

معرفت از نظر عین القضاة همدانی

اثر: دکتر علیرضا حاجیان‌نژاد

استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

(از ص ۴۱ تا ۶۰)

چکیده:

راههای حس، تجربه و عقل در شناخت، قبل از افلاطون در فلسفه یونان مطرح شده بود. افلاطون راههای وصول به شناخت را حس، گمان، استدلال، تعقل و ارسطو صرفاً عقل می‌دانست. مسلمانان با فلسفه یونان بیشتر از طریق مدارس رُها، نصیبین، حرّان، جندی شاپور و... توسط مترجمان سریانی با نوعی قبض آشنا شدند. ورود فلسفه به جهان اسلام موافقت و مخالفت و انتقادهایی را برانگیخت. در میان منتقدین، عرفا و در میان عرفا، عین‌القضاة که از زمره نوابغ عرفاست با توجه به تربیت مدرسی توانست حصول معرفت را از طریق ذوق و بصیرت که پیش از او اجمالاً مطرح شده بود تبیین و تفسیر کند. قاضی علاوه بر تعیین حدّ و مرز برای شناخت حسی و عقلی به شناخت از طریق ذوق و بصیرت یا «طور و راء عقل» اعتقاد داشت او برای حس و تجربه و عقل در شناخت ساحت و خصایصی و برای بصیرت یا ذوق و معرفت ویژگیهایی برشمرده و تفاوت و تشابه آنها را با یکدیگر و با وحی یا علم لدنی و جایگاه هر یک از آنها را در شناخت و آفات هر یک از آنها را بیان نموده است.

واژه‌های کلیدی: شناخت‌شناسی، عقل، علم، طور و راء عقل، بصیرت،

معرفت.

مقدمه :

تا فضل و عقل بینی بی معرفت نشینی

یک نکته‌ات بگویم خود را مبین که رستی

(حافظ، ۱۳۶۷، ص ۳۰۲)

ابوالمعالی عبدالله بن محمد ملقب به عین القضاة در سال ۴۹۲ در همدان به دنیا آمد و تقریباً تمام عمر خود را در آنجا گذراند. او یکی از شخصیت‌های استثنایی و از جمله نوابغ و مشاهیر عرفان و تصوف در تاریخ تفکر ایرانی - اسلامی است که حاکمان و برخی فقها و قشریون و عوام الناس به خاطر کوتاه فکری و تعصب، عقاید و افکار متعالی او را بر نمی‌تافتند. بدخواهان و کوتاه‌اندیشان تهمت کفر و الحاد بر او بستند و دست تقدیر نیز آنان را یاری و همراهی کرد تا اینکه آن نابغه بزرگ در اوج شکوفایی طعمه افترای کج اندیشان و بدکاران شد و در غروب روز سه‌شنبه ششم جمادی الاخر سال ۵۲۵ ه.ق به دار آویخته شد.

عین القضاة با آنکه درسی و سه سالگی به شهادت رسید از مشایخ صوفیان زمان خود به حساب می‌آمد، شاگردان و مریدان بسیار داشت که به او ارادت می‌ورزیدند. همچنین متفکر و نویسنده‌ای با اندیشه‌های متعالی بود مسلط به عربی و فارسی که آثار تألیفی او به زبان فارسی بیشتر از تألیفات او به زبان عربی است. برخی محققان آثار فارسی او را از حیث احتوای مطالب عرفانی گنوسیستی به خاطر اینکه کمتر می‌توانست مورد مطالعه و مذاقه حکمرانان سنت‌گرای عرب مآب قرار بگیرد عمیق‌تر دانسته‌اند در حالی که در نوشته‌های عربی سنتی‌تر می‌نماید. (جورج مرسیون و دیگران، آثار صوفیه در قرون وسطی، ۱۳۷۲، ص ۲۱۷؛ منزوی علینقی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۲۰)

از ویژگی‌های ممتاز نوشته‌های او صراحت لهجه در بیان عقاید و دریافتهای قلبی خود و طرح بی‌محابای مطالب و مسایل کلامی و عرفانی است. همین موضوع بیشتر به اصطلاح، غیرت دینی یا حسادت مخالفان را بر می‌انگیخت و باعث نارضایتیشان

می شد.

قاضی در بین نویسندگان و متفکران صوفیه از کسانی است که علاوه بر طریقی طریق سلوک و کسب تجارب عرفانی و درک و چشیدن حالات و عوالم و مراحل عارفانه به تأمل در جنبه‌های نظری تصوّف نیز پرداخته است. بر خلاف برخی از بزرگان اسلاف خود که پس از روی آوردن به تصوّف و سلوک در جاده عرفان و گشاده شدن درهای راز و پی بردن به عوالم نهان دفتر و کتاب را شسته به یک سوی می نهادند، یا حتی آن را دفن می کردند و بر آن بودند که تمسک به وسیله پس از رسیدن به هدف درست نیست به همین دلیل از آن‌ها جز تعداد معدودی عبارات به شکل کلمات قصار یا شبیه آن که گزارش گونه‌ای ناقص و ناتمام از حال یا مقامی که در آن قرار داشتند به ما نرسیده است. صرف نظر از این عبارات و جملات کوتاه که در جای خود بسیار مهمّ و ارزشمند است. تحریر مبسوط که بیانگر احوال و تجارب روحانی آنها باشد در دست نیست. عین القضاة چنانکه گفته شد علاوه بر سلوک روحی دیدگاههای نظری و اندیشمندانه خود را که حاصل تأمل و غور در آثار پیشینیان و معاصران خود هست مکتوب بر جای نهاده است. او مانند بسیاری از صوفیان بزرگ متقدّم چون ابوالحسنین نوری (م ۲۷۵) (هجوبری ۱۳۷۱، ص ۲۳۸) شبلی (م ۳۳۴) فشیری (۱۳۶۷، ص ۷۲۵) و... در علوم شرعی و دیگر علوم رایج زمان خود مهارت داشت. درباره او و آثار و احوال و افکارش رسایل، مقاله و پژوهش‌های قابل توجهی نوشته شده است. در این مقاله صرفاً به دیدگاه معرفتی او پرداخته‌ایم.

شناخت‌شناسی یا راههای وصول به شناخت از مهمّترین و اساسی‌ترین مسایلی بوده است که همواره ذهن فلاسفه و دانشمندان را به خود معطوف می داشته است. اجمالاً، پیش از ظهور افلاطون در یونان راههای کسب علم را گروهی چون آناکسیماندروس (Anaximander) و آناکسیمنس (Anaximenes) حس می دانستند (فلسفه از آغاز ۲۵۳۴، ج ۱، ص ۲۰۰). در برابر آنها دانشمندانی چون آناکساگوراس (Anaxagoras) به

عقل تکیه می‌کردند (فروغی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۳). که می‌گفتند عقل بدون کمکِ حس حقایق اشیاء را درک می‌کند. افلاطون راه سوّمی برگزید و علوم را به چهار طبقه تقسیم کرد: یکی حسی که عبارت از درک ظواهر و عوارض اجسام و رنگ بوی آنها بود. دوّم: گمان، عبارت از حکم درباره اجسام به همان وضعی که مشاهده می‌شوند. سوّم: استدلال که آن را بود حکم به حقایق ریاضی و قواعدی که بر عالم وجود حاکمیت دارند. چهارم: تعقل که عبارت از ادراک مُثُل و حقایق مجرد است، این چهار طبقه هر یک فوق دیگری است. به نظر افلاطون مافوق همه اینها مرحله‌ای است که با نور عشق و اشراق ربّانی می‌توان به آن رسید. (فلسفه از آغاز ۲۵۳۴، ج ۲، ص ۱۲۵-۱۲۴، فاخور، ۱۳۶۷، ص ۵۰). در نظر او حصول این نوع معرفت تنها با اشراق ممکن است که مرتبه کمال علم است و مرتبه سلوک که انسان را به این حقیقت می‌رساند عشق است و عشق حقیقی از آن حکیم است که روح و عقل را از عقیمی می‌رهاند.

راسل روش فیثاغورث را اشراقی و عرفانی می‌دانست منتها اشراقی که صبغه عقلی و فکری دارد که به نظر او در برابر تمایلات علمی قرار می‌گیرد. (همان، ج ۱، ص ۲۰۰) ارسوط که از شاگردان افلاطون بود در راههای حصول علم با استاد تفاوت مشرب داشت. او حصول معرفت را از طریق اشراق نفی کرد و تا حدّ ایمان به این باور رسید که «عقل بشری می‌تواند به معرفت دست یابد». (فاخور، ۱۳۶۷، ص ۶۲) از همین روست که در تاریخ فلسفه از وی به عنوان بزرگترین فیلسوف عقل‌گرا یاد می‌کنند و تقریباً در طول تاریخ، عقل‌گرایی به نوعی با او پیوندی جدی داشته است.

فلسفه یونان پس از آنکه دچار افول شد با واسطه مدارس اسکندریه، رُها، نصیبین، انطاکیه، حرّان، جندی شاپور و... بیشتر توسط مترجمان سریانی به جهان اسلام منتقل شد. پیش از انتقال فلسفه به جهان اسلام فلسفه یونانی در مدارس مذکور دچار تحریف و التقاط شده و با دو دین بزرگ یهود و مسیح در مواردی تطبیق داده شده بود.

فلاسفه مسلمان هم پس از اخذ آراء فیلسوفان یونان و اسکندریه و... مجموع آن را با

وحی الهی و احادیث و سنت شریف نبوی پس از نقد و بررسی و تطبیق در آمیختند و کم کم فلسفه اسلامی بالیدن گرفت. در فلسفه اسلامی بسیاری از اصول فلسفه یونان پذیرفته شد و در مواردی نیز افکار جدید مطابق با وحی الهی جای آن را گرفت. دانشمندان و صاحب نظران جهان اسلام در برابر این تعامل فکری به چند گروه تقریباً مجزاً تقسیم شدند. از آن میان گروهی تمام و کمال فلسفه یونان را پذیرفتند و گروهی دیگر منتقدانه با آن برخورد کردند و گروهی دیگر که بیشتر عارفان مسلمان بودند به مخالفت با آن سر برافراشتند که در میان آنها عین القضاة جایگاه ویژه‌ای دارد.

عین القضاة مانند تعداد زیادی از عارفان ایرانی دارای دو دوره زندگی مجزاً یعنی قبل از تحوّل روحی و بعد از تحوّل روحی نیست، ولی تربیت او دارای دو جنبه تقریباً متمایز است. جنبه نخست تربیت مدرسی اوست که چون همه طالبان علم است و بخش دیگر سلوک روحی و عملی است. قاضی سلوک روحی و تکامل معنوی خود را مدیون شیخ برکه پیر مکتب نرفته خط ننوشته است که همواره از او با تجلیل و اکرام یاد می‌کند (پورجوادی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۳ به بعد). علاوه بر برکه قاضی به مقدار بسیار زیاد بطور غیر مستقیم تحت تأثیر آراء امام محمد غزالی است بطوری که صریحاً می‌گوید: «من اگر چه خواجه امام غزالی را ندیده‌ام شاگرد کتب او بوده‌ام. (نامه‌ها، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۱۶؛ پورجوادی ۱۳۷۴، ص ۱۳۵ و بعد تمهیدات، ص ۲۵۵) عین القضاة پس از سرخوردگی در مطالعه آثار کلامی به غور در آثار امام محمد غزالی پرداخت. این غور و بررسی که گاهی به شگفتی می‌انجامید چهار سال طول کشید و با توجه به شخصیت علمی جامع امام غزالی بود که او را از راسخان در علم می‌شمرد. وی در کتب غزالی علاوه بر عجایب علوم چیزهایی مشاهده کرد که در طریقت و رهایی از کفر و گمراهی برایش سودمند بود که آنها در نظرش قابل توصیف و بیان نیست (زبده الحقایق، ۱۳۸۱، ق، ۱۹۶۱، ص ۶).

انس و الفت و حضور ذهن او نسبت به مطالب کتابهای غزالی به حدی است که گاهی در مطاوی کلام و عبارات و خواننده را به کتابهای امام غزالی ارجاع می‌دهد

(پورجوادی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۸-۱۴۳).

سرخوردگی از علم کلام و دیگر علوم ظاهر آتش طلب را در دلش شعله ور کرد و پس از سالی انقلاب روحی به او دست داد این بار خواجه امام احمد غزالی به یاریش شتافت. این ملاقات به نظر عقیف عسیران در مقدمه زیده الحقایق (ص ۷) ۵۱۳ هـ و به نظر دکتر رحیم فرمنش ۵۱۵ بوده است (فرمنش رحیم، ۱۳۳۸، ص ۱۶) بنابراین بخشی از تربیت معنوی و روحی قاضی مستقیماً و گاهی به شکل مکاتبه زیر نظر امام احمد غزالی است. در نتیجه دیدگاههای برادران غزالی بطور مستقیم و غیر مستقیم بر عین القضاة بسیار تأثیرگذار بوده است. گذشته از برادران غزالی ابوطالب مکی و تألیف مهمش قوت القلوب تأثیر قابل توجهی بر قاضی داشته است از این روست که می گوید: «اگر کسی احیاء العلوم و قوت القلوب یادگیرد و ظواهرش فهم کند، توان گفت که این راه می داند. (پورجوادی ۱۳۷۴، ص ۱۴۳، تمهیدات ۱۳۷۷، مقدمه، ص ۸۶)» با آنکه عین القضاة شدیداً از امام محمد غزالی تأثیر پذیرفته بارها بر او خرده می گیرد. (پورجوادی، ۱۳۷۴، صص ۱۴۸ و بعد ۱۷۹) ولی با این حال قاضی در مبحث شناخت شناسی بیش از همه همچنان سخت تأثیر امام محمد غزالی است. دیدگاه معرفتی قاضی بیشتر در کتاب زیده الحقایق که در بیست و چهار سالگی نوشته، آمده است. او در این کتاب اصطلاحات صوفیه را با کلمات حکما درهم آمیخته و پس از استخاره در صد فصل زمانی که خودش به درک معارف غیبی و کشف و شهود نایل گشته و ترک قفس تن گفته و به لذت وصال دست یافته، آنگاه اذن بازگشت دریافت کرده و از آنچه دیده و چشیده، با آنکه بیانش دشوار می نموده برای خواص نوشته است (زیده، ص ۸۶) دیدگاه مؤلف پس از تألیف این کتاب در برخی موارد اگر چه تغییر کرد ولی دیدگاه معرفتی وی عوض نشد.

دیدگاه معرفتی قاضی چندان جدا از بیان حال عارفان پیش از خود نیست اما هیچ یک از آنها این دیدگاه را به شکل مدون فراهم ننمودند یا اگر نوشته و بیان کرده اند به دست ما نرسیده است. در بین فیلسوفان آنها که پیش از قاضی می زیستند با آنکه

نویسندگان تاریخ فلسفه اسلامی فارابی و ابن سینا را در پایان عمر دارای گرایش عرفانی معرفتی کرده‌اند در موضوع مورد نظر چیزی نگفته‌اند.

آنچه مشخص است و قابل تردید نمی‌تواند باشد این است که دیدگاه معرفتی عین القضاة آشکارا با دیدگاه استاد با واسطه خود یعنی امام محمد غزالی مرتبط و شبیه است تا حدی که فرد ممکن است دچار وسوسه شده آنچه را که ما دیدگاه معرفتی عین القضاة می‌نامیم دیدگاه معرفتی غزالی در کتاب المنقذ من الضلال و الموصل الی ذی العزّة و الجلال بشمارد که بنا به هر دلیلی غزالی آن را به صورت مجمل و اشاره و نامدوّن بیان کرد و دیگر تفسیر و توجیه و تحلیل نکرد.

غزالی سست شدن ایمان مسلمانان را در زمان خود به علت خوض در فلسفه، دم زدن از تصوّف، فراخواندن به کیش با اسماعیلی و رفتار فقیهان و متکلمان موسوم به دانشمند می‌دانست. (غزالی المنقذ، ۱۳۷۶ ه.ق، ۱۳۵۱ ش، صص ۱۱۴-۱۱۲) و به قصد احیاء شریعت نبوی بخشی از آثار خود بویژه احیاء العلوم را پدید آورد، غزالی با استعانت از عقل درباره حسّیات و حتی ضروریات تردید کرد. شعله شک کمک کم دامن عقل او را نیز در نوردید تا به این نتیجه رسید. «ممکن است حاکمی زبردست تر از عقل باشد تا اشتباهات عقل را آشکار سازد، هم چنانکه با بروز عقل احکام حواس و بطلانش روشن می‌شود. (المنقذ، ۱۳۷۶، ص ۶۱) از بیست مسأله متنازع فیه بین غزالی و فلاسفه، نپذیرفتن قاعده صدور کثیر از واحد، نیاز به انبیاء با وجود عقل، علم خدا به جزئیات و مهمّتر از همه بیان ناتوانی عقل در مشکلات با قاضی مشترک است. امام غزالی می‌گوید: «عقل فلسفی به تنهایی نمی‌تواند به جمیع مطالب احاطه یابد و از معضلات پرده بردارد (المنقذ، ص ۸۶، برای آگاهی از بیست مورد مخالفت ر.ک: تهاقّت الفلاسفه، ۱۹۵۸، صص ۸۹-۸۴).

صریح‌تر از این عبارت هنگامی است که به بحث درباره حقیقت نبوّت پرداخته است. به نظر او «معرفت دینی برتر از آن است که عقل بتواند بدان دست یابد و با عقل

بشود آن را درک کرد بلکه آن ذوق باطنی است که خارج از حیطة عقل است. (المنقذ، ۱۳۷۶، صص ۷-۱۰۶) غزالی برای تبیین دیدگاه خود در حوزه‌های وحی، نبوت و معرفت و حیانی شبیه عین القضاة در زبدة الحقایق اصطلاح «طور و راء العقل» را به کار برده است. این شباهت و شباهتهای دیگر که در بیان مسایل بین استاد و شاگرد وجود دارد همگی بیانگر این نکته است که قاضی رای امام محمد غزالی را مبسوط‌تر بیان و تحلیل کرده است. بنابراین قاضی وارث و ادامه دهنده منطقی یک بحث معرفتی از اسلاف عارف خود است.

قاضی در زبدة الحقایق که موضوع اصلی آن بحث در نبوت و مبدا و معاد است اصناف مردم را در اعتقاد به آنچه رسولان الهی از جانب خدا ابلاغ کرده‌اند به چهار گروه تقسیم می‌کند.

گروه نخست در نظر او کسانی هستند که به آنچه رسولان الهی آورده‌اند. به خدا و فرشتگان و کتابهای آسمانی ایمان دارند و در ایمانشان خود را چون علما نیازمند بحث و استدلال نمی‌دانند. قاضی مصلحت نمی‌داند این گروه کتاب زبده را بخوانند. گروه دوم مقلدان یا علما ظاهرند که اهل تحقیق نیستند. قاضی این گروه را از گروه نخست برتر می‌داند و در عین حال آنها را از مطالعه کتاب مذکور بی‌نیاز می‌داند. گروه سوم عالمانی که پیرو نیستند و راه عقل و برهان می‌پویند. او در حالی که این طبقه از علما را ستوده‌ترین مردمان می‌داند در باره آنها می‌گوید: «ایشان تصوّر می‌کنند باطنی مدارج علم به کمال کلی رسیده‌اند، این گروه مغرور در طلب دنیا و شهوات غرقند و پرداختن به آنها را برای خود با تمسک به آیه «و لا تنس نصیبک من الدهر» (قصص آیه ۷۷) زیانمند نمی‌دانند به نظر مؤلف این گروه از علما هم از مطالعه کتاب زبده طرفی بر نمی‌بندند.

گروه چهارم در نظر قاضی انسانهای معدودی هستند که گریوه‌ها و پشته‌های علوم را در نور دیده‌اند، ولی مطالب آن علوم عطش درونی آنان را سیراب نکرده است، مهارت در علوم گوناگون باعث جدیت در طلب و اشتیاق بیشتر برای رسیدن به بصیرت برای

آنان شده است. قاضی مطالعه کتاب زبده را برای ایشان نه تنها سودمند دانسته بلکه کتاب را به خاطر علاقه‌اش به این گروه نوشته است. این طبقه‌بندی اصناف مردم بیشتر بر مبنای راههای مختلف دریافت حقیقت است که از طبقه دانی به عالی است و طبقه عالی از ویژگی و امتیاز راههای وصول به حقیقت در طبقات دانی برخوردار است. از اشارت قاضی در کتاب زبده و آثار دیگر پیداست که او نیز مانند بسیاری از بزرگان اسلاف خود در علوم رایج زمان خود مهارت داشت و آن را بزرگ می‌شمرد از این روست که می‌گوید: «از ممارست در علم عجایی دیدم که با آنها، آن معانی را نه از تو و نه از اهل نظر غیر تو انکار نمی‌کنم (زبده، ص ۸۷) بنابراین قاضی از عارفانی نیست که یکباره دفتر از علوم شسته و به ترک آنها گفته باشد و فقط به «دل اسپید چون برف» تکیه کند.

در این حوزه از شناخت که آن را حوزه علم به شمار می‌آورد شأن عقل را بزرگ می‌داند و اینکه عقل برای درک امور بزرگ و غوامض مشکلات آفریده شده است انکار نمی‌کند و گاهی آن را چنین می‌ستاید «عقل ترازویی است که احکام آن یقینی و صادق است و دروغی در آن نیست و عادل است که هرگز تصوّر ستم بر آن نمی‌رود.» (زبده، ص ۹۸) با این حال همه تلاش قاضی این است که برای عقل حدّ و مرز تعیین کند و خطاپذیری آن را اثبات و بدان تأکید کند. و تجاوز آن را از طور خود، در دعوی و حدّ خود و خطایش او را به شگفتی وانمی‌دارد (زبده، ص ۴۸).

ممارست و علاقه و وابستگی و اشتغال قاضی به علوم که از دستاوردهای عقل محسوب می‌شود جدّی بود. حتی تصور اینکه بتواند از آن گمراهیها نجات یافته آن را ترک کند دشوار می‌نمود (زبده، ص ۷۲) او رهایی خود را از علوم ظاهر و صفات نکوهیده مدیون خدمت و مصاحبت و ملازمت شبانه روزی مشایخ بویژه امام احمد غزالی می‌داند. او دل‌بستگی خود را در عوالم علم به بیشتر دانشمندانی تشبیه می‌کند که تقدیر، آنان را در تنگنای علم و عقل محبوس ساخته طوری که حوصله تصدیق

روشنایی‌های موجود را ندارند (همان) بنابراین او امکانیت عقل را برای درک علوم منکر نیست بلکه برای تبیین مقاصد خود اصرار دارد و تأکید می‌کند که عقل یکی از ابزارهای مهم در درک انسان است و می‌خواهد به پایبندان به اصول عقل بگوید که هر چیزی را که خرد ناتوان آنها از درکش عاجز بود آن را تکذیب نکنند. این مرحله از زندگی فکری قاضی همانند مرحله شک امام محمد غزالی است که بیان قاضی چنین است «عقل برای درک بعضی از موجودات خلق گشته.» (زیده، ص ۵۰) و برای تقریب مطلب به ذهن تمثیل زیر را بیان می‌کند. همانطور که چشم برای درک مبصرات خلق شده و از درک شنیدنی‌ها و بویدنی‌ها و چشیدنی‌ها عاجز است یا حس بساواپی که در اصل برای درک ملموسات از آن حیث که لمس می‌شوند آفریده شده است. اگر نابینایی حس لامسه را برای استدلال به موجودی که با نیروی بینایی درک می‌شود به کاربرد این عمل خارج از وظایف طبیعی حس لامسه است. یا نوشتن عمل خاص دست است اگر انسان بی دستی با پای خود بنویسد نوشتن پا بیرون از طبیعت آن است چون قدرت ازلی پا را برای کارهای دیگری خلق کرده است نه برای نوشتن (زیده، ص ۲۷) عقل در وجود انسان نیز چنین وضعیتی دارد و از درک و دریافت بسیاری از پدیده‌ها و موجودات ناتوان است تا حدی که دریافت‌های عقل به نسبت پدیده‌ها و چیزهای فراوانی که آنها را در نمی‌یابد بسیار اندک است. (زیده، ص ۵۰)

در نظر ابن القضاة درک اولیاتی که به مقدمات نیاز ندارند، رسالت اصلی و اولیه عقل است. پس از آنکه با تمثیل اثبات می‌کند که باید بین مُدرک و مُدرک سنخیتی باشد در غیر این صورت عمل ادراک صورت نمی‌گیرد مراحل را که با عقل عادی نشود دریافت کرد آن مراحل را «طور وراء عقل» می‌خواند و ناتوانی عقل را از دریافت‌های طور وراء عقل شبیه کوتاهی و قصور و هم از مدزکات عقل به حساب می‌آورد (زیده، صص ۲۸-۲۹) یعنی به نظر او وهم هم مرحله‌ای در ادراک آدمی محسوب می‌شود که به نسبت عقل در مرحله پایین‌تر قرار دارد. از این روست که و هم ناتوانی خود را در درک

معقولات دشوار با مقدمات، ولی عقل عجز و هم را از مدرکات عقلی بی مقدمه در می یابد. غایت درک وهم این است که وقتی عقلیات را با مقدمات مسلّم نزد وهم مقرر داشت به ناتوانی خود از دریافت آنها اعتراف کند. به همین نسبت آخرین عالم از عوالم مدرکات عقل این است که عقل ناتوانی خود را از درک بیشتر موجودات دریابد، همانطور که وهم در مراحل متعالی ناتوانی خود را از درک معقولات در می یابد، در حالی که درک آنها برای عقل بدیهی است.

همینطور درک ناتوانیهای عقل در مرحله «طور وراء عقل» از بدیهیات و نخستین چیزهایی است که بر فرد آشکار می شود. به بیان دیگر مرحله درک عقلی در آخرین مراحل به آغاز درک طور وراء عقل پیوسته است، همان طور که پایان محدوده تمیز و تشخیص که در نظر قاضی مرحله ی فروتر از درک عقل است به آغاز حیطه درک عقلی پیوسته است (زبده، ص ۳۵، قاضی در مکتوبات ج ۱، صص ۲۱۴-۲۱۳، به سه مرحله ادراک حسی، عقلی و معرفتی قایل است و گوید در این عالمها گذر کرده ام)

از ویژگیهای شناخت برآمده و احکام صادر شده از عقل و وهم بر خلاف طور وراء عقل که خدشه ناپذیر است مانند احکام صادره از حواس در معرض اشتباهند و احکام آنها به صادق و کاذب تقسیم می شود. (زبده، ص ۹۱) قاضی به شناخت حاصل از طریق حواس، علوم تجربی و دانش برآمده از عقل «علم» اطلاق می کند. (امام محمد غزالی هم منبع علم را عقل و نسبت عقل و علم را چون خورشید و نور و میوه و درخت می داند. میزان العمل چاپ مصر، ص ۲۱، نقل از ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۲) و آنگاه برای هر یک از آنها ویژگیهای بر می شمرد. مثلاً از ویژگیهای علم در نظر قاضی صراحت بیان و درک یکسان و مختلف در زمانهای گوناگون با معلّمهای متفاوت است و منظور از صراحت بیان رابطه ثابت و ۱×۱ لفظ و معنی است و به همین دلیل مخاطب یا متعلّم اگر با اصطلاحات علم مورد نظر آشنا باشد دقیقاً معنا و مفهوم را به همان شکل که مورد نظر استاد بوده بدون کم و کاست دریافت می کند و انتقال معنی به کمک کلمه بدون

توجه به عنصر زمان، مکان، استاد و حتی شاگردان مختلف تغییری در معنا و مفهوم ایجاد نمی‌کنند در حالی که در «معرفت» یعنی شناخت برتر از شناخت عقلی که ابزار آن در نظر قاضی «بصیرت» و از حوزه «طور و راء عقل» است اینگونه نیست، در نظر قاضی وقتی استاد «معرفت» افاضه می‌کند (در نظر قاضی قرآن هم مشترک الدلالة و اللفظ است، تمهیدات، ص ۱۷۰) بیانش شبیه به بیان هنری است و چنان نیست که همه مخاطبانش دریافت واحد و شبیه به هم داشته باشند. از این منظر معرفت را باید شبیه آب گوارایی دانست که هر مخاطب به مقدار عطش خود می‌نوشد یا این درک به میزان استعداد و قابلیت و ظرفیت مخاطب بستگی دارد که ممکن است با درک شاگرد یا مخاطب دیگر متفاوت و حتی متناقض باشد، یعنی معرفت همانند تشابهات است تعبیر خود قاضی از معرفت چنین است. «فهی کُلّ معنی لایتصور عنه التعبير اصلاً اللهم الا اذا كانت الالفاظ متشابهة فهو من المعارف (زبده، ص ۶۷) با این تعریف تفاوت علم و معرفت روشن می‌شود. هر معنایی که به تصور در آید که معلّم و استاد بتوانند آن معنی را در یکی دوبار یا بیشتر با الفاظ و عباراتی مطابق با معنی تعبیر کنند و متعلّم پس از درک موضوع در علم مورد نظر با معلّم برابر شود آن شناخت جزو علوم است. و هر معنایی را که نشود با الفاظ و عبارات مگر الفاظ و عبارات، متشابه تعبیر کرد آن از معارف است. دیدگاه قاضی درباره شعر هم همین است که از آن به خاصیت آیینگی تعبیر می‌کند. «جوانمردا! این شعرها را چون آینه دان، آخردانی که آینه را صورتی نیست در خود، اما هر که درونگه کند، صورت خود تواند دید. (نامه‌ها، ج ۱، ص ۲۱۶)

بنابراین در معرفت با بیان واحد و عبارت واحد دریافتها مختلف است که چنین وضعی در علم محال می‌نماید. در جای دیگر قاضی علم و معرفت را لازم و ملزوم دانسته و نسبت آن دو را نسبت روح و جسم شمرده که یکی از آنها بدون دیگری به کمال نمی‌رسد هر چند معرفت از علم شریفتر است. (شرح احوال بابا طاهر نقل از ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۴۵۴) ولی غزالی در احیاء العلوم ربع مهلکات (۳) کتاب عجایب

القلب دانش برآمده از الهام و استدلال هر دو را علم به حساب آورده، او نیز علم برآمده از الهام را بر دیگر علوم تفضیل نهاده است. (همان، ص ۳۳۵، احیاء العلوم ج ۳، ص ۳۹ و بعد)

از این منظر معرفت را باید جزء علوم «لَدُنِّی» دانست یعنی شبیه دانش رسولان مُرْسَلِ خدا که دانش آنها موهبتی از جانب خداوند است ولی باید در نظر داشت که علم لَدُنِّی مانند سایر علوم دارای مسایل و موضوع و محمولی نیست، علمی شهودی و حضوری و فراموش نشدنی است. حقیقتی است که روح انسان با آن آمیخته شده و از وجود انسان جدا نمی شود به همین جهت است که علماء دین بین وحی و مشاهده عرفانی سنخیتی یافته اند. وجه مشترک آنها را شهودی بودن دانسته اند با این تفاوت اصیل که عارف گاهی با مثال متصل به نفس خود در ارتباط است و مطالبی را مشاهده می کند و گاهی در ارتباط با مثال منفصل، در عین حال معصوم هم نیست و احتمال خطا در کشف او راه دارد و ممکن است برخی از آنها بعض دیگر را تکذیب کنند ولی وحی پیامبران همواره با عصمت همراه است و احتمال خطا در آن راه ندارد و کشف خلاف هم نخواهند داشت لذا انبیاء همیشه همدیگر را تصدیق می کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰، آشتیانی، ۱۳۷۰، صص ۵-۱۰۴ پاورقی) آیه... جوادی آملی تفاوت معرفت با سحر را قابل تعلیم و تعلم نبودن معرفت و رؤیای صادقه را نیز نه از سنخ فکر حصولی بلکه از نوع یافتن و مشاهده روحانی می داند. معرفت را حتی از نوع نبوغ هم نباید شمرد. (همان، ۱۵۸-۱۵۹) به نظر قاضی چنین دانشی خاص پیغمبران نیست سالک هم اگر در سلوک به حقیقت تقوا دست یابد حتماً چیزی را که نمی داند خدا به او می آموزاند در نظر او هر کس قرآن را بی واسطه از خدای بزرگ نیاموخته باشد از علمایی که قرآن از آنها با کریمه «و ما یعقلها الا العالمون» (سوره عنکبوت ۴۳) یاد می کند نیست (زبده، ص ۶۹) چنین است که ابزار کسب علم و معرفت متفاوت است یکی عقل است و دیگری بصیرت یا همان ذوق، قاضی به نظر خود، مکتوباتش را هم از بصیرت الهام

گرفته که می‌گوید آن مطالب برای هر کس مفهوم نیست برای فهم آن سخنان غامض باید عالمهایی در راه خدا طی کرد (نامه‌ها، ج ۳، ص ۴۰۴ در همین مجلد ص ۲۷۸، هم‌گویی «من از ذوق می‌نویسم نه از خواننده و شنونده.» ابن عربی نیز محلّ معرفت را قلب می‌دانند. جهانگیری، ۱۳۸۳، ص ۲۲۴) نکته‌ای که یادآوری آن خالی از فایده نیست اینکه دریافت قاضی از عقل چون امام غزالی نیست که دریافتش از عقل با آنچه فلاسفه و دانشمندان از عقل دارند تفاوت داشته باشد. در نظر قاضی «عقل از قوای نفس است که معقولات را ادراک می‌کند» (زبده ص ۷) و مانند دیگر قوای نفس که هر یک وظیفه‌ای به عهده دارد، وظیفه عقل هم درک مدرکات مجرد است. (با این حال در نامه‌ها ج ۳، صص ۲-۳۰۱ بین عقل دینی و دنیایی تمیز قایل می‌شود.) منتها حدّ این درک و تعقل، درک عالم طبیعت است و لا غیر. برای درک عالم ماوراءالطبیعه باید از بصیرت مدد گرفت او صریحاً می‌گوید: «خلق العقل لادراک عالم الطبيعة بینما و ثبت البصيرة لادراک عالم ماوراءالطبیعه، لیکن ذلک لایعنی أنّ العقل لایستطیع مطلقاً ان یدرک شیئاً من عالم الازلیّة» (مقدمه زبده، ص ۱۳) برای معرفت منشأ مادی هم نمی‌شود تصوّر کرد، چون علوم مجرد و اراده‌های کلی و محبت‌های جامع مجرد را هیچ موجود مادی به عهده ندارد لیکن ممکن است مبادی امدادی معرفت را قلب دانست که البته مراد از آن عضو صنوبری شکل گوش‌تین واقع در سمت چپ بدن نیست بلکه حقیقتی است در وجود انسان که برای ادراک معارف عمیق به کار می‌روند و کریمه قران «لمن کان له قلب» (سوره ق آیه ۳۷) به همین مطلب اشاره دارد. (آملی ۱۳۷۸، ص ۵۶-۵۷)

بامداد و درخشش طور و راه عقل زمانی است که علماء ناظر از طمعی که در درک حقایق دارند مأیوس شوند و آن مرحله را وداع کنند، همان‌طور که کودک گهواره‌بی وقتی اولیات عقلی را درک کرد شروع درخشش عقل اوست (زبده، ص ۹۸)، قاضی معتقد است که هر فردی از موجودات به مراحل از طور و راه عقل می‌رسند ولو پس از مرگ (زبده، ص ۹۶-۹۷ چون طورها و راه عقل بسیارند) با درخشش طور و راه عقل دلبستگی

انسان به درک مشکلات عقلی از راه برهان کم می‌شود و سالک پس از اینکه به معرفت دست یافت و از اسارت زمان و مکان آزاد شد آنها را در می‌نوردد و پلیدی‌های زمان و مکان را زیر پا نهاده خلعت برگزیدگی می‌پوشد و سیرش به سوی خدا آسان می‌گردد. آنگاه سالک در می‌یابد که هویت ازلی به یک اندازه با تمام موجودات همراه است نه اینکه برخی از موجودات نسبت به دیگر موجودات به منشأ صدور نزدیکتر باشند (زیده، صص ۹۹، ۶۷ قاضی چون امام محمد غزالی نظریه صدور کثیر از واحد را نمی‌پذیرد) قاضی مدرکات طور و راء عقل را به تصدیق غیب تشبیه و آن را به دو بخش تقسیم می‌کند بخشی که نسبتش به آن «طور» مثل نسبت اولیات به عقل و بخشی که نسبتش به آن «طور» مثل مشکلات نظری است که جز به توسط مدرکات به عقل درک نمی‌شود (زیده، ص ۹۳) همچنین ارواح آدمیان در برخورداری از طور و راء عقل یکسان نیستند یعنی در روح و جان فردی ممکن است اطوار زیادی از طور و راء عقل تعبیه شده و در دیگری کمتر باشد. علاوه بر این علاقه خرد انسانها در رسیدن به درجاتی که در طور و راء عقل هست یکسان نیست. (زیده ص ۹۷) باین حال اگر در نهان و دل و روح انسان ذره‌ای از عطش بصیرت و ذوق باشد هیچ چیز دیگری این عطش درونی را فرو نمی‌نشاند و عارف هرگز با معقولات آرام نمی‌گیرد و عطش درونیش سیراب نمی‌شود همانطور که جستن آب، گرسنه را و طلب نان، تشنه را آرامش نمی‌بخشد (زیده، ص ۲۳) منتها چنانکه اشاره شد سالک نباید تصور کند با طلوع بامداد طور و راء عقل به همه مراحل این طور رسیده است چون شمار طور و راء عقل آن قدر زیاد است که کسی جز خدا شمار آن را نمی‌داند (زیده، ص ۲۷) افزون بر این میزان افاضه لطایف امور الهی به اندازه کمال و استعداد سالک بستگی دارد چون معرفت موقوف استعداد است. (نامه‌ها، ج ۳، ص ۲۸۲) هر چه فیضان لطایف الهی بر سالک بیشتر باشد الفت او به عالم ملکوت و انسش به الطاف حق و عشق به جمال حضرت الهی برایش بیشتر حاصل می‌گردد و به همین میزان انس او به عالم ماده و ناسوت کاسته می‌شود. این انس با معرفت را تنها از

نظر گسترش حوزه معنایی باید تلقی کرد و گرنه در نظر قاضی انس با عوالم معرفت با انس به علوم نظری قابل قیاس نیست. (زبده، ص ۳۰) در نظر عین القضاة نسبتی که میان طور و راء عقل با مدرکات خود دارد شبیه ملکه و ذوق شعر است در فهم تفاوت میان شعر موزون و ناموزون همانطور که طبع موزون در درک وزن شعر بی نیاز از مقدمات است و کسی که ذوق شعر و طبع موزون ندارد به مقدمات عروض نیازمند است تا به کمک آن موزون و مزاحف شعر را دریابد. همچنین انسانی که به مرحله طور و راء عقل رسیده است در درک میان حق و باطل و دشواریهای مسیر نیاز به مقدمات ندارد بر خلاف ناظر از راه عقل که به خاطر نقص آن مرحله به مقدمات نیاز دارد یا چون انسان نابینا که در ادراک وجود مبصرات محتاج به حرکت پا به سوی آنهاست تا آنگاه با نیروی لمس، وجود آنها را درک کند. (زبده، ص ۲۸) تشبیه ادراک عقلی و معرفت اشراقی به دریافت طبع موزون از شعر را در نامه‌ها، ج ۲، ص ۳۹۳ هم آورده است. با این نگرش است که می‌گوید آنچه صاحب معرفت در طور و راء عقل درک می‌کند برای علم و عقل آدمی به منزله اسرار است همانطور که اولیات عقلی برای حواس اسرار هستند. (زبده، ص ۹۳)

عین القضاة برای اینکه تفاوت و همانندی ادراک طور و راء عقل را برای خواننده با درک دیگر علوم مجسم کند باز هم از تمثیل استفاده می‌کند در نظر او عقل نیز از درک وجود حق لذت می‌برد ولی لذت عقل از ادراک حق فقط از جهت «معلوم» بودن آن است همانند دیگر معلومات از قبیل حساب و طب و جز آنها. التذاذ عقل از وجود حق مانند التذاذ چشم از شیء خوشبویی مثلاً مشک است این لذت فقط از این حیث که شیء خوشبو دیدنی هم هست حاصل می‌شود در عین حال رؤیت رنگ مشک، شوق و طلبی در بیننده ایجاد نمی‌کند و التذاذ او چون التذاذ کسی نیست که بوی مشک را با حس بویایی درک می‌کند و این لذت غیر از لذتی است که حس بویایی از ادراک بوی مشک دارد. همچنین کسی که وجود حق را از طریق مقدمات عقلی درک کرده است ملزم به ادراک شوقی نیست که عارف بدان ملزم است. عقل به ادراک حق فقط از این جهت که

معلوم است متلذذ می‌گردد (زبده، ص ۳۰) حتی یقین عقل در قضایای مربوط به خود بر خلاف ادراک و یقین حاصل از بصیرت بی واسطه و حضوری نیست بلکه مبتنی بر واسطه برهان و استدلال است و این یکی از فرقه‌های اساسی یقین حاصل از بصیرت و عقل است، برای همین ممکن است عالم و عارف هر یک از راه خاص خود به معلومی دست یابند ولی معلومی که از راه بصیرت بر اهلهش مکشوف می‌شود ذکر آن ممکن نیست (زبده، صص ۶۴-۶۵) از دیگر تفاوت‌های علم و بصیرت باید به قابلیت در دستیابی بدانها اشاره کرد در دستیابی به معرفت قابلیت فرد بسیار مهم است چون از ویژگیهای این طور، «عشق» است و کسی که احوال عشق را شاهد بوده ویژگیهای آن را در می‌یابد در حالی که عقل راهی به این احوال ندارد و فقط علم را ادراک می‌کند (زبده، ص ۳۳) علاوه بر این برای گشوده شدن چشم بصیرت باید در شروط ایمان به غیب به حدی تأمل کرد تا تصدیق آن طبیعت و ملکه انسان شود به گونه‌ای که با وجود آن احتیاج به نظر در مقدمات نداشته باشد، در این حالت است که سالک آمادگی می‌یابد تا از طریق خدا نوری به او اضافه شود که ثمره‌اش فراخی قلب و وسعت حوصله است. شرط دیگر دستیابی به عجایب علم از راه ذوق در نظر قاضی ترک دنیای پلید و قاذورات آن است. (زبده، ص ۹۲، ۸۷) مصاحبت با پیر در نظر عین القضاة مهمترین راه برای کسب معرفت است او بارها از مصاحبت خود با برکه پیر روشندل عامی خود که قاضی را به تربت «فتح» دیگر پیر روشندل برای درک پیری و مریدی «فتح» فرستاد، یاد می‌کند (نامه‌ها، ج ۳، ص ۳۹۵، درباره برکه در نامه‌ای نوشته است. «برکت از آن سالکان است که پیش از بیست سالگی به عرفان عالی رسید و پس از آن تا هشتاد سالگی سلوک کرد، پس چگونه کسی می‌تواند از او خرده بگیرد. مریدان برکه هم بی سواد بودند و قال و یقول نمی‌دانستند (نامه‌ها، ج ۲، ص ۴۵۹). در زمانی که قاضی در عقبات سلوک دچار توقف و حیرت شده بود مصاحبت بیست روزه او با احمد غزالی بود که توانست پرده ظلام حیرت از چهره واقعه او بردارد و بتواند روشن‌ترین احوال را مشاهده کند بطوری که از او و طلبش جز آنچه اراده الهی

بود باقی نماند این احوال آنقدر با شکوه می نمود که می گوید: «اگر عمر نوح داشته باشم و آن را در این طلب فنا کنم اندک خواهد بود.» (زبده، مقدمه ص ۷)

مصاحبت با پیر که از ضرورت‌های سلوک عرفانی در اکثر قریب به اتفاق فرق صوفیه بوده است قبل و بعد از قاضی مورد توجه عارفان بوده است و کیفیت آن با بیان دلانگیز در متون عرفانی وجود دارد. ابیات زیر در مثنوی ناظر بر همین معناست.

علم آموزی طریقتش قولی است	حرف آموزشی طریقتش فعلی است
فقر خواهی آن به صحبت قایمست	نه زیانت کار می آید نه دست
دانش آن را ستاند جان زجان	نه زراه دفتر و نه از زبان

(مثنوی، ج ۳، دفتر پنجم، ۱۳۷۰، ص ۶۷)

برای بصیرت در راه کسب معرفت آفاتی است که اگر آن وقایع روی نماید چشم باطن را نابینا می سازد و آن را از درک آنچه خاص اوست باز می دارد. برای همین سالک پس از رسیدن به بصیرت موظف به مواظبت و مداومت در تربیت است. قاضی تأکید می کند «فایاه ثم آياه أن يدع للقدی الیها طریقاً، فکثیراً ما یقع لها من الوقایع ما یعمشها و یقذیها، و علی الجملة یخرجها عن کونها مدرکة لما یخصها.» قاضی در این خصوص مصداق و مورد مشخص ذکر نمی کند بلکه به آیه ۱۷ سوره بقره متمسک می شود که می فرماید: «مثلهم کمثل الذی استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم و ترکهم فی ظلمات لا یبصرون» نسبت این رویدادها و وقایع برای چشم بصیرت در نظر قاضی چون نسبت وقایعی است که اگر برای زمین روی دهد آمادگی آن را برای پذیرش تابش نور خورشید باطل می سازد. (زبده، ص ۲۹)

نتیجه:

عین القضاة همدانی از نوابغ عرفای ایران در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم است. او بحث‌های معرفتی مطرح شده در فلسفه و عرفان را که بیشتر توسط فلاسفه

یونانی و اسلامی و عرفای مسلمان بیان شده بود سرو سامان داد. قاضی شناخت را به تجربی و عقلی که حاصل حس و عقلند تقسیم کرد. او در حالی که عقل را بزرگ می‌شمرد در راه شناخت برای آن حدی قایل است که همان شناخت طبیعت است. شناخت فراتر از آن را یعنی طور و راء عقل را به عهده «بصیرت» یا ذوق می‌گذارد که شناخت حاصل از آن معرفت است.

منابع:

- ۱- آشتیانی، سید جلال‌الدین: شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، تهران، امیرکبیر، سوّم، ۱۳۷۰.
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- ۲- جوادی آملی: تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد یکم، قرآن در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوّم، تابستان ۱۳۷۸ ه.ش.
- ۳- جورج مریسون و دیگران: آثار صوفیه در قرون وسطی به نثر فارسی، ترجمه، امیره ضمیری، فرهنگ، ویژه ادبیات، کتاب چهاردهم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه) پاییز ۱۳۷۲.
- ۴- پورجوادی، نصرالله: عین القضاة و استادان او، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ اول، ۱۳۷۴ ه.ش.
- ۵- جهانگیری، محسن: محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ پنجم، بهار ۱۳۸۳.
- ۶- حافظ، شمس‌الدین محمد: دیوان حافظ، تصحیح، محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، تهران، انتشارات زوار، چاپ پنجم، ۱۳۶۷.
- ۷- رشاد، محمد: فلسفه از آغاز تاریخ، تهران، کتابخانه صدر، ۲۵۳۴.
- ۸- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد: زبدة الحقایق، تقدیم و تحقیق، عقیف عسیران، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۱ ق، ۱۹۶۱ ق.
- ۹- _____ نامه‌های عین القضاة: به اهتمام علی نقی منزوی، عقیف عسیران با نظارت

- و اصلاح آقای حسین خدیو جم، دو جلد، یک و دو، تهران، انتشارات زوار، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
- ۱۰- نامه‌های عین القضاة: جلد سوم، مقدمه، تصحیح و تعلیق، دکتر علینقی منزوی، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ اول، ۱۳۷۷ ه.ش.
- ۱۱- _____ رساله لوائح، به تصحیح و تحشیه، دکتر رحیم فرمنش: کتابخانه منوچهری، تهران، خرداد ۱۳۳۷ شمسی.
- ۱۲- _____ تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران: تهران، انتشارات منوچهری، چاپ پنجم، ۱۳۷۷.
- ۱۳- غزالی، ابو حامد (امام محمد): المنقذ من الضلال و الموصل الی ذی العزة والجلال، حقه و قدم له الدكتور جمیل صلیبا - الدكتور کامل عیاد - مطبعة الجامعة السوریة، الطبعة الخامسة ۱۳۷۶ ه.ق، ۱۳۵۱.
- ۱۴- _____ احیاء علوم الدین، ربع مهلکات، ترجمه مویذالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
- ۱۵- _____ تهاقت الفلاسفه، تصحیح سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف مصر، چاپ دوم، ۱۹۵۸.
- ۱۶- الفاخور حنا و خلیل الجر: تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۷.
- ۱۷- فرمنش، رحیم: احوال و آثار عین القضاة همدانی، تهران، چاپ آفتاب، تیرماه ۱۳۳۸.
- ۱۸- فروغی، محمد علی: سیر حکمت در اروپا [سه جلد در یک جلد]، تهران، انتشارات زوار، چاپ دوم، ۱۳۶۷.
- ۱۹- قشیری، ابوالقاسم: ترجمه رساله قشیری، تصحیح و استدراکات مرحوم بدیع الزمان فروزانفر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
- ۲۰- هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان جلابی: تصحیح ژوکوفسکی با مقدمه قاسم انصاری، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۷۱.
- ۲۱- مولوی، جلال الدین محمد بلخی: مثنوی معنوی، سه جلدی، تصحیح رینولد، آلین، نیکلسون، تهران، انتشارات مولی، چاپ هشتم، ۱۳۷۰.