

## حدود کلی معرفت بشری از دیدگاه ابن‌سینا<sup>۱</sup>

محمد علی اخگر<sup>۲</sup>

دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فلسفه‌ی اسلامی،

تهران، ایران.

سید صدرالدین طاهری<sup>۳</sup>

استاد دانشگاه علامه طباطبائی.

### چکیده

از جمله مباحث مهم نظریه‌های معرفت مسأله‌ی حدود کلی معرفت بشری است. در مسأله‌ی حدود معرفت بشری ما با تعیین حدود و مرزهای کلی معرفت بشری مواجه هستیم. اکثر فیلسوفان معرفت بشر را محدود دانسته و حدود و مرزهای گوناگونی برای معرفت بشری قائل شده‌اند. ابن‌سینا نیز معرفت بشر را محدود شمرده و برخی از امور را از قلمرو ادراکی انسان خارج دانسته است. شیخ از یک سو معرفت را ممکن دانسته و لذا با شکاکیت مطلق به مقابله پرداخته و از سوی دیگر این معرفت را محدود به حدود گوناگون دانسته و به تقابل با جزم‌گرایی مطلق می‌پردازد. او حدود گوناگونی از قبیل محدودیت انسان در شناخت ذات اشیاء، محدودیت انسان در درک خدا، محدودیت انسان در درک معاد، محدودیت معرفتی ناشی از همراهی با ماده و جسم و ... برای معرفت بشری در نظر می‌گیرد. او استدلال‌های مختلفی برای اثبات این محدودیت‌ها آورده و بحث‌های جالب توجهی در باب این محدودیت‌ها دارد. بررسی این محدودیت‌ها به لحاظ شناخت دیدگاه کلی ابن‌سینا نسبت به معرفت بشری دارای اهمیت فراوان بوده و کمک شایانی در فهم هر چه بهتر فلسفه‌ی او ایفا خواهد کرد.

**واژگان کلیدی:** معرفت‌شناسی، حدود معرفت، ابن‌سینا، ذات و حقیقت، خدا، معاد جسمانی.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۷/۱۶ تاریخ تصویب: ۱۳۹۱/۲/۲۵

این مقاله مستخرج از رساله‌ی دکتری رشته‌ی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران است. استاد راهنما: دکتر سید صدرالدین طاهری و اساتید مشاور: دکتر محمد سعیدی‌مهر و دکتر سید عباس ذهبی.

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): mohamad.akhgar@gmail.com

۳. پست الکترونیک: ss-tahery@yahoo.com

## مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث نظریه‌های معرفت، مسأله‌ی حدود معرفت بشری است. این پرسش در مرکز مباحث پیرامون معرفت بشری قرار داشته و هر صاحب‌نظر این مباحث خود را با آن مواجه می‌بیند. آدمی باید متوجه محدودیت‌های معرفت خویش بوده و از ادعای همه‌چیزدانی پرهیز کند. این خودآگاهی فیلسوفانه نسبت به محدودیت معرفت بشری انسان را به سوی تلاش برای تعیین حدود و مرزهای معرفت می‌کشاند. در پرسش حدود معرفت با این پرسش روبه‌رو هستیم که آیا حد و مرزی برای معرفت بشری وجود دارد؟ در حقیقت چه چیزهایی در قلمرو معرفت بشری قرار گرفته و چه چیزهایی از این قلمرو بیرون می‌باشند؟ به تعبیر فلسفی معرفت چه چیزهایی برای ما ممکن و معرفت چه چیزهایی برای ما ممتنع است؟ طرح این پرسش در حقیقت جستجو برای کشف حدود و مرزهای معرفت است.

پرسش حدود معرفت از جمله پرسش‌هایی است که از همان ابتدای ظهور مباحث معرفت‌شناسی در تاریخ فلسفه وجود داشته است به گونه‌ای که می‌توان آغاز طرح آن را به افلاطون بازگرداند: «افلاطون در کتاب جمهوری و به‌ویژه در کتاب پنجم به گروهی از سؤالات که مشتمل بر مسأله‌ی حدود معرفت است اشاره می‌کند»<sup>۱</sup>. بعد از افلاطون فیلسوفان متعددی در طول تاریخ فلسفه به مسأله‌ی حدود معرفت پرداخته و این پرسش را به انحاء گوناگون واکاوی کرده و به آن پاسخ داده‌اند اما در میان این فیلسوفان بدون شک این کانت بود که این پرسش را محور و مرکز هرگونه تأمل فلسفی قرار داد و آن را به‌عنوان اساسی‌ترین پرسش فلسفه درآورد.<sup>۲</sup>

در فلسفه‌ی اسلامی نیز این پرسش خود را نشان داده و فیلسوفان مسلمان به جد در نوشته‌های گوناگون خود به طرح محدودیت‌های گوناگون برای انواع معرفت پرداخته‌اند. آن‌ها در ذیل مباحث گوناگون اولاً اصل وجود محدودیت در معرفت بشری را پذیرفته و دوم محدودیت‌های گوناگون برای آن طرح کرده‌اند. در این میان شیخ‌الرئیس نیز به بحث حدود معرفت بشری توجه جدی داشته و بحث‌های او در باب این موضوع بر دیدگاه‌های سایر

1. Hamlin, D.W., "Epistemology, History of", *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol.3,4, New York and London, Macmillan publishing, 1976, p.371.

۲. نک: به مجتهدی، کریم، *فلسفه‌ی نقادی کانت*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸ش، ص ۲۱ و یاسپرس، کارل، *کانت*، برگردان میر عبدالحسین نقیب زاده، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۷۲ش، ص ۵۶.

فیلسوفان مسلمان در این مسأله تأثیر به‌سزایی داشته است. این مقاله به بررسی دیدگاه ابن‌سینا در باب حدود معرفت بشری می‌پردازد. در حقیقت این مقاله در وهله‌ی اول درصدد کشف این مطلب است که آیا ابن‌سینا محدود بودن معرفت بشری را پذیرفته است؟ در صورتی که پاسخ به این سؤال مثبت باشد آن‌گاه در وهله‌ی دوم این پرسش پیش می‌آید که محدودیت‌هایی که او برای معرفت بشری طرح کرده است چه چیزهایی هستند؟ پاسخ به این دو پرسش آن چیزی است که این مقاله در جستجوی پاسخ به آن است هر چند که پیش از ورود به بررسی پاسخ‌های ابن‌سینا نسبت به این دو سؤال اشاره به دو نکته ضروری است.

### ۱. تبیین حدود کلی معرفت بشری

نکته‌ی اول لزوم توجه به تفاوت مسأله‌ی حدود کلی معرفت بشری با مسأله‌ی حدود انواع معرفت است. در مسأله‌ی حدود کلی معرفت بشری پرسش حدود معرفت ناظر به معرفت بشری در معنای عام و کلی آن است. اما در مسأله‌ی حدود انواع معرفت پرسش حدود معرفت ناظر به انواع و اقسام این معنای کلی از قبیل حدود معرفت حضوری و حصولی یا حدود معرفت حسی، خیالی و عقلی است لذا مسأله‌ی حدود انواع معرفت بعد از مسأله‌ی حدود کلی معرفت بشری قرار داشته، خاص‌تر از آن و البته دارای اهمیت کمتر است. در حقیقت در ابتدا باید حدود و مرزهای کلی معرفت مشخص شده و بعد آن‌گاه مشخص گردد که هر یک از انواع آن در درون این مرزهای کلی چه قلمرو و جایگاهی دارند. بررسی حدود انواع معرفت از دیدگاه ابن‌سینا بحث جداگانه‌ای را می‌طلبد و در این مقاله مدنظر نیست. آنچه در این مقاله مورد نظر است بررسی حدود کلی معرفت بشری از دیدگاه ابن‌سینا است.

### ۲. تقابل محدود بودن معرفت بشری با شکاکیت و جزم‌گرایی

نکته‌ی دیگر اینکه پذیرش محدود بودن معرفت بشری از سوی یک فیلسوف به معنای بروز نوعی شکاکیت نسبی در اندیشه‌ی او است: «در واقع وقتی از قلمرو معرفت سخن به میان می‌آید، ناگزیر با بحث از شکاکیت روبه‌رو خواهیم شد. هرگونه تعیین قلمرو برای امکان معرفت به این معناست که بیرون از آن قلمرو تحقق موارد معرفت ناممکن است»<sup>۱</sup> در دو

---

۱. شمس، منصور، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴ش، ص ۱۹۳.

سوی این موضع فیلسوفانه‌ی معتدل دو حد افراط و تفریط وجود دارد. حد افراط آن شکاکیت مطلق منکر هر گونه امکان دست‌یابی به معرفت است. حد تفریط آن نیز دگماتیسم و جزم‌گرایی است. بر مبنای نظر جزم‌گرایان علم انسان حد و مرزی ندارد و انسان قادر به درک هر چیزی می‌باشد. اعتقاد به محدود بودن معرفت بشری که موضعی معتدل و واقع‌گرایانه بوده و در مقابل شکاکیت مطلق و جزم‌گرایی قرار دارد را به حق می‌توان شکاکیت نسبی واقع‌گرا نامید. ابن‌سینا بی‌شک دارای چنین موضعی است. او معرفت بشری را دارای حدود و مرزهایی دانسته و برخی از امور را از این مرزها خارج می‌داند. در این مقاله به بررسی این مرزها از دیدگاه ابن‌سینا می‌پردازیم.

### ۳. پذیرش محدود بودن معرفت بشری در فلسفه‌ی ابن‌سینا

شیخ‌الرئیس حصول معرفت را برای انسان امکان‌پذیر می‌داند. او به تقابل با شکاکیت مطلق پرداخته و به نقد دیدگاه سوفسطائیان می‌پردازد.<sup>۱</sup> اما در عین حال که امکان معرفت را می‌پذیرد حصول معرفت نسبت به هر امری را نیز برای انسان ممکن ندانسته و حدود و مرزهایی برای آن قائل است. اثبات چنین امری محتاج بررسی و اثبات دو امر است. در ابتدا باید اثبات کرد که شیخ معرفت بشر را محدود دانسته و با مطلق انگاشتن آن که در حقیقت بیان‌گر دیدگاه جزم‌گرایان است به مخالفت پرداخته است. بعد از اثبات این امر که به معنای پذیرش اصل محدود بودن معرفت بشر از سوی ابن‌سینا است آن‌گاه این سؤال مطرح می‌شود که حدود و مرزهای معرفت بشری در اندیشه‌ی ابن‌سینا چه چیزهایی هستند؟ در این بخش در ابتدا به اثبات پذیرش اصل محدود بودن معرفت از سوی ابن‌سینا پرداخته و با اثبات آن در بخش‌های بعد به بررسی حدود گوناگون معرفت از دیدگاه او می‌پردازیم. واقعیت این است که ابن‌سینا در مواجهه با پرسش حدود معرفت دو دسته عبارت به ظاهر متناقض دارد:

الف) عبارات بیانگر مطلق بودن معرفت بشری:

۱. رک: ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۷۶ش، صص ۶۲ تا ۶۷.

برخی از عبارتهای ابن‌سینا، حداقل به لحاظ ظاهری، بیانگر مطلق بودن معرفت بشری و نفی هر گونه محدودیت از آن است:

۱. ابن‌سینا در کتاب *تعلیقات*، عقل موجودات را به سه دسته‌ی عقل بالقوه، عقل بالفعل و عقل محض تقسیم می‌کند. او عقول انسان‌ها را بالقوه دانسته و بالقوه بودن آن را مترادف با درک همه‌ی امور و محدود نبودن آن به هیچ حدی گرفته است. عبارت بوعلی چنین است: «عقول هنگامی که در نظر گرفته می‌شوند بر سه نحو هستند: از جمله‌ی آن‌ها عقولی هستند که از هر جهت بالقوه هستند مثل عقول انسانی که معقولات آن‌ها بالقوه است جز بدیهیات اولیه که بعد از رشد انسان برای او حاصل می‌گردد. در مورد این عقول ما می‌گوییم که آن‌ها تمام اشیاء هستند یعنی همه‌ی اشیاء به صورت بالقوه در آن‌ها وجود داشته و آن‌ها قادر به تعقل همه‌ی اشیاء هستند»<sup>۱</sup>.

۲. ابن‌سینا می‌گوید کمال علم انسان در این است که تمام تصورات و تصدیقات موجود در علم باری تعالی برای انسان حاصل گردد. مطابق چنین دیدگاهی همان‌طور که علم مطلق و نامحدود است علم بشر هم مطلق و نامحدود است. شیخ می‌گوید: «پس کمال وی [نفس] آن است که متنقش شود به موجودات در ذات واحد باری تعالی از جهت تصور و از جهت تصدیق بداند که وجود وی برهان درست است و تمیز آن وجود از وجودهای دیگر و وحدانیت وی و صفات وی همه بر وجه برهان بداند. پس وجود (کل) موجودات و کیفیت آن، همه بدین طریق بداند از جواهر روحانی نفس تا به آخر موجودات. پس نفس مردم چون بدین مرتبت رسید عالمی معقول باشد در ذات خویش از جوهر عالم موجود»<sup>۲</sup>.

۳. عبارات فراوانی از ابن‌سینا دلالت بر قابلیت انسان برای تبدیل شدن به عالمی عقلی دارد عالمی که صورت تمام موجودات در آن قابل تبلور است: «و شأن این قوه‌ی عاقله این است که به عالم بدل گردد زیرا حقیقت عوالم صورت آن‌هاست، و این قوه‌ی عقلیه صورت هر محسوس و معقولی را اخذ کرده پس در آن مبدأ اول تا عقولی که همان ملائکه‌ی مقرب هستند، تا نفوسی که ملائکه‌ی بعد از آن هستند تا آسمان‌ها و هیأت کل و طبیعت آن در

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *تعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، ص ۲۵.

۲. همو، *رساله‌ی نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بو علی سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳، ص ۸۲.

آن نقش می‌بندد. پس این قوه، عالمی عقلی می‌شود که به نور عقل روشن شده است و بدین ترتیب ذات آن باقی است.<sup>۱</sup>

۴. یکی از شواهدی که می‌تواند به عنوان دلیل برای نامحدود بودن معرفت از دیدگاه ابن‌سینا مطرح شود نوع مواجهه‌ی او با مسائل مختلف است. ابن‌سینا تقریباً در باب تمام مسائل سخن می‌گوید به گونه‌ای که گویا هر مسأله‌ای را با عقل بشری می‌توان شناخت. او به عنوان یک فیلسوف به تحلیل و بحث در باب مسائل بسیار متنوعی از قبیل انسان، خدا، جهان، جسم، مقامات عارفانه، ریاضت، رؤیا، شریعت، عبادت، وحی و ... پرداخته و تقریباً چیزی را از قلمرو تحلیل فلسفی بیرون نمی‌داند. او گاه ادراک برخی امور از قبیل مقامات و کرامات عارفانه را دشوار می‌داند اما باز از تحلیل و بحث در باب آن‌ها غفلت نکرده و به توضیح آن‌ها می‌پردازد.<sup>۲</sup> یکی از نمونه‌های جالب این رهیافت ابن‌سینا در رساله‌ی «سر القدر» آمده است. ابن‌سینا بعد از این‌که به سخنان پیامبر اکرم (ص)، امام علی (ع) و بزرگان صوفیه مبنی بر دشواری فوق طاقبت بشری فهم سر قدر اشاره می‌کند خود وارد تحلیل مسأله‌ی قدر شده و تلاش می‌کند پاسخی برای این مسأله‌ی دشوار فراهم سازد.<sup>۳</sup> این رهیافت ابن‌سینا خود می‌تواند به عنوان دلیلی برای مطلق بودن علم بشر از دیدگاه ابن‌سینا تلقی گردد.

(ب) عبارات بیان‌گر محدود بودن معرفت بشری:

در مقابل عبارتهای دسته‌ی بالا برخی از عبارتهای ابن‌سینا به صراحت از محدودیت معرفت بشری سخن گفته و آن را دارای حد و مرز می‌دانند. در این‌جا به‌طور نمونه به برخی از این عبارتها اشاره می‌کنیم:

۱. ابن‌سینا و تقریباً تمام فیلسوفان مسلمان متفق‌القول قید مهم «به قدر طاقبت بشری» را در تعریف فلسفه و حکمت آورده‌اند: «حکمت عبارت است از استکمال نفس انسانی از طریق تصور امور و تصدیق به حقایق نظری و عملی بنا بر اندازه‌ی طاقبت و توان انسان».<sup>۴</sup>

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، ص ۱۰۳.

۲. نک: ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهاات ابن‌سینا (جلد اول: طبیعیات، الهیات، عرفان و تصوف)، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۵ش، صص ۴۸۶ تا ۴۸۹.

۳. رک: ابن‌سینا، *رسائل ابن‌سینا*، ترجمه‌ی ضیاء الدین دری، تهران، انتشارات مرکزی، ۱۳۶۰ش، ص ۶۹.

۴. همو، *عیون الحکمة*، صص ۱۲ و ۱۳.

«غرض فلسفه شناخت تمام اشیاء در آن حدی که برای انسان امکان پذیر است می باشد»<sup>۱</sup> این قید به صراحت نشان گر این است که فیلسوفان مسلمان معرفت بشری را محدود دانسته و متوجه محدودیت آن بوده اند. نکته ی جالب این که ابن سینا در رساله ی فیض الهی بالاترین علم بشری را علم لدنی می داند. او ارزش فراوانی برای این علم قائل بوده و آن را محیط به تمام موجودات ارضی و سماوی می داند اما باز برای این علم نیز قید مذکور را بیان می دارد: «صنف اول متعلق است به علمی که افزایه شود از جانب خداوند به نفوس مستعدۀ بدون تعلیم و تعلم بشری. این نحو از علم که او را علم لدنی و موهبتی می گویند محیط است به تمام موجودات ارضی و سماوی از کلی و جزئی و کیفیت مبدا و معاد و حشر و نشر شناسایی به وجود حق و صفات او و لکن به قدر طاقت بشری»<sup>۲</sup>.

۲. ابن سینا در رساله در حقیقت و کیفیت سلسله ی موجودات و تسلسل اسباب و مسببات عبارتی دارد که دلالت مستقیم بر محدودیت معرفت دارد:

دوستی که دوستی وی خدای را بود نه ریا را، درخواست تا در حقیقت و کیفیت سلسله ی موجودات و تسلسل اسباب و مسببات بیانی رود به فارسی چنان که ترتیب حصول موجودات از اول حق تعالی و تقدس یک از پس یک دیگر معانی عین بصیرت گردد و در دیده ی عقل پیدا شود بی ریب و افتراء و این معنی اگر چه ممتنع بود نسبت به دیده ی عقل و فهم. پس به حکم التماس بر حسب فهم انسی و قوت عقل بشری بیانی کرده آمد موجز به غایت مختصر، و این قدر دیده ی عقل را تمام است و دیده ی حس و وهم را چه این قدر و چه چند مجلد هیچ شفا ندهد، چه معلوم او به مدرک ویست.<sup>۳</sup>

طبق این بیان ابزارهای ادراکی انسان از درک برخی امور عاجز هستند و لذا فهم انسان محدود است.

۳. کاردوو که از ابن سینا پژوهان است در کتاب خود با عنوان *ابن سینا* عبارتی را بیان می کند که نشان گر پذیرش محدودیت معرفت انسان و ابزارهای ادراکی او از دیدگاه ابن سینا

۱. همو، *الشفاء*، جلد ۱ منطق، راجعة و قدم له، ابراهیم مدکور، قم، ص ۱۲.

۲. ابن سینا، *رسائل ابن سینا*، ترجمه ی ضیاء الدین دری، ص ۸۳.

۳. همو، *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله ی موجودات و تسلسل اسباب و مسببات*، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، همدان، دانشگاه بو علی سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش، صص ۱ و ۲.

است: ابن‌سینا بدون این‌که نام فارابی را ببرد به نقل از او می‌گوید: «حس عالم خلق است و عقل عالم بدء، اما آنچه در ورای این دو عالم است را نه حس درک می‌کند و نه عقل».<sup>۱</sup>

۴. از دیدگاه شیخ‌الرئیس برخی از امور به لحاظ ذات خود برای انسان هویدا نیستند. انسان فقط از طریق آثار قادر به درک نسبی و محدود این امور است. ابن‌سینا خدا، عقول و نفوس را دارای چنین خصوصیتی می‌داند: «بدانکه عقل در ذات خویش ظاهر نیست، بلکه ظهور وی به آثار وی تواند [بود]».<sup>۲</sup>

۵. ابن‌سینا به صراحت کمالات علمی و عملی انسان را نسبت به عقول و مجردات ناقص و محدود می‌داند: «کمالات انسان در علم و عمل محدود است و این کمالات در قیاس با کمالات عقلی قابل اعتنا نیستند».<sup>۳</sup>

۶. ابن‌سینا برخلاف عبارات مورد پنجم دسته‌ی «الف» گاه عباراتی دارد که در آنها اعتراف به محدودیت عقل و درک خود کرده و حد و مرزی برای تحلیل عقل در درک اشیاء متصور می‌گردد. او در انتهای تفسیر سوره‌ی ناس می‌گوید: «و آنچه در تفسیر این دو سورت به حیز تحریر رسید نهایت عقل و درک من است. والله اعلم بحقایق الامور».<sup>۴</sup>

۷. یکی از نشانه‌های اصلی پذیرش محدودیت معرفت بشری از سوی ابن‌سینا عباراتی است که در آنها شیخ بشر را قاصر از درک امور ضعیف‌الوجود و قوی‌الوجود می‌داند. شیخ‌الرئیس در عبارت مهمی در *شفاء* می‌گوید عقل اشیاء را بنا بر وجودشان به نحو متفاوت درک می‌کند. عقل از درک اشیایی که بسیار قوی‌الوجود هستند به دلیل غلبه و احاطه‌ی آنها ناتوان است. عقل هم‌چنین در ادراک اشیاء ضعیف‌الوجود از قبیل حرکت، زمان و هیولی هم دچار مشکل بوده و درک این امور برای آن دشوار است. این امر به این برمی‌گردد که آنها ضعیف‌الوجود و نزدیک به عدم هستند لذا عقل به‌ویژه در حالت بالفعل قادر به درک آنها نیست. در حقیقت عدم از آن جهت که عدم است و شر از آن جهت که شر است

۱. کارادوو، برنار، *ابن‌سینا، نقله الی العربیة عادل زعیتر، راجعة و فصل فهارسه و ابوابه و قدم له محمد عبد الغنی*

حسن، همدان، دانشگاه بو علی سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش، ص ۲۱۳.

۲. ابن‌سینا، *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله‌ی موجودات و تسلسل اسباب و مسببات*، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، ص ۱۴.

۳. همو، *تعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، ص ۵۷.

۴. همو، *پنج رساله*، با مقدمه و حواشی و تصحیح احسان یار شاطر، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش، ص ۶۳.



فقط توسط امور بالقوه و مقارن با عدم درک می‌شود لذا عقل قادر به درک عدم و شر محض نیست.<sup>۱</sup> او در *مبدأ و معاد* با اندک تفاوتی بر این مطلب صحنه می‌گذارد: «پس عقل هیولانی مستعد است برای این که کل عالم شود [...] پس اگر شناخت چیزی برای او سخت شود یا بدین جهت است که آن شیء فی‌نفسه دارای وجود ضعیف خسیس بوده و شبیه به عدم می‌باشد مثل هیولی، حرکت، زمان و نامتناهی. یا ناشی از این است که آن شیء دارای ظهور شدیدی بوده و این ظهور بر قوه‌ی ادراکی غلبه می‌نماید مثل شناخت مبدأ کل و امور عقلی صرف که به دلیل شدت ظهور درک نمی‌شوند هم‌چون نور قوی برای چشم که مانع دیدن است».<sup>۲</sup>

- مقایسه و تحلیل این عبارات به ظاهر متناقض: این عبارتهای متفاوت در آثار گوناگون ابن‌سینا یافت می‌شود هر چند با دقت در این عبارات متوجه خواهیم شد که دیدگاه نهایی شیخ همان پذیرش محدودیت در معرفت بشری است. در حقیقت با نگاهی به آثار و بیانات او مشخص می‌شود که او معرفت بشری را محدود دانسته و حدود و مرزهایی برای آن قائل است. این امر از آن رو اثبات می‌گردد که در مقایسه‌ی عبارات دسته‌ی اول با دسته‌ی دوم مشخص می‌گردد که عبارات دسته‌ی دوم از فراوانی و استحکام بیشتری در آثار ابن‌سینا برخوردار هستند. از سوی دیگر عبارات دسته‌ی اول معمولاً به گونه‌ای است که قابل تفسیر بوده و می‌توان آن‌ها را مطابق با ادعای محدود بودن معرفت بشر تفسیر کرد. در حقیقت عبارات دسته‌ی اول بیانگر دفاع محکم ابن‌سینا از معرفت عقلانی و مخالفت جدی او با شکاکان و سوفسطائیان است. این عبارات مدافع امکان فهم عالم هستی به طور عام هستند اما این که این معرفت حدود و مرزهایی هم دارد در عبارات دسته‌ی دوم توضیح داده شده است. بنابراین عبارات عام دسته‌ی «الف» با عبارات خاص دسته‌ی «ب» که بیان‌گر محدود بودن معرفت بشر است منافاتی ندارند بلکه به نحوی این دو دسته مکمل هم در بیان دیدگاه نهایی شیخ‌الرئیس که همان دفاع از امکان معرفت و در عین حال پذیرش محدود بودن آن است می‌باشند. غیر از عباراتی که در دسته‌ی دوم بیان شد هم‌چنان که خواهیم دید ابن‌سینا محدودیت‌های بسیار جدی از قبیل محدودیت در ادراک خدا، ذات اشیاء، معاد

۱. رک: به ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء، جلد ۳ طبیعیات (کتاب نفس)*، راجعة و قدم له: ابراهیم مدکور،

قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ ص ۲۱۱.

۲. ابن‌سینا، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، صص ۹۷ و ۹۸.

جسمانی و ... برای معرفت بشری قائل است که به دلیل وسعت و گستردگی در بخش‌های بعد به طور جداگانه در باب آن‌ها سخن خواهیم گفت. همه‌ی این موارد دلالت بر قبول محدودیت معرفت از سوی ابن‌سینا دارد.

#### ۴. محدودیت انسان در درک ذات و حقیقت اشیاء

یکی از دغدغه‌های اصلی فلسفه و عرفان میزان توانایی انسان برای درک حقیقت و ذات اشیاء است. ابن‌سینا از زمره‌ی فیلسوفانی است که انسان را از درک حقیقت و ذات اشیاء قاصر و ناتوان می‌داند. او در طرح این محدودیت بدون شک متأثر از فارابی است. فارابی در تعلیقات دستیابی به حقیقت و ذات اشیاء را ممتنع می‌داند.<sup>۱</sup> ابن‌سینا هم‌نوا با فارابی معرفت را در دو سطح اعتبار کرده و حوزه‌ی حقیقت و حوزه‌ی ظاهر اشیاء را از هم تفکیک می‌کند. حوزه‌ی ظاهر آن چیزی است که در اختیار فاعل شناسا قرار می‌گیرد اما حوزه‌ی حقیقت از دیدگاه شیخ دور از دسترس است.<sup>۲</sup> بحث فارابی و ابن‌سینا در باب محدودیت انسان در درک ذات و حقیقت اشیاء تأثیر به‌سزایی بر تاریخ فلسفه‌ی اسلامی برجای گذاشته است که نمونه‌ای از این تأثیر را در فصول بعد در اندیشه‌ی سهروردی و ملاصدرا پی خواهیم گرفت.

بحث ابن‌سینا در باب محدودیت انسان در درک ذات اشیاء در کتاب *تعلیقات* که حجم عمده‌ای از آن به بحث از معرفت بشری اختصاص یافته متمرکز شده است.<sup>۳</sup> شیخ در این کتاب دو عنوان بسیار مهم با عبارت «دائرة ادراک الانسان» و «محدودية معرفة الانسان» دارد که در آنها به صراحت وارد بحث حدود معرفت انسان می‌شود. در ذیل این عناوین، ابن‌سینا به بررسی حدود معرفت بشری پرداخته و ضمن پذیرش اصل محدودیت معرفت،

۱. به نقل از: یثربی، سید یحیی، *حکمت اشراق سهروردی (گزارش حکمت اشراق، با تطبیق و تقد همراه با متن حکمة الاشراق)*، قم، موسسه‌ی بوستان کتاب، ۱۳۸۵ش، ص ۸۷ و جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم: شرح حکمة متعالیه (صدر الدین شیرازی)*، بخش پنجم از جلد اول، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۱ش، ص ۲۴۶.

۲. نک: ناجی اصفهانی، حامد، «گذری بر معرفت‌شناسی حکمت متعالیه»، *فصلنامه‌ی اندیشه‌ی دینی دانشگاه شیراز*، ص ۱۲۷.

۳. نک: رضا اکبریان و احمد حسینی، «حل پارادوکس علم به جوهر در کتاب تعلیقات ابن‌سینا»، *مجله‌ی فلسفه و کلام اسلامی*، ص ۲۶.

بسیاری از امور را از قلمرو ادراک بشر خارج می‌دانند. البته محور اصلی بحث، محدودیت در درک حقیقت اشیاء و به‌ویژه حقیقت بسایط است: «ابن‌سینا می‌گوید ادراک حقائق اشیاء در قدرت انسان نیست و تنها خواص و لوازم ظاهری اشیاء ادراک می‌شود نه فصول مقومه و اجناس و انواع آنها آن طور که هست. ما حقیقت جوهر را نمی‌دانیم ما تنها می‌دانیم که موجودی با خواص و آثار وجود دارد و نام آن را جوهر می‌گذاریم و در واقع حتی نمی‌دانیم که همه‌ی خواص آن چیست و جز آنچه می‌دانیم آیا خواص دیگری هم دارد؟»<sup>۱</sup>

#### ۱.۴. استدلال‌های ابن‌سینا برای اثبات محدود بودن معرفت بشری در شناخت ذات

##### اشیاء

ابن‌سینا می‌گوید آن چیزی که ما از اشیاء درک می‌کنیم فقط خواص، لوازم و اعراض اشیاء است و انسان راهی به درک حقیقت و ذات اشیاء ندارد. بحث ابن‌سینا در این قسمت بسیار پراکنده و نامنظم است اما از بین مطالب گوناگون او چند استدلال جهت اثبات مدعای محدودیت معرفت قابل استخراج است. برخی از این استدلال‌ها مدعای محدودیت معرفت را برای تمام اشیاء، برخی برای بسایط و برخی برای امور مرکب اثبات می‌کنند. این استدلال‌ها به شرح زیر است:

- استدلال تحلیلی جهت اثبات محدودیت درک حقیقت تمام اشیاء (اعم از بسیط و مرکب): مبدأ معرفت انسان حس بوده و هر ادراکی از حس آغاز می‌شود لذا از آن جا که حس فقط به ظاهر اشیاء دسترسی داشته و به حقیقت اشیاء راهی ندارد پس انسان قادر به درک ذات و حقیقت اشیاء نیست.<sup>۲</sup> سؤالی که در اینجا به ذهن می‌آید این است که نقش عقل در این میان چیست؟ ابن‌سینا در پاسخ می‌گوید عقل صرفاً آن چه از طریق حس بدست آمده را تجزیه و تحلیل کرده و خود ادراک مستقلی ندارد لذا در درک حقیقت اشیاء محکوم به حکم حس است و از حد ظاهر اشیاء فراتر نمی‌رود. کاری که عقل انجام می‌دهد این است که اشتراکات و تفاوت‌های ادراکات حسی را به دست آورده و از این طریق برخی از لوازم، افعال، خواص و تأثیرات اشیاء را درک می‌کند. عقل از طریق درک این لوازم و ویژگی‌ها،

۱. سجادی، سید جعفر، دیباجه بر حکمت متعالیه ملاصدرا، تهران، انتشارات طهوری. ۱۳۸۴ش، صص ۱۱۱ و ۱۱۲.

۲. نک: ملکی، محمد، «حقیقت ادراک و مراتب آن از دیدگاه شیخ اشراق»، فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی دانشگاه قم، سال دهم، شماره‌ی چهارم، ص ۳۶.

معرفت مجمل غیر یقینی‌ای از شیء به دست می‌آورد. از بین لوازم عقل معمولاً تعداد کمی را درک کرده و اگر هم تعداد بیشتری را درک کند هیچ‌گاه به همه‌ی لوازم شیء دست نمی‌یابد لذا عقل نیز فقط به ظاهر اشیاء دست یافته و فقط برخی از لوازم و خواص شیء را درک کرده و به حقیقت و ذات اشیاء راه ندارد.<sup>۱</sup>

- استدلال نقضی جهت اثبات محدودیت درک حقیقت تمام اشیاء (اعم از بسیط و مرکب): ابن‌سینا در ادامه‌ی استدلال اول استدلالی نقضی برای اثبات مدعای خود می‌آورد: اگر انسان قادر به درک حقیقت شیء بود در آن صورت از طریق درک حقیقت شیء می‌توانست تمام لوازم و ویژگی‌های آن را درک کند. اما هم‌چنان که در استدلال قبل آمد تالی باطل است لذا مقدم هم باطل بوده و انسان قادر به درک ذات و حقیقت اشیاء نیست.<sup>۲</sup>

- استدلال جهت اثبات محدودیت درک حقیقت و ذات امور بسیط: منظور ابن‌سینا از بسیط، بسیط ماهوی در مقابل مرکب ماهوی است. امری که دارای جنس و فصل نباشد دارای بساطت ماهوی است. ابن‌سینا درک حقیقت این امور را ممکن نمی‌داند. طرح این محدودیت معرفتی بی‌شک ناشی از پای‌بندی بوعلی به مبانی معرفت‌شناختی خود است. در نظام معرفت‌شناسی او تنها راه ممکن برای درک ماهیت و ذات اشیاء تعریف حدی است. حال از آن‌جا که بسایط فاقد جنس و فصل هستند لذا تعریف حدی از آن‌ها ناممکن بوده و به همین لحاظ درک ذات آن‌ها برای ما امکان‌پذیر نیست. البته ما بسایط را تعریف کرده و اجزایی برای آن ذکر می‌کنیم اما واقعیت این است که این تعریف و اجزای آن راهی برای درک ذات این امور برای ما نگشوده و بین ذات و تعریف آن‌ها تفاوت وجود دارد.<sup>۳</sup>

- استدلال جهت اثبات محدودیت درک حقیقت و ذات مرکبات: ابن‌سینا درک ذات و حقیقت اشیاء مرکب را نیز ناممکن می‌داند. ذات اشیاء مرکب هم‌چون امور بسیط صرفاً از طریق تعریف حدی که مشتمل بر جنس و فصل حقیقی اشیاء است قابل شناخت است اما واقعیت این است که دست‌یابی به حد چنین اشیایی نیز ناممکن است. مشکل در این‌جا از ناحیه‌ی فصل است چه این‌که دست‌یابی به فصول حقیقی اشیاء ممکن نیست. وقتی دست‌یابی به فصول حقیقی اشیاء ممکن نباشد در آن صورت دست‌یابی به اجزای حقیقت و

۱. رک: ابن‌سینا، *تعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، ص ۹۵.

۲. همان‌جا.

۳. رک: همان، ص ۳۶.

ذات ممکن نبوده و این بدان معناست که ذات امور مرکب قابل شناخت نیست: «ما فصل حقیقی اشیاء را نمی‌شناسیم، و به همین جهت در ماهیات اشیاء اختلاف است، زیرا هر کسی لازمه‌ای از ماهیت را درک می‌کند که غیر از لوازمی است که دیگران می‌شناسند پس به مقتضای آن لازم حکم می‌کند. و ما یک یا چند ویژگی شیء را شناخته و سپس به واسطه‌ی این خصوصیات سایر ویژگی‌های شیء را شناخته و یا به معرفت انیت شیء دست می‌یابیم: مثل نفس و مکان و ... که انیت آن‌ها را نه از طریق خود آن‌ها بلکه از طریق نسبت آن‌ها با اشیایی که می‌شناسیم یا از طریق عارض و لازم آن‌ها درک می‌کنیم»<sup>۱</sup>.

مطابق عبارت بالا فصل حقیقی اشیاء قابل درک نیست و به همین خاطر هم در باب ماهیت اشیاء اختلاف پیش می‌آید. این امر به این علت است که ما فقط به ویژگی‌ها و لوازم اشیاء دسترسی داریم. لوازم اشیاء متعدد بوده و هر یک از افراد می‌تواند به یک یا چند لازم توجه دست یافته و به مقتضای همان لازم حکم کند لذا اختلاف در باب ماهیات شکل می‌گیرد. بدین ترتیب همین اختلاف مردم در باب ماهیات نشان دهنده‌ی عدم امکان دستیابی به فصول حقیقی است. از سوی دیگر خود فصول اموری بسیط هستند و مطابق استدلال قبل درک امور بسیط از توان انسان خارج است و لذا حقیقت فصل هم به ادراک بشر در نمی‌آید. بدین ترتیب با ناممکن بودن دستیابی به فصل حقیقی اشیاء، درک حقیقت و ذات اشیاء مرکب نیز ممتنع خواهد بود: «راهی برای شناخت فصول منوع نیست و ما فقط لازمی از لوازم آن‌ها را درک می‌کنیم»<sup>۲</sup>.

مجموعه‌ی چهار استدلال ذکر شده به ما ثابت می‌کند که درک حقیقت و ذات اشیاء برای انسان ممتنع است. نکته‌ی قابل توجهی که در تمام این استدلال‌ها نهفته است پای‌بندی کامل ابن‌سینا به مبانی معرفت‌شناسی خود است. در حقیقت فلسفه‌ی مشاء الگوی مشخصی برای کسب معرفت ارائه می‌کند. ابن‌سینا منصفانه به نقاط ضعف این الگو اشاره کرده و نواقص آن از جمله نقص الگوی تعریف در دستیابی به تصور ذات اشیاء را بیان می‌کند. چنین امری به لحاظ بررسی تاریخ مباحث معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی اسلامی واجد اهمیت بسیار زیاد بوده و نشان‌گر دوری فیلسوفان مسلمان از دو سوی افراط و تفریط شکاکیت مطلق و جزم‌گرایی و پای‌بندی آن‌ها به نوعی شکاکیت نسبی واقع‌گرا می‌باشد.

۱. ابن‌سینا، *تعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، ص ۳۵.

۲. همان، ص ۱۶۴.

#### ۲.۴. نتایج پذیرش محدود بودن معرفت بشری در شناخت ذات اشیاء

او بعد از اثبات مدعای ناتوانی انسان در درک ذات و حقیقت اشیاء، برخی نتایج و نکات مرتبط با این مدعا را بیان می‌کند. نتیجه‌ی بدیهی و بسیار مهمی که شیخ از این بحث می‌گیرد خروج بسیاری از اشیاء از قلمرو ادراکی بشر است:

وقوف به حقایق اشیاء در توان بشر نیست و ما از اشیاء فقط خواص و لوازم و اعراض آن‌ها را می‌شناسیم. ما فصول مقوم اشیاء که دال بر حقیقت آن‌ها است را نمی‌شناسیم بلکه ما می‌دانیم که آن‌ها اموری هستند که دارای خواص و اعراضی می‌باشند. پس ما حقیقت اول، عقل، نفس، فلک، آتش، هوا، آب و زمین و هم‌چنین حقیقت اعراض را نمی‌شناسیم. و مثال آن این است که ما حقیقت جوهر را نمی‌شناسیم بلکه ما می‌دانیم که چیزی است که خصوصیت جوهریت یعنی موجود لا فی موضوع را دارا می‌باشد و البته این خصوصیت حقیقت و ذات آن نیست. ما حقیقت جسم را هم نمی‌شناسیم بلکه ما می‌دانیم که امری وجود دارد که دارای این خواص یعنی طول، عرض و ارتفاع است.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب ما حقیقت جواهر و اعراض را درک نمی‌کنیم، ما فقط می‌دانیم که شیء هست که دارای خصوصیت موجودیت لا فی موضوع است. هم‌چنین ما حقیقت جسم را نمی‌شناسیم، ما فقط می‌دانیم حقیقتی هست که دارای یک سری خصوصیات از جمله طول و عرض و عمق است. ما حقیقت حیوان را نمی‌شناسیم ما فقط می‌دانیم که سببی هست که دارای خصوصیت ادراک و حرکت است. به همین ترتیب ما حقیقت خدا، عقل، نفس، فلک، آتش، هوا، آب، زمین را درک نکرده و فقط به خصوصیات و لوازم آن‌ها دسترسی داریم. این بیان ابن‌سینا به معنای طرح حدود جدی برای معرفت بشری است.

وقتی دست‌یابی به حقیقت اشیاء ممکن نباشد آن‌گاه این سؤال پیش می‌آید که پس چگونه می‌توانیم اشیاء را بشناسیم؟ ابن‌سینا می‌گوید راه حل در عبور از یک لازم و ویژگی به لازم و ویژگی دیگر و کشف لوازم و خواص جدید از طریق لوازم و خصوصیات شناخته شده‌ی قبلی است. ما حتی انیت و وجود اشیاء را نیز از طریق ذات و حقیقت آن‌ها درک نمی‌کنیم بلکه انیت اشیاء را از طریق عوارض و لوازم آن‌ها و یا از طریق نسبت و رابطه‌ی

۱. ابن‌سینا، تعلیقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، ص ۳۵.

آن‌ها با سایر اشیاء می‌شناسیم. هرچه لوازم و خصوصیات بیشتری از اشیاء را بشناسیم شناخت بهتری نسبت به آن‌ها کسب کرده و در نتیجه از اختلاف در باب ماهیت اشیاء خواهیم کاست. به‌طور مثال در مورد نفس ما جسم متحرکی می‌بینیم آن‌گاه از طریق آن برای این جسم محرکی را اثبات می‌کنیم بعد می‌بینیم که محرک آن، با محرک سایر اجسام متفاوت است سپس ویژگی‌های دیگر را یکی پس از دیگری بدست آورده و به این ترتیب انیت نفس را اثبات می‌کنیم.

#### ۳.۴. ناممکن بودن شناخت جنس و فصل

نکته‌ی دیگری که در پایان ضرورت دارد به آن اشاره کنیم اهمیت نقد ابن‌سینا نسبت به درک جنس و فصل به عنوان اجزای ذاتی اشیاء است. ابن‌سینا در جایگاه‌های مختلف درک جنس و فصل را ناممکن یا حداقل بسیار سخت می‌داند. او آن‌چه به‌عنوان جنس و فصل در تعریف ذکر می‌شود را به لوازم و خصوصیات اشیاء باز گردانده و عملاً دستیابی به جنس و فصل حقیقی را ناممکن می‌شمارد. او می‌گوید در حقیقت ما به لوازم مشترک اشیاء جنس گفته و لوازم مختص اشیاء را فصل، عرض یا لازم می‌نامیم. بنابراین آن‌چه جنس و فصل گفته می‌شود در حقیقت لوازم است نه مقومات. این لوازم صرفاً دال بر حقیقت جنس و فصل بوده و جنس و فصل حقیقی نیستند. به‌طور مثال ناطق، فصل حقیقی انسان نیست بلکه امری است که دلالت بر فصل مقوم انسان دارد. با این توضیح مشخص می‌شود که آن‌چه ما به عنوان حد اشیاء معرفی می‌کنیم در حقیقت رسم آن‌ها بوده و دستیابی به ذات و حقیقت اشیاء ممکن نیست. شیخ برای توضیح بیشتر به نکته‌ای اشاره می‌کند که در حقیقت به معنای کشیدن یک دیوار بلند بین ذهن و عین و طرح یک محدودیت اساسی در معرفت بشری است:

جنس و فصل لوازم معانی‌ای هستند که از آن‌ها این لوازم استخراج شده‌اند و آن‌ها مقوم معنی علمی از جهت مفهوم هستند. و این بدان جهت است که معانی عام مثل حیوان در عالم خارج موجود نبوده و وجود آن‌ها در ذهن است. پس جنس و فصل مقوم وجود علمی اشیاء در ذهن هستند و لوازمی که در کتب ذکر شده لوازم بر حسب مفهوم و نه بر حسب وجود می‌باشند.

پس حس و حرکت و اراده لوازم نفس بوده و در عین حال مقوم حیوان می‌باشند زیرا که حیوان جز در ذهن وجودی ندارد.<sup>۱</sup>

شیخ در کتب دیگر خود نیز گاه به امتناع یا لاقل دشواری دست‌یابی به ذات و حقیقت اشیاء و اجزای ذاتی آن‌ها اشاره می‌کند. نمونه‌ی بارز اشاره‌ی شیخ به این مطلب در *رساله الحدود* آمده است. ملاصدرا در تعلیقه‌ی خود بر *حکمة الاشراف* عبارت ابن‌سینا در کتاب *رساله الحدود* را ذکر می‌کند. عبارت ابن‌سینا چنین است: «پس این اسباب و آنچه که جاری مجرای آن است ما را ناامید می‌سازد از این‌که بتوانیم به حدود حقیقی دست یابیم جز در موارد بسیار استثنایی». <sup>۲</sup> شیخ در اینجا هم چون *تعلیقات فصول حقیقی* را با توجه به بساطت آن‌ها مجهول دانسته و فقط دسترسی به لوازم و آثار آن‌ها را ممکن دانسته است. ابن‌سینا هم چنین در کتاب *نجات* دست‌یابی به فصل را دشوار دانسته و اکثر فصول ذکر شده را در حقیقت فصل نمی‌داند. <sup>۳</sup> شیخ با این عبارات عملاً راه دست‌یابی به حقیقت و ذات اشیاء را می‌بندد به گونه‌ای که در مجموع می‌توان گفت که شیخ محدودیتی بسیار جدی برای معرفت بشری قائل بوده و ذات و حقیقت اشیاء را خارج از قلمرو ادراکی بشر می‌داند.

##### ۵. محدودیت انسان در شناخت خدا

شیخ در *تعلیقات* در ادامه‌ی بحث خود از ناتوانی انسان در درک بسایط خدا را بسیط‌ترین موجود دانسته و درک حقیقت خدا را از قلمرو ادراکی بشر خارج می‌داند. او وجوب وجود را از لوازم حقیقت پنهان حضرت حق دانسته و آن را ذات و هویت خدا نمی‌داند. او می‌گوید ما از طریق وجوب وجود سایر لوازم و صفات خدا را درک می‌کنیم. او سپس وجود را نیز حقیقت واجب ندانسته و آن را صرفاً یکی از لوازم خدا دانسته است. او خدا را حقیقت و معنایی می‌داند که ذات و حقیقت آن غیر قابل شناخت است هر چند که می‌توان از او با عنوان تاکد وجود و وجوب وجود تعبیر کرد: «عقول بشری قادر به شناخت کنه و حقیقت اول نیستند. اول دارای حقیقتی است که اسمی نزد ما ندارد و وجوب وجود شرح‌الاسم این

۱. ابن‌سینا، *تعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، ص ۱۶۳.

۲. شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراف به انضمام تعلیقات صدر المتالهین*، تحقیق سید محمد موسوی،

با مقدمه‌ی سید حسین نصر، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۸ ش، ص ۸۵.

۳. رک: به ابن‌سینا، *النجات من العرق فی بحر الضلالت*، با ویرایش و دیباچه‌ی محمد تقی دانش پژوه، ص ۱۲.



حقیقت یا لازمی از لوازم آن است. البته این لازم اخص لوازم آن و اولین لازمی آن است زیرا این لازم بدون واسطه‌ی لازم دیگری برای آن مطرح است.<sup>۱</sup> شیخ در تفسیر سوره‌ی توحید مطلب بالا را به زبان دیگری نقل می‌کند. در اینجا او هویت مطلقه‌ی حضرت حق را به دلیل عظمت و جلال آن غیر قابل تعبیر دانسته و بهترین تعبیر از او را «هو هو» دانسته است. او راه شناسایی این «هو مطلق» را فقط از طریق لوازم آن ممکن دانسته و دست‌یابی به حقیقت آن را به کلی مسدود می‌داند.<sup>۲</sup> شیخ‌الرئیس در رساله‌ی حقیقت و کیفیت سلسله‌ی موجودات در تأیید این مطلب حدیث مشهور: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» را بیان کرده و شناخت خدا را فقط از طریق آثاری که از او صادر می‌شود ممکن می‌داند. او در این رساله حضرت حق را از قلمرو مدرکات سه‌گانه‌ی نفس (مدرکات حسی، خیالی و عقلی) استثنا کرده و نهایت ادراک حق را اذعان به وجود او می‌داند:

پس هیچ شک نماند که موجد این موجودات هست، و اینست نهایت ادراک اول حق تعالی الله [و تقدس]. [و] پس «بدانکه» هیچ نبی مرسل و ملک مقرب را از این قدر تجاوز «مشاهد نه بود» و حقیقت ذات حق، مدرک وی [نه] شود، (چه) پس «آنکه» محاط وی گردد و رتبه محیط فوق محاط (بوده) باشد تعالی [الله] و تقدس.<sup>۳</sup>

## ۶. محدودیت انسان در شناخت معاد

یکی از محدودیت‌هایی که ابن‌سینا به صراحت برای معرفت بشر قائل است و بر آن تأکیدی وافر دارد محدودیت در شناخت معاد است. ابن‌سینا در مواجهه با معاد جسمانی پذیرش و شناخت آن را از طریق شریعت و تصدیق خبر نبوت ممکن می‌داند. آن‌چنان‌که خواهیم دید برخلاف نگاه اولیه که ممکن است گفته شود طرح این محدودیت به معنای طرح حدود مطلق برای معرفت بشری است نگاهی دقیق به دیدگاه ابن‌سینا در باب معرفت بشری و دیدگاه او در باب شریعت روشن خواهد ساخت که طرح این محدودیت عملاً طرح حدود برای انواع معرفت محسوب شده و جزء حدود مطلق معرفت بشری نمی‌باشد. اما در باب معاد

۱. ابن‌سینا، *تعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، ص ۲۲۴.

۲. رک: به ابن‌سینا، *پنج رساله*، با مقدمه و حواشی و تصحیح احسان یار شاطر، ص ۳۸.

۳. همان، صص ۵ و ۶.

روحانی هرچند ابن‌سینا تحلیل آن با عقل را ممکن می‌داند اما درک لذت و الم و حالات این معاد را تا زمانی که انسان در این عالم است از توان ادراکی انسان خارج می‌داند. این بیان ابن‌سینا می‌تواند طرح نوعی حدود مطلق برای معرفت بشری باشد. در مجموع می‌توان یکی از صریح‌ترین بیانات ابن‌سینا در بیان محدود بودن معرفت بشری را عبارات او در باب معاد دانست و لذا سخن گفتن از آن در بحث حدود معرفت از اهمیت به‌سزایی برخوردار است.

#### ۱.۶. محدودیت انسان در شناخت معاد جسمانی

یکی از مرزهای جدی معرفت از منظر ابن‌سینا، معاد جسمانی است. او در جایگاه‌های گوناگون بر وجود این محدودیت معرفتی تأکید می‌ورزد. از جمله شیخ در *الهیات شفا* به صراحت به محدودیت انسان در شناخت معاد جسمانی اشاره می‌کند:

واجب است که دانسته شود که یکی از انواع معاد یعنی معاد جسمانی آن چیزی است که از شریعت نقل شده و جز از طریق شریعت و تصدیق خبر نبوت راهی برای اثبات آن نیست. و خیرات بدن و شرور آن معلوم بوده و نیازی به یادگیری ندارد. شریعت حق نیز که نبی و سید و مولای ما محمد صل الله علیه و آله و سلم آن را آورده سعادت و شقاوتی که برای بدن است را به صورت میسوط بیان کرده است.<sup>۱</sup>

او در کتاب *نجات* نیز با عباراتی مشابه این محدودیت را مطرح می‌کند.<sup>۲</sup> طبق این عبارات درک معاد جسمانی امکان‌پذیر نبوده و تصدیق آن فقط از طریق شریعت و پذیرش قول پیامبر اکرم ممکن است. در نگاه اولیه ممکن است گمان شود که مقصود ابن‌سینا از این بیانات قرار دادن معاد جسمانی جزء محدودیت‌های مطلق معرفت بشری است اما حقیقت این است که نگاه دقیق به مجموعه سخنان ابن‌سینا در باب معرفت بشری این نکته را برای ما آشکار خواهد ساخت که شیخ‌الرئیس در بحث از معاد جسمانی معتقد به محدودیت برخی انواع معرفت در شناخت معاد جسمانی است. بر این اساس ابن‌سینا معرفت حسی، خیالی و عقلی را ناتوان از درک معاد جسمانی دانسته اما سایر انواع معرفت بشری را برای درک معاد جسمانی توانمند محسوب تلقی کرده است.

۱. ابن‌سینا، *الاهیات من کتاب الشفاء*، صص ۴۶۱ و ۴۶۲.

۲. رک: ابن‌سینا، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، با ویرایش و دیباچه‌ی محمد تقی دانش‌پژوه، صص ۶۸۲.

این امر از آن رو آشکار می‌شود که شیخ در برخی تألیفاتش به وجه بشری شریعت و فهم انسان از شریعت الهی توجه کرده و آن را به‌عنوان یکی از اقسام معرفت بشری بیان می‌کند. او در *منطق المشرقیین* و *دانش‌نامه‌ی علایی شریعت* و علم النبی را جزء اقسام حکمت عملی دانسته و آن را از جمله‌ی معارف بشری محسوب می‌دارد.<sup>۱</sup> معنای چنین دیدگاهی این است که برخی انواع معرفت بشری و به‌طور خاص معرفت عقلی ناتوان از درک معاد جسمانی بوده اما نوع دیگر آن یعنی شریعت که جز اقسام حکمت عملی است قادر به درک معاد می‌باشد. این تفسیر بیانگر طرح حدود برای برخی از انواع معرفت بشری است.

#### ۲.۶. پای‌بند بودن ابن سینا به مبانی معرفت‌شناختی خود در طرح این محدودیت

نکته‌ی دیگری که باید به آن پرداخت این است که آیا طرح این محدودیت معرفتی ناشی از پای‌بندی شیخ به مبانی معرفت‌شناختی خود است یا این‌که این طرح محدودیت صرفاً ناشی از عجز ساده‌ی شیخ از تحلیل معاد جسمانی است. برخی از اندیشمندان این بیانات ابن سینا را نتیجه‌ی عجز او از تحلیل معاد جسمانی دانسته‌اند. نمونه‌ی بارز این دیدگاه را در بیانات ملاصدرا می‌توان یافت. ملاصدرا در کتب گوناگون خود از جمله *شواهد، مظاهر، رساله‌ی سه اصل، رساله‌ی زاد المسافر، تفسیر سوره‌ی واقعه* و ... بیان شیخ در باب معاد جسمانی را ناشی از عجز و ناتوانی او می‌داند.<sup>۲</sup> ملاصدرا می‌گوید: «بسیاری از حکما هم‌چون شیخ و کسانی که در سطح او هستند علم مبادی را استحکام بخشیده اما ذهنشان در کیفیت معاد

۱. رک: ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الهیات دانش‌نامه‌ی علایی*، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین. همدان، دانشگاه بوعلی سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش، ص ۲ و ابن سینا، حسین بن عبدالله، *منطق المشرقیین و القصیده‌ المزدوجة فی المنطق*. قم، منشورات مکتبه‌ آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ هـ صص ۶ و ۷.

۲. رک: شیرازی، صدرالدین محمد، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تحقیق و مقدمه مصطفی محقق داماد، به اشراف محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۵۰؛ شیرازی، صدرالدین محمد، *المظاهر الالهیه*، حقیقه و قدم له و علق علیه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، بی تا، ص ۵۹؛ شیرازی، صدرالدین محمد، *تفسیر سوره‌ی واقعه یا نماد تجسم اعمال*، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۳۲؛ شیرازی، صدرالدین محمد، *رساله‌ی زاد المسافر*، به تصحیح و مقدمه‌ی کاظم مدیر شانه‌چی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۱ ش، ص ۱۳۷؛ شیرازی، صدرالدین محمد، *رساله‌ی سه اصل به انضمام منتخب مثنوی و رباعیات*، به تصحیح سید حسین نصر، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۴۰ ش، صص ۶۹ و ۷۰.

درمانده شده است تا آن‌جا که خودشان را به تقلید در این مسأله‌ی مهم راضی ساخته‌اند.<sup>۱</sup> واقعیت این است که بررسی عبارات شیخ‌الرئیس خلاف دیدگاه ملاصدرا را اثبات می‌کند. در حقیقت شیخ کاملاً به مبانی معرفت‌شناسی خود متعهد بوده و این تعهد او را به این سو کشانده است که درک معاد جسمانی از قلمرو معرفت بشری خارج است. شیخ تصویر مشخصی از معرفت بشر ارائه کرده و با توجه به این تصویر می‌گوید نظام و ساختار معرفتی بشر قادر به درک و تحلیل مسأله‌ی معاد جسمانی نیست. چنین دیدگاهی صرفاً یک عجز ساده‌ی معرفتی نیست بلکه بیان محدودیت معرفت با پابندی به توانایی‌ها و محدودیت‌های یک نظام معرفت‌شناسی است.

### ۳.۶. محدودیت انسان در شناخت معاد روحانی

جالب این‌که شیخ‌الرئیس غیر از معاد جسمانی در باب معاد روحانی نیز به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا درک معاد روحانی نیز از قلمرو ادراکی بشر خارج است. او در *شفاء و نجات* پس از بحث از معاد جسمانی، انسان را از تصور معاد روحانی عاجز می‌داند: «و یکی از انواع معاد آن چیزی است که به وسیله‌ی عقل و قیاس برهانی شناخته می‌شود و نبوت هم آن را تصدیق کرده است. و آن سعادت و شقاوتی است که برای نفوس بر اساس مقیاس‌های گوناگون ثابت است اگرچه اوهام ما به دلایلی که توضیح خواهیم داد اکنون از تصور آن عاجز است.»<sup>۲</sup> تحلیل این عبارت اندکی دشوار است برای این‌که او از یک سو در ابتدای متن درک معاد جسمانی را از طریق عقل و قیاس برهانی امکان‌پذیر دانسته و از سوی دیگر در انتهای متن اوهام را از تصور سعادت و شقاوت روحانی عاجز می‌داند. وجهی که برای این ناسازگاری مطابق با دیگر عبارات شیخ در باب معاد می‌توان ذکر کرد این است که توضیح و اثبات معاد روحانی از طریق عقل امکان‌پذیر است اما چنین بیانی صرفاً توضیح تصویری از این معاد بوده و انسان تا زمانی که در این عالم زندگی می‌کند قادر به درک لذت و الم روحانی و به تبعیت از آن سعادت و شقاوت روحانی نیست. این سخن به معنای محدودیت انسان در درک و تصور معاد روحانی و سعادت و شقاوت مربوط به آن است. در پایان با قطعیت

۱. ملاصدرا، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تحقیق و مقدمه مصطفی محقق داماد، ص ۳۵۰.

۲. ابن‌سینا، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، با ویرایش و دیباچه‌ی محمد تقی دانش‌پژوه، ص ۶۸۲.

می‌توان گفت که شیخ حدافل شناخت برخی از جنبه‌های معاد را از محدوده‌ی ادراکی بشر خارج می‌داند. این به معنای طرح محدودیت جدی در معرفت بشری است.

#### ۷. محدودیت معرفتی ناشی از زندگی دنیوی و همراهی با ماده

ابن‌سینا گاه برخی محدودیت‌های معرفت را به زندگی انسان در این عالم و همراهی نفس با ماده و هیولی مرتبط می‌کند. او در داستان *حی بن یقظان* به طور نمادین به بحث از معرفت بشری و قوای ادراکی او پرداخته و محدودیت معرفت بشری را ناشی از همراهی با قوای ادراکی مادی و جسمانی می‌داند. در این داستان او از مواجهه با پیری دانا سخن می‌گوید. این پیر نماد عقل فعال دانای کل است. رسیدن به مرتبه‌ی عقل فعال و اتحاد با آن فقط بعد از جدایی انسان از قوای جسمانی که در این‌جا با عنوان «یاران» ذکر شده‌اند امکان‌پذیر است. چنین امری فقط بعد از مرگ اتفاق می‌افتد لذا تا زمانی که نفس انسان در این دنیا همراه با بدن زندگی می‌کند قادر به رسیدن به علم عقل فعال نبوده و علم او دارای محدودیت‌هایی است. عبارت نمادین شیخ چنین است:

آن پیر گفت که تو و آن که به تو ماند این چنین سیاحت کردن که من کنم  
نتوانید کردن، که شما را از چنین سیاحت کردن بازداشته‌اند، و آن راه بر  
شما بسته مگر که نیک بختیت یاری کند به جدا شدن از این یاران. و  
اکنون وقت آن جدا شدن نیست که وی را وقتی است معلوم که تو پیش از  
آن وقت جدا نتوانی شدن. پس اکنون بپسند به سیاحت کردنی آمیخته با  
آرام و نشستن که گاهی سیاحت کنی و گاهی با این یاران آمیزش کنی.<sup>۱</sup>

شیخ به صراحت پیر را دانای کل معرفی کرده و به نقل از او می‌گوید: «و من همه‌ی علم‌ها را از او آموخته‌ام و کلید همه‌ی علم‌ها وی به من داده است، وراء کنارهای جهان آن راه‌ها که رفتنی است مرا وی نموده است، تا از گردیدن من به گرد جهان چنان است که همه‌ی جهان گویی که پیش من نهاده است.»<sup>۲</sup> وقتی این دو عبارت را کنار هم قرار می‌دهیم آن‌گاه تفسیر بالا کاملاً هویدا می‌شود. این دو عبارت نشانگر مطلق بودن علم عقل فعال و

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *قصه‌ی حی بن یقظان*، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، به تصحیح

هانری کربن، تهران، بی‌نا، ۱۳۳۱ش، ص ۲۵.

۲. ابن‌سینا، *قصه‌ی حی بن یقظان*، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، ص ۶۰.

محدود بودن علم بشر است. این محدودیت ناشی از همراهی نفس با قوای مادی بوده و تا زمانی که نفس با بدن در این عالم زندگی می‌کند از او تفکیک نمی‌شود.

شیخ در کتب دیگر نیز محدودیت عقل را ناشی از همراهی با ماده و بدن می‌داند. هم‌چنان که گفته شد شیخ ملاک معقولیت و معلومیت را مجرد بودن از ماده می‌داند لذا اگر شی‌ای مجرد باشد ذاتاً معقول است اما اگر با ماده همراه باشد باید آن را از ماده تجرید کرد. چنین دیدگاهی با یک مشکل بسیار جدی روبه‌روست. مشکل در این‌جاست که اگر مجردات ذاتاً مجرد و معقول هستند پس چرا گاه ما از درک آنها عاجز هستیم. این مشکل تا بدانجاست که حتی برخی از محققان وقوع آن در فلسفه‌ی ابن‌سینا را به معنای وقوع مشکل امکان مابعد الطبیعه در فلسفه‌ی او دانسته‌اند.<sup>۱</sup> شیخ تلاش می‌کند تا با طرح محدودیت معرفتی ناشی از همراهی با ماده مشکل را حل کند. او مشکل را به نقص عقل برگردانده و نقص عقل را هم به همراهی با بدن و قوای مادی تفسیر می‌کند: «و ناتوانی عقل از تصور اشیایی که در نهایت معقولیت هستند و تجرید این امور از ماده ناشی از امری در ذات آن اشیاء و در ذات عقل نیست بلکه بدان جهت است که نفس در بدن به بدن مشغول است. پس در بسیاری از امور به بدن محتاج است و همین بدن او را از با فضیلت‌ترین کمالات او دور می‌سازد».<sup>۲</sup>

ابن‌سینا به این ترتیب برای حل مشکل ناتوانی انسان در درک مجردات محدودیتی برای درک این امور قائل می‌شود. او محدودیت معرفتی را با توجه به همراهی انسان با ماده و بدن توجیه می‌کند. او برای توضیح بیشتر در این‌جا خورشید را مثال می‌زند. او می‌گوید ندیدن خورشید ناشی از خورشید نیست، خورشید خفا و تاریکی ندارد، آن‌چه باعث می‌شود که ما خورشید را نبینیم نقص بدن ماست. در حقیقت همراهی نفس با بدن موجب ضعف آن شده و این ضعف موجب ناتوانی نفس از درک مجردات گردیده است. اگر این همراهی نفس با بدن که به منزله‌ی حجاب است بر طرف شود در آن صورت ضعف نفس از بین رفته و نفس قادر به درک این وجودات عالی خواهد شد.

۱. نک: یثربی، یثربی، سید یحیی، حکمت اشراق سهروردی (گزارش حکمت اشراق، با تطبیق و نقد همراه با متن حکمة الاشراق)، ص ۶۵.

۲. ابن‌سینا، الشفاء، جلد ۳ طبیعیات (کتاب نفس)، راجعة و قدم له ابراهیم مدکور، جلد ۳، ص ۲۱۰.

### نتیجه

با توجه به مطالب ذکر شده این حقیقت اثبات می‌گردد که شیخ‌الرئیس معرفت بشری را محدود دانسته و به شدت با ادعای مطلق‌انگاری و نامحدودبودن معرفت بشری به مخالفت می‌پردازد. او در عین اینکه معرفت را ممکن می‌داند در عین حال حدود و مرزهایی نیز برای آن قائل است. بدین ترتیب او با پذیرش این دیدگاه هم در برابر شکاکیت مطلق و هم در برابر جزم‌گرایی موضع‌گیری کرده و عملاً به نوعی شکاکیت نسبی واقع‌گرا پای‌بند می‌گردد. او مرزها و حدود گوناگونی برای معرفت در نظر می‌گیرد. مهم‌ترین محدودیتی که او برای معرفت در نظر می‌گیرد محدودیت در درک ذات و حقیقت اشیاء است. او ذات و حقیقت اشیاء را از قلمرو ادراکی انسان خارج می‌بیند. طرح این محدودیت تأثیر به‌سزایی بر اندیشه‌ی فیلسوفان مسلمان در طول تاریخ گذاشته است. از جمله محدودیت‌های دیگری که او برای معرفت در نظر می‌گیرد محدودیت انسان در درک خدا است. او ذات و حقیقت حضرت حق را غیر قابل شناخت دانسته و اموری مثل وجوب وجود و تأکد وجود را به عنوان لوازم این حقیقت مخفی معرفی می‌کند. او هم‌چنین انسان را از درک معاد جسمانی ناتوان دانسته و راه تصدیق آن را صرفاً به واسطه‌ی پذیرش وحی و سخن پیامبر می‌داند. او حتی درک معاد روحانی را نیز دشوار و حتی برخی از وجوه آن را ناممکن می‌داند. در دیدگاه ابن‌سینا بسیاری از محدودیت‌های معرفتی بشر ناشی از همراهی او با ماده و هیولی است. او همراهی نفس با جسم و ماده را مانع از رسیدن او به کمالات حقیقی خود دانسته و آن را عامل اصلی ناتوانی انسان از درک بسیاری از امور می‌داند.

در مجموع او معرفت بشری را محدود دانسته و مرزهای گوناگونی برای آن در نظر می‌گیرد. شناخت این محدودیت‌ها از دیدگاه ابن‌سینا تأثیر به‌سزایی در شناخت دیدگاه او نسبت به معرفت بشری ایفا کرده و فلسفه‌ی او را به نحو بهتری برای ما شناسا خواهد کرد.

## منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (ابوعلی، شیخ الرئيس)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۷۶ ش.
۲. همو، *الشفاء، جلد ۱ منطق*، راجعه و قدم له: ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ هـ.
۳. همو، *الشفاء، جلد ۳ طبیعیات (کتاب نفس)*، راجعه و قدم له: ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ هـ.
۴. همو، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، دانشگاه تهران، با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، دانشگاه تهران، تهران، انتشارات موسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ش.
۵. همو، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، با ویرایش و دیباچه‌ی محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۶. همو، *الهیات دانش‌نامه‌ی علایی*، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۷. همو، *پنج رساله*، با مقدمه و حواشی و تصحیح احسان یار شاطر، همدان، دانشگاه بو علی سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۸. همو، *تعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ ش.
۹. همو، *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله‌ی موجودات و تسلسل اسباب و مسببات*، با مقدمه و حواشی و تصحیح، دکتر موسی عمید، همدان، دانشگاه بو علی سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۰. همو، *رساله‌ی نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بو علی سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. همو، *رسائل ابن‌سینا*، ترجمه‌ی ضیاء الدین دری، تهران، انتشارات مرکزی، ۱۳۶۰ ش.
۱۲. همو، *عیون الحکمه*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ش.
۱۳. همو، *قصه‌ی حی بن یقظان*، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، به تصحیح هانری کربن، تهران، بی نا، ۱۳۳۱ ش.
۱۴. همو، *منطق المشرقیین و القصیده المزدوجه فی المنطق*، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ هـ.



۱۵. اکبریان، رضا و احمد حسینی، «حل پارادوکس علم به جوهر در کتاب تعلیقات ابن سینا»، *مجله‌ی فلسفه و کلام اسلامی*، سال ۴۳ و ۴، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، ص ۲۵ تا ۳۸.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم: شرح حکمة متعالیة (صدرالدین شیرازی)*، بخش پنجم از *جلد اول*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. دیباجی، سید محمد علی، «نوآوری‌های ابن سینا در علم النفس»، *فصلنامه‌ی علمی- پژوهشی دانشگاه قم*، سال هشتم، ش ۱، پاییز ۱۳۸۵، ص ۵۳ تا ۸۹.
۱۸. سجادی، سید جعفر، *دیباچه بر حکمت متعالیه ملاصدرا*، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸۴ ش.
۱۹. شمس، منصور، *آشنایی با معرفت شناسی*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴ ش.
۲۰. شیرازی، صدرالدین محمد، *(ملاصدرا)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تحقیق و مقدمه مصطفی محقق داماد، به اشراف محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۲۱. همو، *المظاهر الالهیة*، حقیقه و قدم له و علق علیه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، بی تا.
۲۲. همو، *تفسیر سوره‌ی واقعه یا نماد تجسم اعمال*، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۳ ش.
۲۳. همو، *رساله‌ی زاد المسافر*، به تصحیح و مقدمه کاظم مدیر شانه‌چی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۱ ش.
۲۴. همو، *رساله‌ی سه اصل به انضمام منتخب مثنوی و رباعیات*، به تصحیح سید حسین نصر، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۴۰ ش.
۲۵. شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق به انضمام تعلیقات صدر المتالیهین*، تحقیق سید محمد موسوی، با مقدمه سید حسین نصر، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۸ ش.
۲۶. کارادوو، برنار، *ابن سینا*، نقله الی العربیة عادل زعبتر، راجعة و فصل فهارسه و ابوابه و قدم له محمد عبد الغنی حسن، همدان، دانشگاه بو علی سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۲۷. مجتهدی، کریم، *فلسفه‌ی نقادی کانت*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸ ش.
۲۸. ملک‌شاهی، حسن، *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا (جلد اول: طبیعیات، الهیات، عرفان و تصوف)*، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۵ ش.
۲۹. ملکی، محمد، «حقیقت ادراک و مراتب آن از دیدگاه شیخ اشراق»، *فصلنامه‌ی علمی- پژوهشی دانشگاه قم*، سال دهم، ش ۴، تابستان ۱۳۸۸، صص ۲۷ تا ۵۲.

۳۰. ناجی اصفهانی، حامد، «گذری بر معرفت‌شناسی حکمت متعالیه»، فصلنامه‌ی اندیشه‌ی دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۳۰، بهار ۱۳۸۸، صص ۱۲۵ تا ۱۳۶.
۳۱. یاسپرس، کارل، کانت، برگردان میر عبدالحسین نقیب‌زاده، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۷۲ش.
۳۲. یثربی، سید یحیی، حکمت اشراق سهروردی (گزارش حکمت اشراق، با تطبیق و نقد همراه با متن حکمة الاشراق)، قم، موسسه‌ی بوستان کتاب، ۱۳۸۵ش.
۳۳. همو، فلسفه‌ی مشاء: با گزیده‌ی جامعی از متون، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۳ش.
34. Hamlin, D.W., Epistemology, Hisory of, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol.3&4, New York and London, Macmilan publishing, 1976.