این کتاب نافی کلامش در *شفها* نیست. لذا برای رسیدن به ابعاد مختلف نظر ابن‌سینا در این باب باید به دیگر آثار او مراجعه کرد.

با مراجعه به دیگر آثار شیخ می‌توان فهمید او در آنها نیز بر اتحاد انتقاداتی ایراد گرفته ولی آن را به‌طور کلی نفی نکرده‌است. مثلاً در کتاب *نجات اتحاد در علم الهی* را مطرح کرده‌است (همو، ۱۳۸۷: ۵۸۷). همچنین در کتاب *تعلیقات اتحاد عاقل و معقول* را در مورد علم الهی و در مورد مفارقات چون عقل فعال درست و صحیح می‌داند و تنها اتحاد را در مورد عقل انسان نفی کرده‌است. ابن‌سینا هرچه را که ذاتش برای خودش باشد، مدرک ذات خود می‌داند و معتقد است از آنجا که نسبت مفارقات و مجردات به ذاتشان اتحادی است؛ پس هرگاه ذات خود را درک کنند میان عاقل و معقول (عالم و معلوم) به جای دوگانگی، اتحاد خواهد بود. از آنجا که در این موجودات، اعم از خداوند و دیگر مجردات، دوگانگی در ذات نیست، پس زمانی که ذاتشان خودشان را درک می‌کند دوگانگی میان مدرک و مدرک نخواهیم داشت^{۱۲} (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۸۹). اما او در ادامه همین فقره از *تعلیقات ادراک ذهنی انسان* را قرین دوگانگی و جدایی عاقل و معقول می‌داند (همان: ۹۰).^{۱۳}

اما به نظر او دوگانگی میان عاقل و معقول در موجودات مجرد پیش نمی‌آید. همچنین او در جای دیگر همین کتاب بار دیگر به صراحت اتحاد را در مورد علم الهی بیان می‌کند. به‌طور نمونه می‌گوید هر آنچه ذاتش را دریابد و تعقل کند هم عقل است و هم عاقل و هم معقول؛ و این امر تنها در ذات باری محقق است؛ زیرا ذات باری برای خودش دائماً حاضر است و خود را تعقل می‌نماید. از دید بوعلی این تنها در مورد خداوند امکان‌پذیر است؛ زیرا اگر قرار باشد انسان با معقول خود یکی شود؛ هنگامی که خدا معقول ماست و ما به او می‌اندیشیم با خداوند یکی شویم؛ با این فرض واجب و ممکن یکی می‌شود و لذا به محال می‌انجامد. اما در مورد خداوند این مشکل وجود ندارد و در ضمن علاوه بر اینکه ذاتش مجرد است

ذوات تمامی اعیان و موجودات برای او است و علت العلل همه موجودات است؛ پس او همه را دائماً تعقل می‌کند (همان: ۱۹۱ و ۱۹۲).^{۱۴} از این عبارت ابن‌سینا نیز به روشنی برمی‌آید با آنکه او در مورد انسان علم به ذات قائل است اما اتحاد را نمی‌پذیرد. اما در مورد خداوند به صراحت اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته است. اما ابن‌سینا حتی از این هم فرامی‌رود و معتقد است که در مرتبه ادراک ذات، هرچند مدرک انسان باشد، مدرک و مدرک یکی می‌شوند. او ملاک اتحاد را ادراک ذات قرار می‌دهد و چون انسان مدرک ذات خود است و خود را درک می‌کند پس با معقول خود یعنی ذاتش اتحاد خواهد داشت. ولی باقی موجودات ادراک کننده یعنی بقیه حیوانات چون درکی از ذاتشان ندارند پس با ادراک و علم خود نیز اتحاد ندارند (همان: ۹۱).^{۱۵} از این کلمات شیخ در کتاب *تعلیقات* کاملاً برداشت می‌شود هر جا پای ادراک ذات، به عنوان امری مجرد، به میان آید اتحاد عاقل و معقول یا همان مُدرک و مُدرک از سوی او پذیرفته شده است. نظرات شیخ نه تنها زمینه‌ساز ارائه نظریه علم حضوری پس از او بود بلکه از کلمات او در کتاب *مبدأ و معاد* در اثبات اتحاد عاقل و معقول، می‌توان فهمید او به نوعی علم حضوری برای صورت‌های ذهنی قائل بوده است. زیرا علم به صورت‌های ذهنی را بدون واسطه صورت دیگر می‌داند (همو، ۱۳۸۳: ۷ و ۸) و هرآنچه بدون واسطه صورت ذهنی مورد علم قرار گیرد تحت تعریف علم حضوری است.

۳. **گرایش شیخ به موضوعات عرفانی و اشراقی:** همان‌گونه که پیش از این نیز ذکر شد شیخ در برخی نوشته‌های خود به برخی اصطلاحات عرفاء و صوفیان نیز اشاره کرده و یا برای موضوعات عرفانی شرح و توضیحی فلسفی ارائه داده و آنها را توجیه عقلانی نموده است و به بیان دیگر به نوعی گرایش اشراقی خود را نمایان ساخته است. به‌طور نمونه می‌توان به *رسالة العشق*، سه نمط پایانی کتاب *الإشارات و التنبيهات*، سه داستان تمثیلی *حی بن یقظان*، *رسالة الطیر و سلامان و ابسال* و همچنین *قصیده عینیه* اشاره کرد. البته برخی استناد به داستان‌های تمثیلی را به دلیل آنکه مندرجات‌شان احیاناً در آثار نوافلاطونیان، اسماعیلیه و اخوان الصفا نیز مشاهده می‌شود و اختصاص به عرفان ندارد، صحیح نمی‌دانند (جهانگیری، ۱۳۸۹، ج ۲:

(۱۷۳). از این رو برای پرداختن به مطالب عرفان نظری ذکر شده در کتب شیخ‌الرئیس تنها می‌توان به مضمون و محتوای نوشته‌های عرفانی دیگر او توجه نمود.

به‌طور نمونه اصطلاحات و عبارات ابن‌سینا در همه هفت فصل *رسالة العشق* کاملاً شبیه به نوع موضوعات و مطالبی است که عرفاء در کتب خود ذکر می‌کنند (جهانگیری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۷۴ تا ۱۷۷) و هرچند در برخی ظرائف^{۱۶} با آنها تفاوت‌هایی دارد اما او را به عقاید اصحاب وحدت وجود نزدیک کرده‌است. همچنین اینکه او بر اساس تحلیل معروف خود درباره‌ی صدور (قاعده الواحد) استدلال می‌کند و اینکه عقل فعال از سویی در نظام موجودات مفارق، متعالی، لایتغیر و کاملاً فساد ناپذیر باقی می‌ماند و از سوی دیگر در ذهن انسان همه صورت‌های معرفت انسانی را از قوه‌ی محض به فعلیت تدریجی تبدیل می‌کند؛ نوعی اتحاد وجودی برای معرفت قائل شده‌است (حائری یزدی، ۱۳۷۹: ۲۸). در این تفسیر خداوند به عنوان سرچشمه انوار و در مورد وجود عالم به عنوان نوری فائض از نورالانوار معرفی شده‌است. ابن‌سینا در سه نمط پایانی کتاب *الاشارات* نیز اصطلاحات صوفیه را ذکر کرده و از مراتب سالکان سخن رانده و به توجیه کرامات اولیاء پرداخته‌است. او در نمط هشتم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۳۴ - ۳۶۳) علت لذت عارفان در همه حال را منزّه شدن از شواغل دنیایی می‌داند. حاصل این سخن آن است که او مانند صوفیان بهشت عارفان را نقد می‌داند. او در این کتاب نیز مانند *رساله عشق* از عشق جاری در تمام موجودات و حتی جواهر قدسی سخن گفته‌است. در نمط نهم (مقامات العارفين) با بیانی تحسین‌آمیز علوم عارفان را ترتیب داده‌است (همان، ج ۳: ۳۶۳ - ۳۹۵) و نه تنها به جد و به صراحت وجود علم شهودی را پذیرفته^{۱۷} (همان؛ ۳۹۰)، بلکه برای آن توجیهاتی درخور توجه نگاشته‌است. او در سه رساله‌ی *حی بن یقظان*، *رسالة الطیر* و *سلامان و ابدال* نیز از کلمات و اصطلاحات تمثیلی در توضیح مراتب سیر و سلوک استفاده کرده‌است. همچنین شیخ در کتاب *پنج رساله* نیز به توضیح اصطلاحات عرفاء باب عبادت و زهد و عرفان پرداخته‌است (همو، ۱۳۸۳: ۱۰۳).

هرچند او در توضیح و تفسیر نظری عرفان (عرفان نظری) در برخی نظرات جزئی یا روش کار با توضیحات عارفان و صوفیان تفاوت‌هایی دارد اما این تفاوت‌ها

هیچ تأثیری بر نتیجه‌گیری ما مبنی بر اعتقاد ابن‌سینا به علم شهودی و مراتب عارفان نمی‌گذارد و می‌توان گفت این‌گونه تفاسیر زمینه را برای بسط نظریه علم حضوری پس از او فراهم نموده‌است. پس چه معتقد باشیم شیخ سلوک عارفانه داشته؛ یا به عنوان یک فیلسوف عقلی مسلک و نظریه پرداز، که به دلایلی کاملاً شخصی علاقه‌هایی به موضوعات عرفاء داشته؛ می‌توان استنباط کرد که حداقل او به علم حضوری و اشراقی معتقد بوده‌است. ولی همیشه به خاطر داشته باشیم اینها دلیل بر نفی علم حصولی در فلسفه شیخ نمی‌شود. در فلسفه شیخ به دلیل گره خوردن علم با وجود، جز با تفسیر علم بر اساس حضور مسأله قابل تبیین نیست. پس او همچون عرفاء دربارهٔ حق به شهود و بی‌واسطگی انسان در نیل به آن معتقد بوده‌است.

نتیجه

حق از جمله مفاهیمی است که هرچند در فلسفه یونان و علی‌الخصوص ارسطو مطرح بوده ولی به دلیل تأکید قرآن بر نام حق برای خداوند، در فلسفه اسلامی به عنوان مفهومی کلیدی و بنیادین مورد توجه قرار گرفته‌است. ابن‌سینا به تبع فارابی در ابتدای الهیات *شفاء* سه معنا برای آن ذکر کرده‌است. یک معنای معرفتی (صدق) و دو معنای وجودی. امتیاز امثال ابن‌سینا در این خصوص آن است که به او امکان می‌دهد میان بعد معرفتی و بعد وجودی فلسفه ارتباط برقرار سازد. همچنین در حکمت عملی نیز مبنای اصلی اخلاق را عدالتی قرار داده که حول محور حق دور می‌زند. همچنین ابن‌سینا به وجه اشراقی و عرفانی فلسفه نیز توجه نموده‌است. رکن اصلی عرفان حضور و شهود است که از این منظر ارتباط میان دو بعد مذکور نه تنها وثیق‌تر تبیین می‌شود بلکه در شهود حق، دوگانگی و معضل وجود فاصله در ملاک صدق، اساساً برداشته می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. «المعلوم بالحقیقه هو نفس الصورة المنتقشه فی ذهنک و اما الشیء الذی تلک الصور صورہ فهو بالعرض معلوم».
۲. «الصدق و هو موافقة الآلة المعبرة، للضمیر، بحیث یتوافقان إيجاباً و سلباً. و صدقها هو موافقتها للأمر فی نفسه، و یوازیه الکذب»

۳. همان‌گونه که در اوائل همین مقاله ذکر شد، ارسطو چهار معنا برای وجود مطرح کرده است؛ که یکی از آن‌ها حقیقی یا صادق بودن است. (ارسطو، مابعد الطبیعه؛ ۱۳۷۷، ۱۴۶) و او در جایی دیگر، در تعریف فلسفه هم معنای مشهور خود را مطرح می‌سازد یعنی علم به موجود بما هو موجود و هم فلسفه را به تحقیق درباره حقیقت تعبیر می‌کند (همان ۴۸ و ۸۷).
۴. «فَرَّبَ شَنِيعَ حَقِّ وَرُبَّ مَحْمُودٍ كَاذِبٌ».
۵. «هي التي يطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس لحصول العقل بالفعل...».
۶. «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَفَعَّوْا لَهُ سَاجِدِينَ».
۷. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ».
۸. «السَّعِيدُ مَنْ وَعِظَ بَعْرِهِ مَنْ نَظَرَ فِي الْعَوَاقِبِ سَلِمَ فِي النَّوَائِبِ لَا مَنَعَ وَلَا إِسْرَافَ وَلَا بُخْلَ وَلَا إِتْلَافَ خَيْرِ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا».
۹. «و سيعلم الباحث فيه أنه قد فات المتقدمين و المتأخرين ما يسر الله على لسانى منه و قد القاه النافث القدسى فى روعى فى يوم عجب دفعه، و ان كانت كتابته ما اتفقت الا فى أشهر لموانع الأسفار».
۱۰. «ذاته مبدأ المعقولات، فهو يعقل الاشياء من ذاته، و كل شيء حاصل له حاضر عنده، معقول له بالفعل».
۱۱. «فاني اريد أن ادلّ في هذه المقالة علي حقيقه ما عند المشائين».
۱۲. «و كذلك كل ماله ذاته فهو يدرك بذاته، و المفارقات لها ذواتها فهي مدرکه ذواتها. و البارى هو عقل لانه هويه مجرّده، و هو عاقل لأن...».
۱۳. «اذا عقلت أنا معني زيد يكون قد حصل ذاته في ذاتي فتكون هناك اثنييه: ذاتي العاقله و ذاته المعقوله».
۱۴. «كل ما يعقل ذاته فانه هو العقل و العاقل و المعقول. وهذا الحكم لا يصحّ الا في الاول، فان ذاته...».
۱۵. «و اما اذا ادركت ذاتي و أعلم أي أنا المدرك كان المدرك و المدرك شيئاً واحداً. و هذه الخاصية هي للانسان و حده...».
۱۶. هم چون فرق «اتحاد» و «وحدت» و یا تفاوت در روش بیان و استدلال (زیرا او در این رساله نیز روشی استدلالی و منطقی دارد نه شهود عرفانی). هم چنین عشقی که او در این نوشته بیان کرده قدری با عشق مورد ادعای عرفا متفاوت است؛ زیرا اولاً او در صدد تعریف عشق است ولی عرفاء عشق بالاتر از آن ست که به تعریف درآید. و ثانیاً شیخ برخلاف باور اکثر عرفاء عشق را فراگیر و شامل عقول (ملائکه) می‌داند.
۱۷. «وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَتَعَرَّفَهَا فَلْيَتَدَرَّجْ إِلَى أَنْ يَصِيرَ مِنْ أَهْلِ الْمُشَاهَدَةِ دُونَ الْمُشَافَهَةِ...».

منابع

- قرآن کریم
- الأمدى التميمى، عبدالواحد، غرر الحكم و درر الكلم، موسسه انتشاراتی امام عصر(عج)، ترجمه محمد علی انصاری، قم، ۱۳۸۰.
- آملی، سیدحیدر، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، تحقیق سیدمحسن موسوی تبریزی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۲۲ ق.
- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، البلاغه، قم، ۱۳۷۵ ش.
- _____، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق. حسن‌زاده آملی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵ ش.

- _____، پنج رساله، تصحیح احسان یارشاطر، دانشگاه بو علی سینا، همدان، ۱۳۸۳ ش.
- _____، التعليقات، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۹ ش.
- _____، رسائل ابن سینا، بیدار، قم، ۱۴۰۰ ق.
- _____، الطبيعيات من كتاب الشفاء، تحقیق سعید زائد و دیگران، ۳ مجلد، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- _____، عیون الحکمه، مقدمه و تحقیق از عبد الرحمن بدوی، چاپ دوم، دارالقلم، بیروت، ۱۹۸۰ م
- _____، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، چاپ اول، بیدار، قم، ۱۳۷۱ ش.
- _____، المبدأ و المعاد، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- _____، النجات من الغرق فی بحر الضلالت، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۷ ش.
- ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، مقدمه، ابوالعلاء العفیفی، الزهراء، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- ابن منظور، لسان العرب، ادب الحوزه، قم، ۱۴۰۵ ق.
- ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف الدین خراسانی، حکمت، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- جهانگیری، محسن، مجموعه مقالات، ج ۲، عرفان و فلسفه اسلامی، حکمت، تهران، ۱۳۸۹ ش.
- حائری یزدی، مهدی، فصلنامه ذهن، مقاله تاریخ علم حضوری، ترجمه: سید محسن میری (حسینی)، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، تهران، ۱۳۷۹، شماره ۳.
- حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح، هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- فارابی، محمد بن محمد، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، شرح و تعلیق از دکتر علی بو ملحم، چاپ اول، مکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۹۵ م.
- _____، فصول منتزعه، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- کلینی، محمد، الاصول من الکافی، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۶۵ ش.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
- ملاصدرا، الالهيات من الشفاء مع تعليقات صدر المتألهين، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲ ش.
- _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۳ ش.

