

Şadr al-Dīn Muḥammad Qūnawī on the Position of Intellect

MuhammadSadiq Alipoor  / An assistant professor of practical philosophy group, The Research Institute of Iran Philosophy and Theosophy
alipoor@irip.ac.ir

Received: 2024/11/21 - Accepted: 2025/04/25

Abstract

This study examines the position of intellect (reason) and rational perceptions among mystics, analyzing the views of Sadr al-Din Qunawi, a pioneer of theoretical mysticism, in this regard. He is among the thinkers who have offered the most vehement and extensive criticisms of the value of intellectual perceptions. The main issue of this research is to critique and evaluate Qunawi's arguments against the validity of rational perceptions. To this end, eight of his arguments have been assessed. The findings show that none of Qunawi's arguments are capable of proving his claim regarding the invalidity of theoretical reason; rather, the only conclusion drawn from some of his arguments is the limitation of human intellect in comprehending the truth and core essence of things; a point embraced by the philosophers, too.

Keywords: Sadr al-Din Qunawi, mysticism (irfan), people of thought and speculation (ahl al-fikr wa al-nazar), intuition (shuhūd), intellect (aql).

نوع مقاله: پژوهشی

جایگاه عقل در اندیشه صدرالدین محمد قونوی

alipoor@irip.ac.ir

محمدصادق علی پور  / استادیار گروه حکمت عملی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۵

چکیده

پژوهش حاضر جایگاه عقل و ادراکات عقلی نزد عارفان را بررسی کرده و در این زمینه، دیدگاه‌های صدرالدین قونوی، یکی از پیشگامان عرفان نظری را تحلیل نموده است. وی از جمله اندیشمندانی است که تندترین و گسترده‌ترین نقدها را نسبت به ارزش ادراکات عقلی ارائه کرده است. مسئله اصلی این پژوهش نقد و بررسی استدلال‌های قونوی در نفی اعتبار ادراکات عقلانی است. به همین منظور، هشت استدلال او ارزیابی گردیده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد هیچ‌یک از این استدلال‌ها قادر به اثبات مدعای قونوی مبنی بر بی‌اعتباری عقل نظری نیست، بلکه تنها نتیجه حاصل از برخی از این استدلال‌ها، محدودیت عقل انسان در شناخت حقیقت و کنه اشیا است؛ امری که فیلسوفان نیز آن را پذیرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: صدرالدین قونوی، عرفان، اهل فکر و نظر، شهود، عقل.
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

ابوالعالی صدرالدین محمد بن اسحاق بن محمد بن علی بن یوسف قونوی (۶۰۷-۷۳۳ق) پسرخوانده و شاگرد خاص ابن عربی و از مشایخ بزرگ عرفان است. او می‌گوید: با عنایت و توجه استادش ابن عربی، صاحب مقام «تجلی ذاتی» شده است؛ جایگاهی که وی آن را بالاترین مرتبه سلوک برای مخلوق می‌دانست (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶). آثار عرفانی او به خاطر برخورداری‌اش از این مقام از اهمیت خاصی برخوردار بوده، با استواری درخور توجهی قرین گشته است. شاید به همین علت است که در میان اهل عرفان به «شیخ کبیر» شهرت یافته است.

همراهی قونوی با ابن عربی و ویژگی‌های شخصیتی و زمانی‌اش اصالت خاصی به کلام او در شرح و تفسیر آراء ابن عربی و پی‌ریزی عرفان نظری بخشیده است، به گونه‌ای که برخی معتقدند: فهم دقیق آراء ابن عربی جز با تتبع در آثار قونوی امکان‌پذیر نیست (جامی، ۱۳۶۶، ص ۵۵۵).

قونوی هم‌عصر جلال‌الدین رومی (مولوی) و خواجه نصیرالدین طوسی بود و ارتباط علمی و معنوی نزدیکی با آنها داشت. نامه‌نگاری‌های متعددی میان او و خواجه نصیرالدین طوسی انجام شد که نشان‌دهنده احترام و تکریم ویژه او از سوی این فیلسوف بزرگ است (جامی، ۱۳۶۶، ص ۹۶).

به نظر می‌رسد هم‌عصری قونوی با این شخصیت‌ها، زمینه‌ساز گفت‌وگوی سازنده میان عرفان و فلسفه شد و در نتیجه، تقرب و همسویی این دو جریان فکری را در سده‌های بعد تسهیل کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۳۹).

همچنین از آنجاکه قونوی شاگرد برجسته و شارح مهم اندیشه‌های ابن عربی بود، می‌توان گفت: او آگاهی کامل و دقیقی از مبانی فکری استادش داشت و توانست در گسترش و شرح عرفان نظری نقش مؤثری ایفا کند.

او از سه مرتبه «علم العقل»، «علم الاحوال» و «علم الأسرار» در نظام فکری ابن عربی آگاه بود (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۳۹).

ابن عربی عقل را به درک بدیهیات و امور نظری محدود می‌دانست و ضمن پذیرش اعتبار عقل در شناخت امور دنیوی، تأکید داشت که عقل راهی به شناخت ذات الهی ندارد (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۰۰).

بررسی بسیاری از موارد ظاهری تعارض عرفان و فلسفه در آثار عرفانی، نشان آن است که نزاع اهل معرفت، نه با «عقل» بما هو عقل، بلکه با «عقل تاریخی مثانی» است که بر سده‌های میانه اسلامی حاکم بود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۳۹).

بر خلاف رویکرد عمومی در عرفان، قونوی در نامه‌ای به خواجه نصیرالدین طوسی، پرسشی بنیادین درباره ماهیت عقل و توانایی آن در کسب معرفت مطرح کرد. او در رساله مفصحه (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵) و مقدمه/عجاز البیان (قونوی، ۱۳۸۷، ص ۲۲)، ارزش عقل و استدلال عقلی را زیر سؤال برده و روش عرفانی «شهود» را برتر دانسته است. این پرسش مطرح می‌شود که چگونه ممکن است قونوی که درصدد ارائه عرفان نظری در قالب استدلال عقلی بود، خود عقل را بی اعتبار بداند؟ این مسئله، به‌ویژه با مطالعه کتاب مفتاح الغیب که حاوی استدلال‌های عقلانی در عرفان نظری است، پیچیده‌تر می‌شود.

در پاسخ به این تناقض، دو فرض قابل بررسی است:

۱. قونوی به فساد این استدلال‌ها توجه نداشته است.

۲. قونوی آگاهانه بر بی‌اعتباری عقل تأکید کرده است.

دلایل متعددی فرض اول را منتفی می‌سازد:

الف. شخصیت علمی ممتاز قونوی که از مهم‌ترین عرفا پس از ابن عربی است، نشان می‌دهد که به‌درستی می‌دانست که هدف عرفان نظری ارائه اصول عرفان عملی و انتقال مکاشفات عرفا در قالبی قابل درک برای غیر عارفان است.

ب. مکاتبات گسترده او با فیلسوفان معاصرش، از جمله خواجه نصیرالدین طوسی که نشانگر درک عمیق او از فلسفه و منطق است (ر.ک. شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۸۷ و ۹۷).

ج. توجه قونوی به استدلال منطقی در آثارش، در عین اصرار بر بی‌اعتباری عقل که تأکید او بر برتری روش «شهود» در عرفان را روشن می‌کند. او تصریح می‌کند: عرفا بر این باورند که تنها علم صحیح، علم موهوب است، نه علوم مکتسب، و در مقام مماشات با اهل فکر و نظر است که امور ثابت‌شده با برهان را صحیح می‌دانند (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱).

قونوی با زیر سؤال بردن ارزش عقل، عملاً ورود به عرفان نظری را برای خود محدود ساخت. این خطای معرفتی موجب شد شارحان او، مانند فناری در مصباح‌الانس تلاش کنند محدوده استدلال‌های قونوی را اصلاح کنند و آنها را تنها ناظر بر ناتوانی عقل در شناخت حقایق اشیا و معرفت بالکنه بدانند، نه معرفت بالوجه (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۲). این تحلیل، دیدگاه ابن عربی درباره شناخت خداوند را بازتولید می‌کند؛ زیرا وی نیز شناخت ذات الهی را از طریق عقل غیرممکن می‌دانست (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۰۰).

این نوشتار پس از روشن‌گری معنای «عقل»، نقدها و اشکالات قونوی را بررسی کرده است تا میزان اعتبار دیدگاه او درباره استدلال‌های عقلانی را تحلیل کند.

۱. عقل

از دیدگاه اندیشمندان، «فکر» و «نظر» از مهم‌ترین کارکردهای عقل محسوب می‌شوند. منطق‌دانان غالباً دو واژه «فکر» و «نظر» را مترادف دانسته و آنها را به «دستیابی و انتقال به مجهول از طریق معارف تصویری و تصدیقی حاضر نزد نفس» تعبیر کرده‌اند.

این کارکرد عقل در حوزه قضایا، «استدلال» نام دارد (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۷۴). یکی از اقسام خاص استدلال «قیاس» است که در آن، سیر فکری از کلی به جزئی انجام می‌شود. به گفته ابن سینا، این سیر از ویژگی‌های عقل نظری است (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸).

«عقل نظری» قوه‌ای ادراکی است که امور کلی را درک کرده و از معرفت کلی به معرفت جزئی منتقل می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲). از دیدگاه او، قیاسی که مقدماتش ضروری و واجب‌القبول باشند، لاجرم به نتیجه‌ای ضروری و یقینی خواهد رسید (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۸۸).

مراد از «یقین» در اینجا، اعتقاد جزمی و زوال ناپذیر به مفاد یک قضیه است، به گونه‌ای که نقیض آن ممتنع باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۴، ص ۵۱).

ابن سینا بر این باور است که چنین معرفتی قابل دسترسی است و عقل با استفاده از معلومات ذهنی و از طریق استدلال، می‌تواند به معرفت یقینی دست یابد. به عبارت دیگر، عقل قادر است با اتکا بر دانش پیشین، به معلومات جدیدی برسد که در آنها هیچ تردیدی وجود ندارد. البته، این حکم کلی نیست و همه معلومات، یقینی و تردیدناپذیر نیستند، بلکه برخی از قضایا فاقد این ویژگی هستند.

۲. دلایل قونوی در نقد عقل و شناخت عقلانی

۲-۱. دلیل اول: ناممکن بودن شناخت عقلی یقینی

نخستین و شاید مهم‌ترین استدلال قونوی در نقد عقل نظری، نفی اعتبار استدلال عقلی و اثبات ناتوانی قوای ادراکی انسان در کشف حقیقت است. او معتقد است: ذات خداوند و تجلیات او در مرتبه قدس و کانون وحدت، یگانه و یکتا هستند؛ اما هنگام ادراک، این تجلیات با توجه به استعداد مدرک، مراتب روحانی و طبیعی، زمان و مکان، رنگ می‌پذیرند (قونوی، ۱۳۸۷، ص ۲۲؛ شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶). از این رو حقیقت از انسانی به انسان دیگر متفاوت است و حق نسبت به هر فرد، همان چیزی خواهد بود که مقبول او قرار می‌گیرد و با آن آرامش می‌یابد (قونوی، ۱۳۸۷، ص ۲۳).

به باور قونوی، گرچه انسان دارای شناخت عقلی و حسی است، اما حاصل این شناخت یقین نیست؛ زیرا یقین امری ثابت و تغییرناپذیر است؛ اما مدرکات عقل نظری نسبت به هر فرد متفاوت است. از این رو دستیابی به یقین از طریق استدلال‌های عقلی را امری ناممکن می‌داند (قونوی، ۱۳۸۷، ص ۲۶). آنچه در ادامه می‌آید صورت استدلال اوست:

صورت استدلال قونوی:

۱. احکام نظری تابع قوای ادراکی هستند؛ یعنی احکام نظری بر اساس تغییر قوای ادراکی کسانی که آن را درک می‌کنند دچار دگرگونی می‌شوند. بنابراین، با تغییر قوای ادراکی، احکام نظری نیز تغییر خواهند کرد.

۲. قوای ادراکی تابع توجه مدرک است؛ زیرا بدون توجه مدرک، قوای ادراکی قادر به درک چیزی نخواهد بود.

۳. توجه مدرک متغیر است؛ زیرا توجه تابع قصد است و قصد افراد نیز تابع عقاید و عواید (بهرهمندی از نعمت‌های مادی و معنوی) آنهاست.

۴. عقاید و عواید تابع تجلیات اسماء الهی هستند. تجلیات اسماء الهی، گرچه فی‌نفسه واحدند، اما با توجه به استعداد قابل‌های آن، مراتب روحانی و طبیعی، و شرایط زمان و مکان، رنگ می‌پذیرند و آثار متفاوتی به نمایش می‌گذارند.

۵. از این رو نگرنده می‌پندارد که تجلیات حقیقتاً متعددند، درحالی که چنین نیست. این امر موجب می‌شود که افراد در حکم بر یک موضوع اتفاق نداشته باشند و حقیقت برای هر نگرنده همان چیزی باشد که مورد پسند اوست.

۶. همین امر سبب می‌شود آنچه نزد فردی صحیح تلقی می‌شود، نزد دیگری خطا و ناصواب باشد.

نتیجه:

قوای ادراکی متغیرند و این تغییر موجب تغییر احکام نظری می‌شود. بنابراین، ثبات در احکام نظری امکان‌پذیر نیست و چه‌بسا احکامی که در یک زمان تردیدناپذیر تلقی می‌شدند، در زمان دیگر مورد تردید قرار گیرند.

۱-۲. بررسی و ارزیابی

الف) خودشکن بودن استدلال

نتیجه سخن قونوی این است که استدلال عقلی اعتبار ندارد و نمی‌تواند انسان را به حقیقت رهنمون سازد. اما پرسش بنیادین این است که او چگونه مدعای خود را اثبات کرده است؟

ظاهر سخن او نشان می‌دهد که خود نیز از استدلال عقلی بهره گرفته است. بنابراین، باید اعتبار این نوع استدلال را پذیرفته باشد تا بتواند آن را مبنای استدلال خویش قرار دهد. از این‌رو او در عین پذیرش اعتبار استدلال عقلی، آن را نامعتبر می‌داند که این امر منجر به تناقض می‌شود.

دفاع احتمالی قونوی و نقد آن:

قونوی ممکن است در مقام دفاع بیان کند: گرچه ظاهر سخن من نوعی استدلال عقلی است، اما این امر تنها برای تبیین و توضیح مدعاست، نه برای اثبات آن. مدعای من روشن است و نیازی به استدلال ندارد. بنابراین، سخن من صرفاً در مقام توضیح است (مانند توضیح بدیهیات). از این‌رو اشکال «خودشکن بودن» وارد نیست.

اما این پاسخ با بررسی کلمات او در *المراسلات* سازگار نیست. در این اثر، قونوی موجودات را بر اساس امکان تعلق ادراک به دو دسته تقسیم می‌کند (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶):

اقسام موجودات از نظر قونوی:

دسته اول: موجوداتی که عقل و حواس انسان توانایی شناخت آنها را ندارد؛ مانند ذات خداوند و حقیقت اسماء الهی. قونوی تصریح می‌کند که هر انسان بصیر و منصفی به ناتوانی فکر و نظر در این عرصه اذعان دارد (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹).

دسته دوم: موجوداتی که شناخت آنها با عقل ممکن است؛ مانند وجود خدا و ارواح مجرد.

تناقض در ادعای قونوی:

حال می‌توان از قونوی پرسید: مدعای شما درباره بی‌اعتباری احکام نظری در کدام یک از این دو دسته قرار می‌گیرد؟ - اگر این مدعا در دسته دوم قرار گیرد، یعنی در قلمرو شناخت عقلی باشد، پس استدلال عقلی نمی‌تواند نامعتبر باشد؛

زیرا شما خود بر اساس قواعد عقلانی استدلال کرده‌اید، اما همزمان آن را فاقد اعتبار می‌دانید که دچار تناقض است.

- اگر در دسته اول قرار گیرد، یعنی «بی‌اعتباری احکام نظری» امری شهودی باشد، آنگاه تبیین و توضیح او خلاف این ادعاست. به عبارت دیگر، اگر او بی‌اعتباری احکام نظری را شهود کرده باشد، باید تنها به آن تصریح کند، نه اینکه برای اثبات آن استدلال بیاورد.

نتیجه نقد:

ارائه استدلال یا مفید است یا غیرمفید:

– اگر مفید باشد، برخلاف مدعای قونوی است؛ زیرا نشان می‌دهد عقل قادر به کشف حقیقت است.

– اگر مفید نباشد، استدلال عقلی او بی‌ارزش خواهد بود و نمی‌تواند اهل فکر و نظر را قانع سازد.

بنابراین، قونوی نمی‌تواند در برابر اهل فکر و نظر از مدعای خود دفاع کند؛ زیرا شهود قابل انتقال نیست و استدلال عقلی نیز فاقد ارزش فرض شده است. از این‌رو تنها راه او سکوت در برابر منتقدان خواهد بود.

(ب) تأثیر پذیری شهود از عقاید و عواید

اگر عقاید و عواید انسان در شناخت‌های عقلی تأثیرگذار باشند، طبیعتاً همین تأثیر در معرفت شهودی نیز وجود خواهد داشت. هرچند معرفت شهودی از طریق آثار نیست، اما عارف نیز تحت تأثیر پیش‌زمینه‌های فکری، تجربیات، و باورهای خود قرار دارد. این زمینه‌ها می‌توانند برداشت شهودی او را شکل داده، حتی آن را مشروط کنند.

۲-۲. دلیل دوم: خطاپذیری آراء اهل فکر و نظر و بی‌اعتباری آن

قونوی استدلال می‌کند که بسیاری از امور با براهین مختلف اثبات گردیده و یقینی پنداشته شده‌اند، اما پس از مدتی نادرستی آنها آشکار شده است. این موضوع، اشکالات وارد شده به آن براهین را نیز شامل می‌شود؛ زیرا ممکن است خود این اشکالات نیز در آینده دچار همین سرنوشت شوند.

او بر این اساس نتیجه می‌گیرد که خطاپذیری اختصاص به گروه خاصی از مدرّکان ندارد، بلکه شامل همه انسان‌ها می‌شود. در نتیجه، اگر احتمال خطا در برخی ادراکات و نسبت به برخی مدرّکان ممکن باشد، این احتمال به کل معارف و همه مدرّکان قابل تعمیم خواهد بود. این امر از دیدگاه قونوی، موجب بی‌اعتباری تمامی مدرّکات عقل نظری و عدم اطمینان به آنها می‌شود (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸).

۲-۲-۱. بررسی و ارزیابی

اینکه برخی ادراکات عقلی دچار خطا هستند، برای اهل فکر و نظر پذیرفتنی است؛ اما تعمیم این حکم به تمام ادراکات عقلانی و برهانی، مدعایی است که قونوی هیچ دلیلی برای آن ارائه نکرده است.

این در حالی است که خود قونوی اذعان دارد که معلومات بسیاری وجود دارند که برهانی نیستند، اما هیچ تردیدی در صحت آنها نیست (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷). این اعتراف، تناقضی آشکار در استدلال او ایجاد می‌کند.

علاوه بر این، اگر وجود خطا در برخی معارف عقلانی موجب بی‌اعتباری همه معارف عقلی شود، آنگاه همین منطق باید در مورد معارف شهودی نیز اعمال شود.

درواقع، وجود مکاشفات نادرست و شیطانی امری اثبات‌شده است و عرفا نیز آن را پذیرفته‌اند. از این‌رو اگر خطاپذیری در برخی معارف عقلی دلیل بر بی‌اعتباری تمام آنها باشد، پس باید معارف شهودی نیز به علت وجود خطاهای مشابه، فاقد اعتبار باشند.

۳-۲. دلیل سوم: ناممکن بودن دآوری بین احکام متقابل، با استناد به ادله نظری

قونوی معتقد است: حتی اگر خطاپذیری ادراکات نظری را نادیده بگیریم، باز هم احکام نظری فاقد اعتبارند. دلیل او بر این ادعا، وجود احکام نظری متقابل است.

استدلال قونوی: در برخی موارد، عقل نسبت به یک موضوع دو حکم متقابل صادر می‌کند که نمی‌توان هر دو را پذیرفت یا همزمان رد کرد. بنابراین، لازم است یکی را بر دیگری ترجیح دهیم.

قونوی مدعی است: این ترجیح ناممکن است؛ زیرا:

۱. اگر برای اثبات یک طرف برهان ارائه کنیم، همان اشکالات پیشین درباره آن تکرار خواهد شد.

۲. اگر برهان دیگری بیاوریم، این روند تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت.

۳. اگر بدون برهان یکی را بر دیگری ترجیح دهیم، این ترجیح، ترجیح بلامرجح خواهد بود که امری باطل است.

بنابراین، از دیدگاه قونوی، استناد به ادله نظری و تحصیل یقین از طریق آن غیرممکن خواهد بود (شوبرت،

۱۴۱۶ق، ص ۲۹).

اشکال قونوی را در قالب مثال می‌توان چنین توضیح داد: برخی فیلسوفان از «اصالت وجود» دفاع می‌کنند، درحالی‌که برخی دیگر طرفدار «اصالت ماهیت» هستند. هر دو گروه، برای اثبات دیدگاه خود، دلایل فلسفی ارائه کرده‌اند. اگر بخواهیم نظر یک گروه را بر دیگری ترجیح دهیم، این ترجیح یا با برهان خواهد بود یا بدون برهان:

- ترجیح بدون برهان، ترجیح بلامرجح خواهد بود که باطل است.

- ترجیح با برهان دچار تسلسل خواهد شد؛ زیرا براهینی که برای اثبات یا رد هر دیدگاه ارائه می‌شوند، خود در

معرض تعارض قرار دارند و این روند ادامه می‌یابد.

۱-۲-۳. بررسی و ارزیابی

در نقد این مدعا، دو نکته اساسی وجود دارد:

۱. همه احکام نظری دچار اختلاف نیستند.

۲. هنگام بروز اختلاف، می‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد، بی‌آنکه دچار تسلسل شویم.

از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، سیر صعودی توجیه معرفت به معارفی ختم می‌شود که خودموجه‌اند و نیازی به توجیه ندارند. این معارف یقینی و تردیدناپذیرند و بر اساس آنها، می‌توان معارف مختلف را با قواعد منطقی ارزیابی کرد و یکی را بر دیگری ترجیح داد، بی‌آنکه به تسلسل نامتناهی دچار شویم (حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵).

این نقد، پاسخ روشنی به اشکال مطرح‌شده ارائه می‌دهد. پذیرش اینکه برخی مسائل فلسفی ممکن است هیچ‌گاه حل نشوند، به‌معنای ابطال اعتبار عقل به‌طور کلی نیست.

برای رد ادعای قونوی مبنی بر ناممکن بودن ترجیح یک حکم بر دیگری، کافی است نشان دهیم که دست‌کم

برخی مسائل با تکیه بر بدیهیات قابل حل هستند.

نمونه بارز این امر، احکام ریاضیاتی است: $2 \times 2 = 4$ حکمی است مبتنی بر بدیهیات ریاضی و با عقل نظری قابل اثبات است. اما ادعای $2 \times 2 = 5$ باطل است و عقل می‌تواند حکم صحیح را ترجیح دهد.

بنابراین، اگر قونوی می‌گفت که عقل در برخی موارد ناتوان از قضاوت است، سخن‌اش پذیرفتنی بود. اما مدعای او مبنی بر ناتوانی کامل عقل، نقض می‌شود.

صدرالدین قونوی بر این باور بود که هر استدلال نظری به مقدمات پیشین وابسته است و از این رو به نقطه پایانی قطعی نمی‌رسد که این امر منجر به تسلسل می‌شود.

در پاسخ باید گفت: استدلال‌های نظری در نهایت، به اصول بدیهی ختم می‌شوند (یعنی به گزاره‌هایی که نیازی به اثبات ندارند) و از این رو تسلسل نامتناهی رخ نمی‌دهد. فیلسوفان مسلمان (مانند ابن‌سینا و فارابی) و نیز متفکران غربی (از جمله ارسطو) این مسئله را بررسی کرده‌اند و هر یک استدلال‌هایی در جهت اثبات یا رد آن ارائه داده‌اند. برخی بر این باورند که زنجیره استدلال‌ها باید به یک «اصل نخستین» یا «علت اولی» منتهی شود تا از دور باطل جلوگیری گردد.

یکی از قدیمی‌ترین استدلال‌ها در این زمینه، استدلال ابن‌سینا است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۱۸). او برای اثبات گزاره‌های پایه، ابتدا به دو دیدگاه نادرست اشاره می‌کند و از طریق نقد آنها، دیدگاه خود را اثبات می‌نماید. در دیدگاه نخست، امکان اقامه برهان به‌طور کلی انکار می‌شود، و در دیدگاه دوم، تمام امور مبرهن و نیازمند برهان دانسته می‌شوند. ابن‌سینا معتقد است: این دیدگاه‌ها نادرست‌اند و اگر به استدلال او توجه می‌شد، خطا و لغزشی رخ نمی‌داد. او بر این باور است که همه معلومات نیازمند برهان نیستند، بلکه تنها برخی از آنها به برهان نیاز دارند، درحالی‌که برخی دیگر معلوم بالذات و بی‌نیاز از اثبات‌اند. ابن‌سینا در استدلال خود روش «سبر و تقسیم» را به کار می‌گیرد و با ابطال یکی از دوطرف، نقیض آن را نتیجه‌گیری و اثبات می‌کند. استدلال او به شرح زیر است:

۱. یا همه چیز برای ما مجهول است، یا معلومی داریم. اما همه چیز نمی‌تواند برای ما مجهول باشد؛ زیرا دست‌کم همین گزاره برای ما معلوم است.

۲. حال که معلومی داریم، این معلوم یا معلوم بالذات است یا معلوم به برهان. اما تمام معلومات نمی‌توانند معلوم به برهان باشند؛ زیرا:

۳. اگر همه معلومات به برهان وابسته باشند، خود برهان نیز - که نوعی معلوم محسوب می‌شود - باید معلوم به برهان باشد، درحالی‌که چنین چیزی محال است.

برای تبیین این استحاله، ابن‌سینا دو استدلال ارائه می‌دهد. او می‌گوید: اگر فرض کنیم اثبات «ب» برای «الف» مشروط به برهان «د» است و معتقد باشیم که هر برهانی نیازمند برهان است، در این حال با دو تالی فاسد مواجه هستیم: الف. باید بپذیریم که کل مساوی جزء است؛ زیرا در چنین شرایطی دست‌کم دو مجموعه بی‌نهایت خواهیم داشت: یکی مجموعه «الف» "ب" است که هرچند محصور بین دو طرف است، اما چون برهان «د» در این میان قرار دارد و طبق فرض، هر برهانی نیازمند برهانی دیگر است، با مجموعه‌ای بی‌نهایت از برهان‌ها مواجه خواهیم بود.

از سوی دیگر، بر اساس همین فرض، بین هر دو برهانی که کنار یکدیگر قرار دارند، باید برهانی وجود داشته باشد که آن هم مستلزم بی‌نهایت برهان است.

در نتیجه، دو مجموعه بی‌نهایت داریم که از یک طرف با هم برابرند (چون بی‌نهایت‌اند)، و از طرف دیگر، یکی کوچک‌تر از دیگری است (زیرا یکی درون دیگری قرار دارد).

ب. پذیرش اقامه برهان مستلزم پذیرش وجود علم بی‌واسطه است، درحالی که فرض ما این است که علم بی‌واسطه وجود ندارد. ابن‌سینا در توضیح این مدعا می‌گوید: سلسله‌ای از حد وسط‌ها را - حتی اگر بی‌نهایت باشند - در نظر بگیرید. در این سلسله، هر حد وسطی قطعاً میان دو حد دیگر قرار گرفته که همجوار اویند. مقتضای همجوار بودن آن است که میان دو همجوار هیچ واسطه‌ای نباشد. بنابراین، میان این حد وسط و دو طرف آن نیز هیچ واسطه‌ای نیست. از این‌رو در برهان مقدمه‌ای وجود دارد که «بین» است و نیازی به برهان ندارد. روشن است که این امر، مدعای اولیه را (یعنی اینکه هر معلومی نیازمند برهان است) باطل می‌کند.

۴-۲. دلیل چهارم: ناکارآمدی قوانین منطقی

چنان‌که گذشت، روش اهل فکر و نظر برای دستیابی به معرفت، «استدلال» است. استدلال از دو بخش «صورت» و «محتوا» تشکیل می‌شود. نقد چهارم قنونی متوجه «صورت» استدلال عقلی است؛ یعنی همان قواعد و قوانین منطقی. این قوانین در صورتی که یقینی و ثابت باشند، می‌توانند پشتوانه استدلال قرار گیرند. اما قنونی معتقد است: قوانین منطقی فاقد این شرط‌اند و از این‌رو نامعتبرند. در نتیجه، استدلال‌های مبتنی بر آنها نیز بی‌اعتبار خواهند بود (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹).

بنابراین، از سخن او چنین استنباط می‌شود که حتی با صرف‌نظر از اشکال اول، پذیرش دیدگاه اهل فکر و نظر همچنان صحیح نیست. او باور دارد که خود اهل فکر و نظر نیز از جهات مختلف درباره این قوانین اختلاف دارند و همین امر نشانه بی‌اعتباری استدلال و برهان مبتنی بر آنهاست. این اختلاف‌ها شامل موارد زیر است:

۱. اختلاف در منتج یا عقیم بودن برخی قوانین منطقی؛

۲. تلقی آنچه لازمه یک قضیه نیست به‌عنوان لازمه آن؛

۳. اختلاف در نیازمندی یا بی‌نیازی از قانون منطقی.

توضیح اینکه تقریباً همه فیلسوفان مسلمان - از جمله ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۱۸)، شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸)، ملاصدرا (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۳) و علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۳) - در معرفت‌شناسی «مبناگرا» هستند. در مبناگرایی، گزاره‌ها به دو دسته «پایه» و «غیرپایه» تقسیم می‌شوند. مبناگرایان معتقدند: گزاره‌های غیرپایه توجیه خود را از گزاره‌های پایه می‌گیرند و ابزار این کار، اقامه استدلال بر پایه قواعد و قوانین منطقی است.

ایشان معتقدند: هرچند عده کمی از مردم استعدادی دارند که بدون فراگیری قواعد منطقی از آنها بهره می‌برند و از این رو نیازی به یادگیری آن ندارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۱، ص ۲۰)، اما بیشتر مردم به این قوانین نیازمندند و فراگیری آنها برایشان اولویت دارد. قنونی مدعی است: اگر بپذیریم گروهی اندک از مردم نیازی به فراگیری قواعد منطقی ندارند، پس ما - که از آن گروه، اندک‌تر هستیم - به برکت فطرت سلیم، نیازی به قوانین منطقی نداریم.

۱-۴-۲. بررسی و ارزیابی

الف) خودشکن بودن استدلال

این استدلال نیز مانند استدلال پیشین، خود مبتنی بر قواعد منطقی است، درحالی که درصدد نفی آن است. بنابراین او در عین پذیرش اعتبار قواعد منطق، در صدد نفی اعتبار آن برآمده است.

ب) نارسایی دلیل در اثبات مدعا

قنونی مدعی است: قواعد منطقی فاقد اعتبارند. دلیل او بر اثبات این مدعا، وجود اختلاف میان اهل فکر و نظر است. اما حداکثر چیزی که این استدلال نشان می‌دهد، ضرورت تحقیق و بررسی بیشتر در این زمینه است، نه اینکه اعتبار قواعد منطقی را به‌طور کلی نفی کند.

علاوه بر این، اگر وجود اختلاف نشانه بی‌اعتباری یک مسئله اختلافی باشد، در آن صورت، هیچ معرفت معتبری - حتی معرفت شهودی - نباید وجود داشته باشد؛ زیرا عرفا نیز در شهودشان دچار اختلاف‌اند. بنابراین، صرف وجود تفاوت دیدگاه‌ها نمی‌تواند دلیل کافی برای بی‌اعتباری یک اصل باشد، بلکه ممکن است نشان‌دهنده نیاز به بررسی و دقت بیشتر در آن حوزه باشد.

ج) تعمیم حکم جزء به کل

قنونی معتقد است: اهل منطق در منتج بودن برخی از اشکال منطقی اختلاف دارند. برای مثال، فرض کنید اهل منطق در لزوم موجه بودن صغرا در شکل سوم از اشکال چهارگانه، با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند. نتیجه چنین اختلافی آن است که استدلالی واحد از نظر برخی منتج و از نظر برخی دیگر عقیم باشد. قنونی قصد دارد چنین اختلافاتی را نشانه بی‌اعتباری علم منطق بداند.

در پاسخ می‌توان گفت: حتی با وجود چنین اختلافی، نمی‌توان این حکم را به همه قواعد منطقی تعمیم داد؛ زیرا در نهایت، این اختلاف - حداکثر - می‌تواند نشانه بی‌اعتباری برخی از قواعد و استدلال‌های منطقی باشد و نه همه آنها. گسترش این حکم به کل علم منطق نیازمند دلیل دیگری است.

روشن است که اگر تعدادی از قواعد منطقی باطل باشند، استدلال‌هایی هم که بر پایه آنها بنا شده باطل خواهند بود. حال چنانچه استدلالی مبتنی بر قواعد صحیح باشد و از قواعد باطل پیروی نکند، نمی‌توان آن را بی‌اعتبار دانست. بنابراین، چون «محال بودن جمع و رفع دونقیض» مبنای همه قواعد منطقی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳،

ص ۴۴۳)، در صورتی که بطلان این قضیه اثبات شود، سایر قواعد و اصول منطقی نیز باطل خواهند شد. اما در غیر این صورت، نمی‌توان مدعی شد که همه قواعد منطقی عقیم و نادرست‌اند.

د) فقدان اختلاف حقیقی

از دیدگاه قانونی، دلیل کسانی که قواعد منطقی را ضروری می‌دانند، قیاس اولویت و کاهش احتمال خطا با وجود این قواعد است؛ یعنی هر چند قواعد منطق امری فطری‌اند و صاحبان فطرت سلیم نیازی به اکتساب آنها ندارند، اما چون تعداد این افراد بسیار اندک است و بیشتر مردم فاقد این ویژگی‌اند، احتمال بروز خطا در بسیاری از امور جاری و آینده وجود دارد و هر عقل سلیمی حکم می‌کند که جلوگیری از بروز خطا و کاهش آن امری معقول است. از این‌رو جلوگیری بر عدم جلوگیری اولویت دارد. به عبارت دیگر، نقطه مشترک میان قانونی و اهل منطق این است که قواعد منطق فطری‌اند و کسی که فطرت سالمی دارد، نیازی به فراگیری آنها ندارد. اما قانونی درباره کسانی که چنین فطرتی ندارند، سخنی به میان نمی‌آورد، در حالی که اهل منطق فراگیری این قواعد را برای چنین افرادی ضروری می‌دانند. بنابراین، این دو حکم مربوط به دو موضوع متفاوت‌اند و میان آنها هیچ تقابل واقعی وجود ندارد.

۵-۲. دلیل پنجم: نیاز معارف نظری به معارف غیر نظری

نزد اهل فکر و نظر، این نکته مسلم است که برخی معارف غیرکسبی وجود دارند که سایر معارف با واسطه یا بی‌واسطه، به آنها بازمی‌گردند. قانونی از زبان اهل نظر، بیان می‌کند که بخش اصلی قیاس‌ها، برهان «ان» و «لم» است و محور اصلی این دو، «حد وسط» محسوب می‌شود.

«حد وسط» دارای دو ویژگی اساسی است:

نخست اینکه غیرکسبی است و به وسیله برهان به دست نمی‌آید.

دوم اینکه از اقسام تصورات به‌شمار می‌رود و اساساً تصدیق نیست (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰).

بنابراین، از دیدگاه اهل نظر، جوهر برهان (حد وسط)، چه با واسطه و چه بی‌واسطه، غیرکسبی است.

همچنین خود اهل نظر اذعان دارند که برخی امور وجود دارند که اقامه برهان بر آنها ممکن نیست؛ اما با این حال، حتی آنان نیز در درستی این امور تردیدی ندارند. از این‌رو علوم کسبی و نظری نیز در نهایت، به علوم غیرکسبی و ذوقی وابسته‌اند. قانونی از این مقدمات چنین نتیجه می‌گیرد که در نهایت، سخن اهل نظر به سخن اهل ذوق و عرفان بازمی‌گردد؛ زیرا علم صحیح، غیر اکتسابی است: «إِنَّ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ مُوْهُوبٌ غَيْرُ مُكْتَسَبٍ» (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱).

۱-۵-۲. بررسی و ارزیابی

الف) تعمیم حکم جزء به کل

معارف شهودی و حضوری، صحیح و تردیدناپذیرند؛ اما این معارف تنها نوع معارف صحیح نیستند و در میان معارف اکتسابی نیز معرفت‌های صحیح یافت می‌شود. بنابراین، قانونی نمی‌تواند به‌طور مطلق ادعا کند که علم صحیح، غیراکتسابی است.

به عبارت دیگر، ملاک صحت یا عدم صحت معرفت، حضوری یا حصولی بودن آن نیست، بلکه ملاک اصلی «مطابقت با واقع» است. در علم حضوری، «مطابق» و «مطابق» به صورت حضوری درک می شوند، اما در علم حصولی، دستیابی به معرفت نیازمند تلاشی مضاعف است و در برخی موارد، به استدلال نیاز دارد. بنابراین، نمی توان گفت: تنها نوع علم صادق، علم ذوقی و حضوری است، بلکه معارف حصولی نیز در صورت انطباق با واقع، می توانند معتبر و صحیح باشند.

(ب) خلط بین معرفت بدیهی و معرفت کشفی

گرچه صاحبان فکر و نظر برخی قضایا را غیر کسبی و بدیهی می دانند، اما این امر به معنای ذوقی و موهبتی بودن آنها نیست؛ زیرا هرچند بدیهیات غیر کسبی اند، همچنان از سنخ علم حصولی محسوب می شوند و بواسطه ادراک می گردند. همچنین حتی اگر بپذیریم که تصدیق بدیهیات بدون علوم حضوری ممکن نیست، باز هم این علم حضوری همان کشف و شهود مد نظر عرفا نیست؛ زیرا عرفا کشف و شهود را موهبتی الهی می دانند که از طریق آن، حقایق خارجی درک می شود، درحالی که علم حضوری موضوع بحث، حقیقتی خارج از انسان نیست و برخلاف کشف و شهود، در دسترس تمام انسان ها قرار دارد.

۶-۲. دلیل ششم: نیازمندی بدیهیات به کشف و شهود

از دیدگاه اهل فکر و نظر، نظریات در نهایت، به بدیهیات بازمی گردند و مستدل با رسیدن به قضایای بدیهی، آرام گرفته، تسکین می یابد. قونوی به بدیهیات اشاره می کند و این پرسش را مطرح می سازد: آیا قضایایی که با استناد به آنها تسکین یافتید و آنها را صحیح تلقی کردید، درواقع و مستقل از شما، ذاتاً صحیح هستند یا خیر؟ او در ادامه، خود به این پرسش پاسخ داده، تصریح می کند که تنها راه علم به صحت آنها، کشف و اخبار الهی است (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳؛ قونوی، ۱۳۸۷، ص ۲۰).

۱-۶-۲. بررسی و ارزیابی

قونوی در این استدلال تلاش دارد بی اعتباری استدلال های اهل فکر و نظر را اثبات کند، اما حاصل سخن او چیزی جز تأکید بر نیازمندی بدیهیات به کشف و شهود نیست و این دو از نظر ماهیت، تفاوت اساسی دارند. افزون بر این، باید توجه داشت که کشف و شهودی که در اینجا به مثابه پشتوانه بدیهیات مطرح می شود، با کشف و شهود ادعایی قونوی تفاوت دارد. درواقع، اینها دو نوع علم حضوری اند که از یکدیگر متمایزند. شباهت اسمی این مفاهیم موجب شده است که قونوی دچار اشتباه شود.

به عبارت دیگر، گرچه توجیه گزاره های بدیهی با ارجاع به علم حضوری صورت می گیرد، اما علم حضوری انواع گوناگونی دارد. آنچه پشتوانه بدیهیات محسوب می شود علم حضوری انسان به خود و حالات درونی خویش است که در دسترس همگان قرار دارد. این در حالی است که کشف و شهود مد نظر قونوی این ویژگی را ندارد و تنها در اختیار گروهی خاص قرار می گیرد (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰).

از این رو اهل فکر و نظر می‌توانند استدلال کنند که مایه سکون و آرامش آنها علم حضوری‌شان است. علم حضوری دچار خطا نمی‌شود و از این رو می‌توان با آن به آرامش رسید و تردید را برطرف کرد. بنابراین، تنها راه دستیابی به سکون و آرامش، کشف و شهود نیست، بلکه دریافت حضوری نیز چنین اثری دارد.

۷-۲. دلیل هفتم: تعداد اندک معارف برهانی

قانونی معتقد است: حتی اگر بپذیریم معارف برهانی صحیح و معتبرند باز هم برای ما کافی نیستند؛ زیرا تعداد معرفت‌های برهانی بسیار کم است، درحالی‌که ما نیازمند معارف فراوانی هستیم و برهان نمی‌تواند جوابگوی این نیاز باشد (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱-۳۲).

۷-۲-۱. بررسی و ارزیابی

در پاسخ به این اشکال باید گفت: هرچند محدودیت معارف برهانی امری مسلم و غیرقابل انکار است، اما این موضوع نمی‌تواند دلیلی برای کنار گذاشتن آن باشد. علوم مختلفی - مانند ریاضیات، هندسه و فلسفه - حاوی قضایای برهانی بسیاری هستند که گستره‌ای وسیع را شامل می‌شوند.

افزون بر این، امکان استدلال و ارائه برهان‌های جدید با بهره‌گیری از معارف پیشین، زمینه‌ساز توسعه معارف برهانی است. انسان برحسب نیاز، می‌تواند معارف برهانی جدیدی تولید کند و به‌نوعی بر محدودیت‌های این حوزه فائق آید.

همچنین لزومی ندارد که تمام معارف انسان برهانی باشند و اهل فکر و نظر نیز چنین ادعایی ندارند.

قانونی پس از ذکر این اشکالات، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که چون کسب معرفت تنها به دو مسیر «راه برهانی» و «راه کشف» محدود می‌شود، و راه برهان و استدلال نمی‌تواند انسان را به مقصد برساند، پس به‌ناچار باید مسیر دیگری را پیمود.

۸-۲. دلیل هشتم: ناممکن بودن شناخت کامل مدرکات عقلی

از دیدگاه قانونی، معرفت به هر چیزی در گرو وجود نوعی مناسبت میان طالب معرفت و آن چیز است؛ زیرا اگر هیچ مناسبتی وجود نداشته باشد، حصول معرفت ناممکن خواهد بود (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳). از سوی دیگر، اگر این مناسبت از همه جهات کامل باشد، کسب معرفت نیز بی‌معنا خواهد شد؛ زیرا منجر به «تحصیل حاصل» می‌شود.

به همین دلیل، اهل فکر و نظر با ترتیب دادن قیاس و برهان، درصدد شناخت حقایق برمی‌آیند و از این طریق، به صفات و لوازم برخی حقایق دست می‌یابند. در چنین وضعیتی، هرچند ممکن است فرد از زوایای مختلف، صفات و لوازم حقایق را دریابد، اما درحالی‌که هنوز خود حقیقت را نشناخته است، تصور می‌کند که به شناخت کامل آن نائل شده است. این در حالی است که به‌واقع چنین نیست و آنچه حاصل شده، صرفاً معرفت بالوجه است.

همین امر در مورد مدرکان متعدد نیز صدق می‌کند. از این رو افراد مختلف درباره یک حقیقت، آراء و نظریات متفاوتی ارائه می‌دهند و دچار اختلاف می‌شوند (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۴). افزون بر این، قوه مدرکه انسان یکی از

قوای روح اوست و به همین دلیل، امری جزئی محسوب می‌شود و توانایی شناخت امور غیر جزئی را ندارد (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۵). همین محدودیت موجب می‌شود معرفت بالکنه برای عقل انسان میسر نگردد.

۱-۸-۲. بررسی و ارزیابی

همان‌گونه که قونوی تصریح می‌کند، عقل انسان از شناخت حقیقت اشیا و موجودات ناتوان است و هیچ انسان منصفی این موضوع را انکار نمی‌کند (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸). او حتی از قول ابن سینا نقل می‌کند که معرفت حقیقت اشیا با عقل ممکن نیست (شوبرت، ۱۴۱۶ق، ص ۳۶).

بنابراین، نکته‌ای که در «نقد هشتم» به آن اشاره می‌شود، درواقع محل نزاع نیست؛ زیرا هم اهل فکر و نظر و هم اهل عرفان بر این توافق دارند که عقل نمی‌تواند حقیقت اشیا را به‌طور کامل درک کند. نقطه اختلاف آنها این است که آیا شناخت عقلانی در معرفت بالوجه معتبر است یا خیر؟

افزون بر این، قونوی اختلاف مدرّکان را یکی از دلایل بی‌اعتباری ادراک عقلی می‌داند. این در حالی است که وجود اختلاف نظر درباره یک حقیقت، لزوماً نشانه بی‌اعتباری آن نیست؛ زیرا ممکن است هر یک از مدرّکان، مدرّک را از زاویه خاصی شناخته باشد و به‌واقع به شناخت صحیحی هم دست یافته باشد. در مقابل، مدرّک دیگری همان حقیقت را از وجهی متفاوت و به شکل صحیح درک کرده باشد و آن را بیان کند. در چنین حالتی، دو ادراک متفاوت از یک حقیقت وجود دارد که با یکدیگر تضاد ندارند و هر دو می‌توانند صحیح باشند.

نتیجه‌گیری

آنچه گذشت بررسی استدلال‌های هشت‌گانه قونوی در رد اعتبار عقل و استدلال عقلی بود. به‌طور کلی، می‌توان این استدلال‌ها را به دو بخش تقسیم کرد:

بخش اول (شامل استدلال‌های یک تا هفت)، درصدد اثبات بی‌اعتباری عقل و شناخت‌های مبتنی بر فکر و نظر است. اما با توجه به نکاتی که در نقد هر استدلال مطرح شد، می‌توان گفت: هیچ‌یک از آنها توان اثبات مدعای قونوی را ندارد. بخش دوم همان استدلال هشتم است. در این بخش، هرچند استدلال قونوی برای نشان دادن ناتوانی عقل در شناخت حقیقت اشیا ناتمام است، اما اصل مدعای او صحیح است. البته این موضوع محل نزاع نیست؛ زیرا اهل فکر و نظر نیز اذعان دارند که عقل توانایی شناخت کنه حقیقت اشیا را ندارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق - الف). *الشفاء (المنطق)*، کتاب البرهان. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق - ب). *التعلیقات*. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۰۵ق). *الفتوحات المکیه*. ط الثانیه. قاهره: الیهیئة المصریة العامة للكتاب.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۶۶). *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح مهدی توحیدی پور. چ دوم. تهران: سعدی.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۹). *معرفت دینی، عقلانیت و منابع*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۶). *منابع معرفت*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیهات*. قم: بلاغت.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کرین. چ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- شوبرت، گودرون (۱۴۱۶ق). *المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین الطوسی*. بیروت: دار فرانتس شتایز شتوتگارت.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. ط الثالثة. بیروت: دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲). *رسائل سبعة*. قم: حکمت.
- فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)*. تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۷). *اعجاز البیان فی تفسیر القرآن*. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۵). *النفحات الإلهیة*. تهران: مولی.
- یزدان پناه، سیددالله (۱۳۸۸). *مبانی و اصول عرفان نظری*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.