

نقادی جایگاه عقل نظری در معرفت دینی در مکتب ابن عربی با تأکید بر آثار صدرالدین قونوی

محمود صیدی (نویسندهٔ مسئول)، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شاهد، تهران، ایران

m.saidiy@yahoo.com

محمدرضا فرهمندکیا، دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

Mohammad.farahmadkia110@gmail.com

چکیده

بررسی حدود و کارکردهای عقل نظری در شناخت معارف دینی از مسائل بنیادین در اندیشه متفکران مسلمان به شمار می‌آید. صدرالدین قونوی و شارحان او، با استدلال‌های گوناگون بر نارسایی و محدودیت عقل نظری در فهم و تبیین حقایق دینی تأکید کرده است. او معتقد است که عقل نظری به سبب ذات محدود و مقید خود، قادر به ادراک تامّ معارف الهی نیست؛ به‌ویژه آنکه اختلاف نظر فیلسوفان در مباحث مختلف، نشانه ناتوانی عقل نظری در نیل به یقین نهایی است. این پژوهش که با روش تحلیلی - انتقادی سامان یافته است نشان می‌دهد که ادراکات عقلی، هرچند ناظر به مفاهیم و معانی کلی‌اند، در ذات خود از قید و بند جزئیات رها بوده و توانایی تحلیل و استنتاج برهانی درباره‌ی بسیاری از معارف دینی را دارا هستند. عقل نظری با تکیه بر مقدمات بدیهی و کلی، می‌تواند به درک مفاهیمی چون وحدت حقیقی و چگونگی صدور کثرت از واحد نائل شود. نتیجه آن که صرف اختلاف آراء فیلسوفان، دلیل بر بی‌اعتباری عقل نظری نیست؛ زیرا عقل، حتی در موارد اختلافی، با بازگشت به بدیهیات، امکان داوری درباره‌ی صحت و سقم مدعیات را حفظ می‌کند. به نظر می‌رسد در پاره‌ای از استدلال‌های قونوی، میان احکام قوه‌ی واهمه - که معانی جزئی را ادراک می‌کند - و ادراکات عقل نظری - که ناظر به کلیات صرف است - خلط و مغالطه‌ای صورت گرفته است، و همین امر موجب بروز داوری نادرست درباره‌ی توانایی عقل در عرصه‌ی معارف دینی شده است.

کلید واژگان: قونوی، عقل نظری، اسماء، واحد حقیقی، معارف دینی.

A Critical Examination of the Status of Theoretical Intellect in Religious Knowledge within the School of Ibn ‘Arabī, with Emphasis on the Works of Ṣadr al-Dīn Qūnawī

Abstract

The examination of the scope and functions of theoretical intellect in the cognition of religious knowledge constitutes one of the fundamental issues in the thought of Muslim intellectuals. Ṣadr al-Dīn Qūnawī and his commentators, through various arguments, emphasize the inadequacy and limitations of theoretical intellect in comprehending and explicating religious truths. Qūnawī maintains that, due to its inherently limited and conditioned nature, theoretical intellect is incapable of attaining complete knowledge of divine realities, particularly insofar as the disagreements among philosophers on numerous issues indicate its inability to reach ultimate certainty. This study, employing an analytical–critical methodology, argues that although intellectual cognitions pertain to universal concepts and meanings, they are intrinsically free from the constraints of particulars and possess the capacity for demonstrative analysis and inference with respect to many aspects of religious knowledge. By relying on self-evident and universal premises, theoretical intellect can attain an understanding of concepts such as true unity and the manner in which multiplicity emanates from the One. Accordingly, mere اختلاف of philosophical opinions does not undermine the validity of theoretical intellect, since reason, even in cases of disagreement, retains the ability to adjudicate the truth or falsity of claims by returning to first principles. The study further suggests that in certain arguments advanced by Qūnawī, a conflation and fallacy arise from confusing the judgments of the estimative faculty—which apprehends particular meanings—with the cognitions of theoretical intellect, which are exclusively concerned with universals. This confusion has led to an inaccurate assessment of the capacity of reason in the domain of religious knowledge.

Keywords

Qūnawī, Theoretical Intellect, Divine Names, True Unity, Religious Knowledge

مقدمه

از زمان نزول آیات قرآن کریم و تشریع دین مبین اسلام، نحوه مواجهه با آیات قرآن کریم از یک سوی و چگونگی تبیین اصول اعتقادات به ویژه توحید از سوی دیگر، از مسائل بسیار اساسی در میان متفکران مسلمان بوده است. یکی از مهم‌ترین این مباحث، چگونگی کاربرد عقل نظری در تبیین یا شناخت معارف دینی می‌باشد که مکاتب مختلف کلامی، فلسفی و عرفانی در این زمینه شکل گرفته‌است. به ویژه اینکه آیات متعدد قرآنی انسان‌ها را دعوت به تفکر و تدبیر می‌نماید (بقره: ۲۴۲) و منکران را منتسب به جهل و عدم تفکر می‌کند (عنکبوت: ۶۳).

عرفان نظری یکی از شاخه‌های علوم عقلی اسلامی است که ریشه‌های آن را می‌بایست در آیات متعدد قرآنی و احادیث منقول از پیامبر اسلام (ص) و امیر المومنین (ع) دانست. عارفان با تصفیه باطن خویش از رذایل نفسانی و اخلاقیات ناپسند سعی در کشف و شهود حقایق دینی می‌نمایند و با مدون ساختن محتوای شهودات خویش مسائل عرفانی را بیان می‌دارند. مکتب عرفانی ابن عربی را می‌توان نخستین مرحله از تکوین منسجم علم عرفان دانست؛ علمی که دارای موضوع، محمول و مسائل مشخص است و در آثار صدرالدین قونوی — شارح بزرگ این مکتب — به کمال خود رسید. قونوی می‌کوشد عرفان را در قالب دانشی سامان‌مند با موضوعی معین عرضه کند و میان مباحث و مسائل آن انسجام و پیوستگی برقرار سازد.

یکی از مسائلی که قونوی سعی در تبیین عرفانی آن می‌نماید، ناتوانی و کاستی عقل نظری در شناخت معارف دینی است. بر اساس دلایلی که در ادامه می‌آید، سعی قونوی بر آن است که با اقامه استدلال‌هایی، کاستی عقل نظری را اثبات نماید و در پرتو آن، کاربرد انحصاری کشف و شهود را در شناخت معارف دینی اثبات کند. قونوی و شارحین او تأکید بسیاری بر عقل منور به نور شرع و جایگاه آن در شناخت و معرفت دینی می‌نمایند. عقل منور به نور شرع، در مقابل عقل مشوب به وهم قرار دارد (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۲۱) که عقل جزئی یا نظری نیز نامیده می‌شود (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۱۳).^۱ چنین عقلی، موید به تجلی الهی است که

۱. اصطلاح «عقل منور به نور شرع» تعبیر مبهمی است و به روشنی نمی‌توان دریافت مقصود دقیق قونوی و شارحان او از این اصطلاح چیست. نهایت آنچه از آثار آنان می‌توان استنباط کرد این است که «عقل منور به نور شرع» در برابر «وهم» قرار می‌گیرد. در واقع، تمایز میان عقل و وهم در آرای فیلسوفان اسلامی نیز مورد تأکید بوده است؛ چنان که ابن سینا در الشفا، بخش «النفس»، و نیز در الاشارات والتنبیها (نمط سوم) عقل نظری را متمایز از قوه‌ی واهمه می‌داند؛ و ملاصدرا نیز در الأسفار الأربعة (ج ۱، مرحله سوم، فصل «فی بیان مراتب الإدراک») بر همین تمایز تأکید کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۹۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۶۵)، زیرا که عقل نظری، مفاهیم کلی صرف را بدون در نظر گرفتن جزئیات و مصادیق ادراک می‌کند، ولی وهم صرفاً کلیات را با نظر به جزئیات ادراک می‌نماید. با نظر به این نکته، معنا و مقصود از منور شدن به نور شریعت، در مورد عقل نظری مشخص نیست. اساساً منور نشدن عقل نظری به نور شریعت یعنی چه تا با منور شدن به آن، به کشف حقیقت دست یابد؟ اگر عقل نظری صرف به نور شریعت منور نشود چه امری اتفاق می‌افتد؟ آیا فلاسفه الهی بزرگی مانند افلاطون، ارسطو، فلوطین و... که به نور شریعت مقدس اسلام منور نبوده‌اند، به هیچ حقیقتی دست نیافته‌اند؟ در مورد قید شریعت نیز باید گفت که عقل نظری صرفاً کلیات را ادراک می‌نماید و جزئیات مسائل شرعی در حیطه شناخت عقلی نیست. این نیز یکی از ابهام‌های تعبیر عقل منور به نور شریعت است.

حجاب‌ها از آن برطرف شده و حقایق الهی و کونی را مشاهده می‌نماید (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۳۵) و همچنین اگر نتواند مسائل وارده در دین و شریعت را به گونه صحیحی ادراک نماید، تعبداً آن را قبول نموده و حقیقت علم آن را به خداوند و اولیایش واگذار می‌نماید (جندی، ۱۴۲۳، صص ۲۸۵-۲۸۶)؛ در غیر این صورت عقل نظری مانند کوری است که می‌خواهد با چشمان نابینای خویش اشیاء را دیده و بشناسد (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۰۹). علامه حسن زاده در این باره می‌فرماید: «لازم نیست همه چیزها را به علم فکری بیابید، بلکه راه علم شهودی و فوق‌طور عقل نیز آماده است.» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵). صرفاً عقلی که به نور شریعت منور شده، می‌تواند حقیقت برخی از اشیاء و معارف دینی را ادراک نماید، در صورتی که عقل با متابعت از شریعت (یعنی اخبارات الهی و شهودات نبوی)، قیود کثرات امکانی را از خویش دور نماید، به تجلیات اسمایی و صفاتی الهی واصل می‌گردد (قونوی، ۱۳۹۲، ص ۱۳)؛ به بیان دیگر «آن نحوه معرفت را که فوق‌طور عقل است و حدّ یقف ندارد به شهود تعبیر کنند.» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲). در پژوهش حاضر به نقادی نظریه قونوی در مورد کارکرد نداشتن عقل نظری در شناخت معارف دینی پرداخته می‌شود و طی آن کاربرد شناخت نظری و برهانی در معارف دینی اثبات می‌گردد.

۱. محدود و مقید بودن ادراکات عقل نظری

در نظر قونوی و شارحان مکتب عرفانی او، عقل نظری محدود و مقید می‌باشد و از این جهت قادر به ادراک صحیح معارف دینی به دلیل اطلاق و کلیت آنها نیست. عقل از نظر لغوی نیز به معنای محدود و مقید بودن می‌باشد (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۳۱). از جهت اصطلاحی نیز عقل انسانی قوه ادراکی محدود و مقید به تعینی خاص یعنی ادراکات کلیات انتزاعی می‌باشد (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۵۶) و لذا از تعقل و ادراک سایر حقایق محبوب بوده و قادر به ادراک واقعیت نفس الامری حقایق دینی به دلیل اطلاق آنها نیست (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۳۱).

به نظر می‌رسد نقادی‌های ذیل به دیدگاه عارفان در این زمینه وارد باشد:

[۱] مطالعه کتاب‌های لغت مشهور عرب نشان می‌دهد که معنای «محدود و مقید» جزء معانی «عقل» نیست، بلکه عقل به معنای ضد حماقت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۵۸) و قوه اکتساب علم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۷) آمده است. بنابراین، بیان معنای محدود و مقید نسبت به عقل، ظاهراً یک استحسان و برداشت قونوی و برخی شارحان مکتب او است.

۱. مقصود عارفان از جمله قونوی در این موارد، از کلی معنای مفهومی آن که در منطق و فلسفه کاربرد دارد، نیست. بلکه مقصود موجودی

است که بر موجود دیگر احاطه وجودی (یعنی کلی سعی) دارد. (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۷۱)

دیگر اینکه بسیاری از واژه‌ها در علوم مختلف معنایی اصطلاحی یافته‌اند و توجه به این معانی در مباحث علمی ضرورت دارد. به بیان دیگر، اصطلاح «عقل» حتی در فرض صحت معنای لغوی، در علوم فلسفی و عرفانی به معنای اصطلاحی منتقل شده و بر آن غلبه یافته است.

[۲] عقل انسانی قوه‌ای برای ادراک کلیات است و این ویژگی، محدود یا مقید بودن آن را نفی نمی‌کند. عقل با استفاده از شیوه تحلیل مفهومی و اشکال چهارگانه منطقی، کلیات تصویری یا تصدیقی را ادراک و استنتاج می‌کند. در مرتبه نخستین عقل نظری (عقل هیولانی) استعداد ادراک تمامی معقولات بدون محدودیت وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۱۷). در مراتب بعدی، یعنی عقل بالملکه، بالفعل و مستفاد، ادراک کلیات به تدریج تحقق می‌یابد. این تدریجی بودن به معنای محدود بودن عقل نیست، بلکه نشان‌دهنده فرایند تحقق ظرفیت عقل در مراتب مختلف است. مراتب داشتن عقل نظری به معنای محدود بودن آن نیست. زیرا که عقل انسانی در مراتب مختلف نسبت به مدرکات مختلف حالت بالقوه یا بالفعل دارد. حال آنکه در قونوی و شارحین او مدعی محدود بودن مدرکات عقل نظری هستند. کمال عقل در شناخت کلیات و اصول است، نه جزئیات اشیاء و امور، زیرا جزئیات همواره در حال تغییر و حرکت‌اند و به دلیل نداشتن ثبات، متعلق ادراک عقل نظری قرار نمی‌گیرند.

۲. محدودیت عقل نظری و نقش قوه وهم در ادراک معارف دینی

عقل به دلیل محجوب و مقید بودن، همواره در ادراکات خویش تشکیک می‌نماید (جندی، ۱۴۲۳، ص ۴۸۰)،^۱ زیرا که محل ادراکات قوه عقل، مفکره می‌باشد که قوه ای جسمانی است. وهم نیز به دلیل اینکه ادراک کننده معانی جزئی می‌باشد، همواره با عقل در تنازع می‌باشد و با ادراکات عقلانی به مخالفت می‌پردازد (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۲۲)؛^۲ در نتیجه عقل نمی‌تواند یقین لازم در معارف دینی را تحصیل نماید. بسیاری از متکلمان و فلاسفه نسبت به بسیاری از قضایا، براهین و نظریات اعتقاد جزمی دارند و هیچ گونه تردیدی نسبت به آن روا نمی‌دارند، ولی قوه واهمه بر اینان غلبه یافته‌است که به مقدمات قیاس را باور دارد ولی از پذیرش نتیجه امتناع می‌نماید (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۴)، بنابراین استدلال‌ها و براهین اینان در واقع ناشی از قوه وهم می‌باشد که نمی‌توان باور یقینی به نتیجه براهین داشت.

۱. عقل نظری همواره در حال حجاب می‌باشد و لذا فاقد توانایی لازم جهت ادراک معارف دینی است (قونوی، ۱۳۸۲، ص ۵۶)، زیرا که حجاب مانع ادراک حقیقت نفس الامری است.

۲. عقل محدود و مقید می‌باشد که در لغت نیز به همین معناست. عقل همواره اشیاء و موجودات را به گونه محدود و مقید ادراک می‌کند و همه صورت‌های علمی او نیز چنین‌اند. حال آنکه همه موجودات مراتب ظهورات و تجلیات مقام ذات الهی هستند که محدود و مقید به هیچ قیدی نیست و مطلق حقیقی است یعنی حتی مقید به اطلاق هم نیست؛ در نتیجه عقل توانایی ادراک حقیقت اشیاء و موجودات را که ظهورات مقام نامحدود هستند را ندارد (قونوی، ۱۳۸۱، صص ۱۰۳-۱۰۴).

انتقادات ذیل به دیدگاه عارفان در این زمینه وارد است:

[۱] استدلالی که قونوی در این بخش ارائه می‌دهد، در مورد قوه واهمه و احکام آن صحیح است. قوه وهم معانی جزئی را ادراک می‌کند و در ادراک کلیات با عقل نظری تنازع دارد، به گونه‌ای که کلیات را به صورت جزئی درک می‌نماید. همچنین، قوه وهم با عقل نظری در ادراک مقدمات موافقت می‌کند، اما در نتیجه‌گیری با آن مخالفت دارد.

[۲] مشخص است که احکام قوه وهم به عقل نظری صرف، که مفاهیم کلی را به صورت وحدت و بساطت ادراک می‌کند (نه به گونه ادراکات وهمی و جزئی)، تسری نمی‌یابد. به بیان دیگر، وهم نیز یکی از معانی عقل است و غالباً مقصود عرفان و متکلمان از عقل، همین قوه وهم است نه قوه عقل نظری و ادراک کننده کلیات. از همین رو، اینان عقل یا در واقع وهم را در ادراک حسن یا قبیح بودن اشیاء به کار می‌برند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۱۳). در نتیجه، قونوی در طرح این اشکال میان معانی مختلف عقل دچار مغالطه شده است، زیرا احکام قوه وهم را به قوه عقل نظری تسری داده است. باید توجه داشت که هدف فلاسفه و حکمای اسلامی، کاربرد عقل در شناخت است، نه قوه وهم.

۳. محدودیت عقل نظری در ادراک تجلیات خداوند

عقل همواره تمایز و کثرت را ادراک می‌کند (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۱۷). «حکم عقل تصرف و تمیز است میان اشیاء از خیر و شر و حسن و قبح و لطافت و کثافت. پس هر کجا حکم تمیز در حکم وحدت پوشیده شود، عقل را آنجا تمکن از تصرف و استقلال کم گردد.» (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۴). به دلیل غلبه کثرت و تمایز در ادراکات، عقل نظری هر چیزی را که ماورای آن باشد مانند احوال قیامت، تجلیات کلی و جزئی خداوند [= ظهور و تجلی حقیقت واحد] در همه موجودات و مظاهر متکثر و... را تکذیب می‌نماید (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۹۷). در مقابل عقل، قلب دارد که مقید به مدرک خاصی نیست (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۱۴) و صاحب قلب با تجلیات خداوند در حضرات خمس الهی متقلب شده و تعین خاصی نمی‌پذیرد (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۱۷). در نتیجه عقل قادر به ادراک معارف الهی و تجلیات خداوند که اساس معارف و حقایق دینی است، نمی‌باشد (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۲۲).

به دلیل غلبه کثرت در ادراکات عقل نظری و سنخیت با آن، عقل ظهور حقیقت واحد در مظاهر متکثر را ادراک نمی‌نماید (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۰۵). به همین دلیل، عقل همواره ارتباط خداوند با موجودات را صرفاً در سلسله طولی تحلیل می‌کند. حال آنکه خداوند ارتباط بی واسطه دیگری نیز با موجودات دارد که وجه خاص با هر موجودی می‌باشد (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۰). نتیجه آنکه به دلیل گفته شده، عقل نظری توانایی ادراک

چگونگی احاطه خداوند و قرب او به موجودات را ندارد (مهائمی، ۱۳۸۷، ص ۱۹) که اساس و بنیان معارف دینی است.

نقد: عقل مفاهیم و ماهیات مختلف را تحلیل می‌نماید و میان آن‌ها تمایز برقرار می‌کند مثلاً تحلیل جنس و فصل یا تحلیل اعتبارات مختلف ماهیت. چنین امری نیز به جهت شناخت و ادراک عقلانی است تا اینکه علاوه بر تحصیل شناخت صحیح، مفاهیم مختلف با یکدیگر خلط نگردند. مشخص است که لازمه چنین امری ناتوانی عقل از ادراک وحدت، بساطت و مفاهیم مشابه نیست، زیرا که عقل انسانی معانی متعدد وحدت را نیز تحلیل نموده و با معانی مختلف کثرت تمایز می‌دهد. بدین جهت عقل تحلیل می‌نماید که واجب الوجود واحد حقیقی و بدون هیچ گونه کثرت می‌باشد که تمامی موجودات نیز معلول او هستند. به بیان دیگر، هر چند عقل معانی کثیر را تحلیل و ادراک می‌نماید، ولی رجوع همه کثرات به واحد حقیقی را نیز اثبات می‌کند. همه کثرات معلول واحد حقیقی هستند که به دلیل امکان ذاتی (طبق دیدگاه ابن سینا) یا فقری (طبق دیدگاه ملاصدرا) نیازمند به واجب الوجود هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۸؛ ابن سینا، ۱۴۲۳، ص ۲۶۷). نتیجه اینکه ادراک کثرات دلیلی بر ضعف یا قصور عقل نظری نیست بلکه نشان دهنده قوت آن در ادراک حقیقت موجودات و سلسله مراتب هستی است؛ بنابراین لازمه شناخت مفاهیم متمایز، عدم توانایی در ادراک معانی و مفاهیمی مانند واحد بسیط محض و چگونگی ارتباط آن‌ها نیست.

۴. یکسان نبودن ادراکات عقل نظری

وجه دیگری که صدرالدین قونوی در تبیین نارسایی و کاستی ادراکات عقلانی در شناخت معرفت دینی بیان می‌دارد، از جهت اختلافات بسیاری است که در ادراکات عقل نظری وجود دارد. قیاسات برهانی و قضایای آن که تشکیل دهنده دو مقدمه استدلال هستند، تابع قوای ادراکی انسان هستند. به دلیل اینکه قوای ادراکی هر فردی با دیگری متفاوت است، استدلال‌های عقلانی و نتایج آن‌ها یکسان نمی‌باشد و در هر فردی با دیگری تفاوت پیدا می‌کند. هم‌چنین قوای ادراکی انسان بسیار متأثر از مزاج و شرایط روحی و جسمی انسان در شرایط زمانی و مکانی مختلف هستند و حالت یکسانی ندارند، مثلاً فردی که مریض یا ناراحت است، توان اندیشیدن به گونه صحیح را ندارد. شرایط روحی و جسمی انسان نیز تابع تجلیات اسمایی الهی است که با کثرت تجلیات و ظهور متنوع اسماء الهی، قوای مدرکه انسان نیز در یک حالت باقی نمی‌ماند، حال آنکه حقایق دینی، به دلیل ظهور اسماء الهی در مقام احدیت، وحدت محض هستند، لذا تفاوت و کثرت ندارند بلکه در مراتب و مقامات بعدی متکثر و متعدد می‌گردند، بنابراین با نظر به اینکه قوای مدرکه انسان به ویژه عقل به دلیل تغییر مزاج و تجلیات، دائماً متغیر هستند، توانایی ادراک حقایق و معارف دینی که از وحدت صرف و محض ظهور می‌یابند،

ندارد(قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۲). به بیان دیگر، حقایق دینی ثابت و بدون تغییر هستند. حال آنکه ادراکات فکری و عقلی انسان در شرایط مختلف، متفاوت می گردد و یکسان نیست؛ نتیجه اینکه ادراکات عقل نظری توانایی ادراک صحیح معارف و حقایق دینی را ندارند و ادراک بسیاری از معارف دینی مانند شناخت نبوت و ولایت، فوق طور عقل نظری می باشد و عقل با تعقل خویش راهی به ادراک آن ها ندارد(ازینقی، ۱۳۹۵، ص ۹۵).

هر موصوفی که حکمی معنوی یا محسوس را منعکس می نماید، در انعکاس خود تأثیر گذار است. از این جهت، علم از جهت بساطت یا ترکیب از معلوم تبعیت می کند. در صورتی که معلوم در زمان یا مکان خاص یا منزله و مجرد از آن دو باشد، علم نیز از آن تبعیت می نماید(قونوی، ۱۳۸۲، ص ۹۰)، زیرا که صورت، طبق محل خویش ظاهر می گردد(قونوی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۴). عقل نظری تا هنگامی که از ظلمت و کدورات محل تطهیر نگردد، در گمراهی و ضلالت قرار می گیرد و ادراکات آن نیز فاقد توانایی انکشاف حقیقت می باشند(قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۳۵)، در نتیجه اختلافات بسیاری نیز در ادراکات عقل نظری به وجود آمده که قادر به ادراک صحیح معارف دینی نمی گردد.

نقد: انسان موجودی است که نفس مجرد او به بدن مادی تعلق دارد(ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۲۵). از این جهت نفس ناطقه در بسیاری از ادراکات و حرکات خویش از بدن و حالات آن تأثیر می پذیرد، ولی محل بحث در مورد ادراکات عقل نظری است که معانی کلی و محض را با قطع نظر از جزئیات ادراک می نماید؛ مدرکاتی که به هیچ وجه به ماده و محسوسات تعلق ندارند، بلکه حقایقی ثابت و بدون تغییر هستند. به خصوص این گونه مدرکات انسان ارتباطی با بدن و اعضاء جسمانی ندارد مانند ادراک معنای کلی انسان یا ... نتیجه اینکه هر چند عقل نظری در برخی از ادراکات خویش از قوای حسی و خیالی تأثیر می پذیرد، ولی تابع آنها نیست و برخی ادراکات آن، ارتباطی به قوای مذکور ندارند. عقل انسانی مفاهیمی را تصور می کند که ارتباطی با ماده و جسم ندارد مانند مفهوم عقل مجرد، واجب الوجود و صفات او.

۵. اختلاف میان فلاسفه در ادراکات عقل نظری

قونوی بر این باور است که برخی اختلافات در میان فلاسفه و متکلمان دلیلی بر عدم اعتماد به ادراکات عقل نظری در معارف دینی است. فلاسفه و متکلمان که عقل نظری را معیار ادراک معارف دینی می دانند، در موارد بسیاری با یکدیگر اختلاف نظر دارند. به گونه ای که ممکن است مسأله ای در نظر عده ای از آنان صحیح باشد و در نظر عده ای دیگر، خطا تلقی شود، مثلاً فلاسفه حادث زمانی نبودن عالم را باور دارند، در حالی که متکلمان به سختی از حدوث زمانی عالم دفاع می نمایند و آن را جزء اساسی اعتقادات و معارف دینی می دانند. هم چنین ممکن است دلیلی در نزد عده ای از متکلمان یا فلاسفه اثبات کننده موضوعی باشد ولی در نظر عده ای

دیگر، صرفا القاء کننده شبهه‌ای تلقی گردد، مثلا «قاعده الواحد» که در نظر فلاسفه بسیار مهم و یقینی است، در نظر بسیاری از متکلمان شبهه‌ای در قدرت و اراده نامتناهی خداوند می‌باشد و در نظر اینان اثبات قاعده الواحد با قدرت و اراده نامحدود خداوند در تعارض می‌باشد؛ بنابراین دلایل و براهینی عقلانی هیچ گاه یقین آور نبوده و افاده اطمینان ذهنی در کسب معرفت دینی نمی‌کنند (قنوی، ۱۳۸۱، صص ۲۲-۲۳).

با نظر به اینکه فلاسفه و متکلمان در مورد مدعایی، استدلال‌های متناقضی اقامه می‌نمایند و هر یک در صدد اثبات نظریه خویش و ابطال نظریه مقابل می‌باشد، نمی‌توان به هر دو این استدلال‌ها باور داشت، زیرا که اجتماع نقیضین ممکن نیست (قنوی، ۱۳۸۱، ص ۲۳). در این هنگام، اگر فردی مدعی شود که مدعای خویش را با براهانی اثبات می‌نماید، احتمال مطرح شده در مورد این استدلال نیز مطرح می‌شود و در نتیجه به دلیل تسلسل، نمی‌توان به نظریه مدعی آن، اعتقاد و باور یقینی یافت، در صورتی که فردی بدون اقامه براهانی، معتقد به ترجیح یکی از دو استدلال یا مدعا بر دیگری گردد، ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید که خلاف مسلمات بدیهی ادراکات عقل نظری است؛ نتیجه اینکه نمی‌توان یقین کامل به نتیجه افکار و براهین عقل نظری حاصل نمود (قنوی، ۱۳۸۱، ص ۲۴).

چگونگی استعمال منطق در اقامه براهین نیز میان فلاسفه اتفاقی نیست و آنان در این زمینه نیز اختلاف زیادی دارند، مثلا در مورد منتج بودن یا نبودن بعضی از ضروب و اشکال قیاس، نیازمندی یا بی‌نیازی از منطق، رجوع همه قضایا و مفاهیم به امور بدیهی یا عدم رجوع به آن‌ها و... اختلافات نظر بسیاری میان متکلمان و فلاسفه وجود دارد (قنوی، ۱۳۸۱، ص ۲۴)؛ چنین امری کاربرد عقل نظری در معارف دینی را متزلزل می‌کند.

نقد: در مورد چگونگی استعمال و کاربرد منطق به ویژه اشکال اول، دوم و سوم اختلافی میان متفکران وجود ندارد؛ قنوی نیز مستندی در مورد اتفاقی نبودن کاربرد منطق در استدلال ارائه ننموده است. با وجود این، نکته مهم و اساسی آن است که اختلاف داشتن در امری سبب بی‌اعتباری کلی عقل نظری و ادراکات آن نمی‌گردد. بلکه در این مورد می‌بایست با ارجاع نظریات به بدیهیات، صحیح را از ناصحیح تشخیص داد مانند اثبات قاعده الواحد که در این زمینه حکیمانی مانند ابن سینا بیان می‌دارند که از واحد حقیقی در مرتبه نخستین صرفا یک موجود صادر می‌شود. صدور کثیر از واحد حقیقی در مرتبه نخستین منجر به حقیقی نبودن واحد مفروض گشته (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۲۸) و لازمه آن اجتماع نقیضین است. مورد دیگر حادث زمانی دانستن عالم از سوی متکلمان است که طبق آن در زمانی هیچ موجودی تحقق نداشته و سپس خداوند اشیاء را خلق کرده است. با نظر به اینکه زمان مقدار حرکت است، فرض تحقق زمان بدون جسم منجر به اثبات وجود جسم می‌گردد (اجتماع نقیضین یعنی تحقق و عدم تحقق جسم). زیرا که تحقق زمان بدون جسم ممکن نیست (طباطبائی، ۱۴۱۶، ص ۶۳). همان گونه که اختلاف داشتن عارفان در مورد موضوعی سبب بی‌اعتباری علم

عرفان و کشف و شهود آن نمی‌گردد. نمی‌توان ادعا نمود که تمامی عارفان و شارحان مکتب ابن عربی در مورد تمامی موضوعات و مسائل اتفاق نظر دارند. یقیناً چنین امری سبب بی‌اعتباری اساس عرفان یا کشف و شهود عرفانی نمی‌گردد. عارفان مکتب ابن عربی در مورد برخی مسائل اتفاق نظر ندارند که بررسی آن‌ها پژوهش مستقلی می‌طلبد.

۶. یقینی نبودن ادراکات عقل نظری

در موارد بسیاری فلاسفه یا متکلمان طی سالیانی اعتقاد جازم به موضوعی داشتند و قاطعانه آن را با براهین متعدد اثبات می‌نمودند. تا اینکه بعد از گذشت مدت زمان زیادی، همان اشخاص یا اندیشمندان دیگری به نادرستی آن موضوعات و براهین اثبات‌کننده آن، پی بردند. این شاهد بسیار واضح، نشان‌دهنده عدم اعتماد به براهین عقل نظری در اثبات یا ادراک معارف دینی است. هنگامی که برخی از انسان‌ها در مورد برخی از قضایا و براهین عقلی دچار خطا می‌شوند، وقوع چنین امری نسبت به همه انسان‌ها و استدلال‌هایشان احتمال دارد. از این جهت نمی‌توان به هیچ استدلال اقامه شده، اطمینان و یقین جزمی داشت (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۳)؛ در نتیجه اقامه براهین نظری و دلایل عقلانی بر مطالب دینی به گونه‌ای که هیچ شک و شبهه‌ای در آن نباشد و نتوان اعتراضی جدلی بر آن نمود، ممکن نیست (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۲).

در صورتی که شیوه استدلال و اقامه براهین عقلی در شناخت معارف دینی کفایت می‌نمود؛ پیامبران الهی از این شیوه اعراض نمی‌نمودند و آن را به جانشینان خویش تعلیم می‌دادند تا اینکه انسان‌های نسل‌های بعدی نیز از این شیوه در ادراک معارف دینی بهره‌جویند؛ به ویژه اینکه از شیوه‌های کلامی و استدلالی در تفسیر کتاب‌های مقدس مانند قرآن کریم منع شده است و اهل جدل و کلام در بیان اولیاء الهی به گمراهی نسبت داده شده‌اند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸).^۱

۱. قونوی؛ (۱۳۸۱، ص ۱۸) در این زمینه به این حدیث نبوی (ص) استشهد می‌جوید: «ما ضلّ قوم بعد هدی كانوا علیه إلاً أوتوا الجدل». (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۷۰۱). انبیاء و پیامبران الهی (ع) به دلیل داشتن قلبی صاف و مکدر نشده به ادراکات عقل نظری، همواره تجلیات الهی را ادراک نموده و طبق آن به هدایت انسان‌ها می‌پرداختند (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۸۰). این حدیث با این الفاظ در منابع روایی معتبر شیعی وارد نشده است بلکه صرفاً در منابع اهل سنت روایت شده است (بنگرید به: ترمذی، ۱۴۱۹، ص ۲۱۷). مشخص است که نهج الفصاحه نیز کتاب روایی بسیار متأخری است و از منابع اولیه احادیث شیعی نیست. با نظر به وارد نشدن این حدیث در منابع روایی معتبر شیعی، نمی‌توان به صدور آن از معصوم (ع) باور داشت؛ به ویژه اینکه وارد شدن حدیثی در منابع اهل سنت از نشانه‌های ضعف آن است. دیگر اینکه طبق این حدیث، جدل یا جدال منجر به گمراهی می‌گردد و مشخص است که جدل با برهان تفاوت بسیاری دارد و یکسان نیست؛ در نتیجه این حدیث دلالتی بر اعتبار نداشتن ادراکات عقل نظری یعنی برهان ندارد. اینکه قونوی مدعی است پیامبران (ع) انسان‌ها را با قطع نظر از ادراکات عقل نظری هدایت می‌نمودند، با آیات و روایات بسیاری که در آن‌ها به تعقل و تفکر دعوت شده، سازگار نیست. به نظر می‌رسد که اساس دعوت انبیاء (ع) مبتنی بر بیدار نمودن فطرت سلیم انسان‌ها و دعوت آن‌ها به تفکر و تدبیر در آیات و نشانه‌های الهی بوده است. موارد این امر در آیات

نقد: در این استدلال قانونی مدعی می‌گردد که ادراکات عقل نظری یقین آور نیستند. مقصود از یقین اعتقاد باور جازم می‌باشد که در مقابل ظن قرار دارد. ادراکات عقل نظری به دلیل اینکه به کلیات تعلق می‌گیرند، یقین باور جازم یعنی قطعی هستند، در مقابل جزئیات به دلیل اینکه دائما در حال تغییر و حرکت هستند، یقین به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد، در نتیجه یقین نسبت به قضایای کلی است.

در مورد کشف نادرستی برخی نظریات کلامی یا فلسفی می‌توان چنین نقادی نمود:

الف. اینکه عده‌ای از فلاسفه یا متکلمان نسبت به قضیه یا نظریه‌ای یقین نادرست داشته‌اند، منافاتی با یقین آور بودن قضایای کلی ندارد، زیرا ممکن است فرد یا افرادی به هر دلیلی نسبت به قضیه‌ای یقین کامل نداشته باشند یا اینکه یقین آنان نادرست باشد. مثلا بسیاری از فلاسفه در گذشته طبق مبانی طبیعی خویش به وجود افلاک متعقد بودند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۴۰۲) ولی طبق علوم تجربی جدید، بطلان چنین نظریه‌ای مشخص شده است.

ب. در همین حالات نیز شخص یقین داشته، ولی یقین او زایل و تبدیل به یقین دیگری شده است، بنابراین همین حالت نیز نشان دهنده یقینی بودن در ادراک کلیات می‌باشد. به بیان دیگر یقین شخص در این حالت مطابق با واقعیت خارجی نبوده است؛ هم چنین با صرف احتمال نسبت به قضیه یا شخصی نمی‌توان یقین آور بودن قضایای کلی را به طور کلی دچار خدشه و تردید نمود.

۷. شناخته نشدن حقیقت اشیاء با ادراکات عقل نظری

طبق دیدگاه فلاسفه، عقل انسانی با تحلیل حقیقت و ماهیت یک شیء به اجزاء ذاتی آن یعنی جنس و فصل، حقیقت اشیاء و موجودات را می‌شناسد. جنس و فصل صرفا مفاهیمی هستند که عقل انسانی آن‌ها را تحلیل می‌نماید ولی در حقیقت اجزاء یک شیء یا ماهیت نیستند؛ به ویژه آنکه حقایق و ماهیات بسیط فاقد اجزاء می‌باشند، در نتیجه با استفاده از تعاریف منطقی نمی‌توان حقیقت یک شیء را شناخت و تنها طریق ممکن در این زمینه، ادراک حضوری و شهود اسماء الهی و تجلیات آن‌هاست (قانونی، ۱۳۸۱، ص ۷۹).

از جمله این موارد می‌توان به مسأله عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح اشاره نمود. عقل انسانی طبق مقتضای ذات محدود خویش، احکامی در مورد حسن یا قبیح بودن برخی امور صادر می‌نماید، ولی نسبت به هیچ یک از این دو علم حقیقی ندارد، در حالی که بیانات شرعی به دلیل اینکه از مقام غیب ذات الهی صادر

قرآن کریم فراوان است (مانند استدلال‌های حضرت ابراهیم [ع] در اثبات وجود خداوند قادر و متعال) که پژوهش مستقلی می‌طلبد.

شده و از آن خبر می‌دهند، حاکی از مصالح و مفاسدی کامل نسبت به همه انسان‌ها و مکلفین به احکام شرعی می‌باشند (قونوی، ۱۳۹۲، ص ۵۸).

نمونه دیگر در این زمینه مقام احسان می‌باشد که عبارت است از عبادت خداوند به گونه‌ای که شخص عابد او را می‌بیند. چنین عبادتی مستلزم شناخت حقیقت ظهور خداوند به گونه‌ای است که در لسان اولیاء کامل، قرآن و حدیث وارد شده است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۶۲)، ولی عقل نظری همواره در صدد تنزیه خداوند و سلب برخی اوصاف از اوست، زیرا که صفات سلبی را در مورد خداوند منتفی می‌داند: «عقل خدا را منزّه از ماده می‌بیند و خود منزّه است مرّ خدای را از ماده و مادیات...» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۸۰)، حال آنکه خداوند محدود و مقید در تنزیه یا تشبیه نیست و با همه اسماء و صفات تجلی و ظهور می‌نماید، بنابراین به دلیل شناخته نشدن تنزیه در عین تشبیه توسط ادراکات عقل نظری، اساس کارکرد آن در معارف دینی متزلزل می‌گردد. نقد: عقل انسانی با تحلیل حقیقت موجود خارجی به هستی و چیستی، ماهیت را از چیستی اشیاء انتزاع می‌نماید و با تحلیل ماهیت به اجزاء آن یعنی جنس و فصل، حقیقت ماهوی شیء مورد تحلیل و شناخت قرار می‌گیرد. چنین تحلیلی از معقولات ثانیه است و ناظر به حقیقت خارجی اشیاء می‌باشد، بنابراین جنس و فصل ماهیات، اموری صرفاً ذهنی و بدون منشأ انتزاع خارجی نیست، بلکه حاکی از واقعیت خارجی و نفس‌الامری است. با نظر به اینکه در نظر قونوی هر موجود خارجی تجلی و ظهور اسماء الهی است، تحلیل اجزاء ماهوی یک شیء به جنس و فصل، منافاتی با تجلی و ظهور اسماء الهی بودن آن ندارد. مشخص نیست قونوی با بیان فاقد اجزاء بودن ماهیات بسیط، در صدد طرح چه اشکالی به کارکرد عقل نظری در شناخت معارف دینی است.

ضمن اینکه موجودات بسیط دارای اجزاء خارجی یعنی ماده و صورت نیستند، ولی دارای اجزاء ذهنی یعنی جنس و فصل هستند، بنابراین ادعای جنس و فصل نداشتن ماهیات بسیط صحیح نیست. از سوی دیگر ماهیات بسیط نیز ظهورات اسماء الهی هستند، بدین نظر بسیط یا مرکب بودن ماهیتی منافاتی با تجلی و ظهور خداوند بودن آن گونه که قونوی مدعی است، ندارد.

مسأله عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح آن است که حسن یا قبیح بودن اشیاء را عقل می‌تواند ادراک می‌نماید یا اینکه چنین امری صرفاً به واسطه اخبار شرعی است. مدعای عدلیه آن است که عقل انسانی حسن یا قبیح بودن اشیاء را مستقل از شریعت ادراک می‌کند (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۰۲)، مانند اینکه ظلم و دروغ قبیح و نیکوکاری حسن است. اینکه قونوی مدعی است که حسن یا قبیح بودن امور و اشیاء منوط و وابسته به تجلیات و اسماء الهی است، منافاتی با مسأله کلامی بیان شده ندارد؛ بدین بیان که همه موجودات مظاهر اسماء و صفات الهی هستند، حال مسأله این است که حسن یا قبیح بودن این ظهورات توسط عقل ادراک می‌گردد یا وابسته به اخبار شرعی است.

در مورد مقام احسان و تشبیه یا تنزیه خداوند می بایست بیان نمود که تنزیه عقلی در حکمت مشاء به معنای آن است که مقام ذات متصف به نقائص امکانی نمی گردد (صفات سلبی) و کمال محض یا وجود بسیط بدون هر گونه ترکیبی می باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۴۹). ولی بحث عرفانی تشبیه و یا تنزیه آن است که خداوند با اسماء مختلف در همه مظاهر و موجودات تجلی می نماید؛ البته عارفان تاکید می نمایند که در عین ظهور در مظاهر متکثر، ذات الهی متصف به نقایص موجودات امکانی نمی گردد.

طبق دیدگاه ملاصدرا در اثبات وجود رابط بودن معلول نسبت به علت، رابط بودن همه موجودات نسبت به واجب الوجود، و در نتیجه وحدت وجود عرفانی یعنی ظهورات اسماء الهی در مقام تنزیه و تشبیه اثبات می گردد، بنابراین عقل نظری می تواند همان گونه که ملاصدرا اقامه برهان نموده است (ظهورات تشبیهی و تنزیهی را اثبات برهانی نماید) (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۵۶). ملاصدرا می گوید: «موجود بالذات منحصر در واحد حقیقی است و حقیقت نیز منحصر در ذات احدیت واجبی می باشد. موجود بودن موجودات و ماهیات امکانی نیز به دلیل ظهور و تجلی خداوند بودن است و استقلالی در موجود بودن ندارند (یعنی وجود رابط هستند).» (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۶۱)، نتیجه اینکه مدعای قونوی در مورد کاستی عقل نظری در اثبات دو مقام مورد بحث، صحیح نیست.

نتیجه گیری

قونوی و شارحان مکتب او استدلال هایی در اثبات کاستی و کاربرد نداشتن عقل نظری در شناخت معارف دینی اقامه نموده اند که در پژوهش حاضر مورد بررسی و نقادی قرار گرفت. قونوی در اقامه برخی استدلال های خویش میان احکام قوه واهمه با عقل نظری خلط نموده است. اختلاف داشتن فلاسفه و متکلمان را نیز نمی توان دلیلی بر بی اعتباری عقل نظری و ادراکات آن دانست، زیرا که اتفاق نداشتن عارفان نیز در مورد برخی مسائل عرفانی سبب بی اعتباری اساس علم عرفان و کشف و شهود آن نمی گردد. عقل نظری با تبیین چگونگی نیازمندی معلول به علت، همه موجودات را نیازمند به واجب الوجود می داند و با اقامه برهان رجوع همه کثرات را به واحد حقیقی اثبات می نماید. بسیاری از مسائل و مطالب عرفانی که قونوی مدعی اثبات آن با شهود عرفانی و کارکرد نداشتن عقل نظری در اثبات آن ها می باشد، با براهین عقل نظری اثبات پذیر می باشد همان گونه که ملاصدرا در حکمت متعالیه بیان داشته است.

فهرست منابع

قرآن کریم

آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری. تهران: امیر کبیر.

ابن سینا. (۱۴۰۳). الاشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغة.

ابن سینا. (۱۴۰۴). الالهيات من كتاب الشفاء. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

ابن سینا، (ب ۱۴۰۴). التعليقات. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دار صادر.

ازنقی، محمد بن قطب الدین. (۱۳۹۵). فتح مفتاح الغیب. تهران: انتشارات سخن.

جامی، عبدالرحمان. (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

جندی، مؤید الدین. (۱۴۲۳). شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷). دروس شرح فصوص الحکم قیصری. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.

پاینده، ابو القاسم. (۱۳۸۲). نهج الفصاحة (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی الله علیه و آله). تهران: دنیای دانش.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۱۹). سنن الترمذی. تهران: دار الحديث.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.

فرغانی، سعید الدین. (۱۳۷۹). مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

سبزواری، هادی. (۱۳۶۹). شرح المنظومه، تهران: نشر ناب

طباطبائی، محمد حسین. (۱۴۱۶). نهایه الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی

- قيصري، داود بن محمود (١٣٨٢). شرح فصوص الحکم. قم: بوستان کتاب.
- قونوی، صدرالدین (١٣٧٢). شرح الأربعين حديثا، تصحيح محسن بيدار فر. قم: انتشارات بيدار.
- قونوی، صدرالدین (١٣٨١). إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني. قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.
- قونوی، صدرالدین (١٣٨٢). النصوص في تحقيق الطور المخصوص. اسكندريه: منشأ المعارف.
- قونوی، صدرالدین (١٣٨٦). النفحات الإلهية. بيروت: دار الكتب العلمية.
- قونوی، صدرالدین (١٣٩٢). الفكوك في اسرار مستندات الفصوص. بيروت: ناشرون.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهيم (١٣٦١). إيقاظ النائمين. تهران: انجمن اسلامي حکمت و فلسفه ايران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهيم (١٣٦٣). مفاتيح الغيب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهيم (١٣٦٨). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. قم: مكتبة المصطفوي.
- مهائمي، علي بن احمد (١٣٨٧). مشرع النصوص الى معاني النصوص. بيروت: دار الكتب العلمية.

References

1. The Holy Qur'ān

2. Ashtiyani, Sayyid Jalal al-Din. (1991/1370 SH). *Sharḥ Muqaddimat Qayṣarī*. Tehran: Amir Kabir.
3. Avicenna (Ibn Sina). (1403 AH). *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Qom: Nashr al-Balāghah.
4. Avicenna (Ibn Sina). (1404 AH). *al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifā'*. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
5. Avicenna (Ibn Sina). (1404 AH). *al-Ta'liqāt*. Qom: Maktabat al-I'lām al-Islāmī.
6. Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414 AH). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir.
7. Azniqi, Muḥammad ibn Quṭb al-Dīn. (2016/1395 SH). *Faṭḥ Miftāḥ al-Ghayb*. Tehran: Sokhan Publications.
8. Jami, 'Abd al-Raḥmān. (1991/1370 SH). *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*, ed. William C. Chittick. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
9. Jundi, Mu'ayyid al-Din. (1423 AH). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Qom: Bustan-e Ketab.
10. Ḥasan-Zadeh Amoli, Ḥasan. (1999/1378 SH). *Mumidd al-Himam fī Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Press.
11. Ḥasan-Zadeh Amoli, Ḥasan. (2008/1387 SH). *Duroos Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam (Qayṣarī)*. Qom: Bustan-e Ketab Institute.
12. al-Ḥilli, Ḥasan ibn Yusuf. (1413 AH). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād*. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom.
13. Payandeh, Abolqasem. (2003/1382 SH). *Nahj al-Faṣāḥah: A Collection of the Sayings of the Prophet Muhammad (PBUH)*. Tehran: Donyā-ye Dānesh.
14. al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā. (1419 AH). *Sunan al-Tirmidhī*. Tehran: Dār al-Ḥadīth.
15. Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1412 AH). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Qalam.
16. Farghani, Sa'id al-Din. (2000/1379 SH). *Mashāriq al-Darārī: Sharḥ Tā'iyyat Ibn al-Fāriḍ*, ed. Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Qom: Islamic Propagation Office Press.
17. Sabzavari, Hadī. (1990/1369 SH). *Sharḥ al-Manzūmah*. Tehran: Nashr-e Nāb.

18. Tabataba'î, Muḥammad Ḥusayn. (1416 AH). *Nihāyat al-Ḥikmah*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī.
19. Qayṣarī, Dawud ibn Maḥmud. (2003/1382 SH). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Qom: Bustan-e Ketab.
20. Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. (1993/1372 SH). *Sharḥ al-Arba 'in Ḥadīthan*, ed. Mohsen Bidarfar. Qom: Bidar Publications.
21. Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. (2002/1381 SH). *I'jāz al-Bayān fī Tafṣīr Umm al-Qur'ān*, ed. Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Qom: Islamic Propagation Office Press.
22. Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. (2003/1382 SH). *al-Nuṣūṣ fī Taḥqīq al-Ṭawr al-Makhṣūṣ*. Alexandria: Mansha'at al-Ma'ārif.
23. Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. (2007/1386 SH). *al-Nafaḥāt al-Ilāhiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
24. Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. (2013/1392 SH). *al-Fukūk fī Asrār Mustanadāt al-Fuṣūṣ*. Beirut: Nashirūn.
25. Mulla Ṣadrā (Muḥammad ibn Ibrāhīm). (1982/1361 SH). *Īqāz al-Nā'imīn*. Tehran: Iranian Society of Philosophy and Wisdom.
26. Mulla Ṣadrā (Muḥammad ibn Ibrāhīm). (1984/1363 SH). *Mafātīḥ al-Ghayb*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
27. Mulla Ṣadrā (Muḥammad ibn Ibrāhīm). (1989/1368 SH). *al-Ḥikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Qom: al-Muṣṭafawī Library.
28. Muḥaymi, 'Alī ibn Aḥmad. (2008/1387 SH). *Mashra' al-Khuṣūṣ ilā Ma'ānī al-Nuṣūṣ*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.