

تأملی در نگاره‌های برهان‌ستیزانه صدرالدین قونوی

عباس فتحیه*

چکیده

صدرالدین قونوی در مقدمه کتاب *اعجاز‌البیان*، دلایلی بر ناکارآمدی برهان در دستیابی به معرفت صادق‌یقینی آورده است که عبارت‌اند از: عدم مصونیت از تردید درونی و انکار و اعتراض بیرونی، اختلاف و تهافت باورهای فیلسوفان به دلیل اختلاف مقتضیات اسمای الهی، عدم ملازمه میان صحت و فساد استدلال با صحت و فساد گزاره، همچنین تردید و اختلاف در پاره‌ای قواعد منطقی.

هر یک از دلایل یادشده با تأملات و ملاحظات در خور توجهی روبه‌رو هستند و هیچ‌کدام اثبات‌کننده ناکارآمدی برهان فلسفی نیستند. بنابراین، ضمن پذیرش امکان برتری ارزش شناخت شهودی و گسترده‌تری حوزه معرفت‌های کشفی، یقین‌آفرینی و کارآمدی معرفت برهانی در شناخت اجمالی کلی‌ترین مسائل هستی‌شناختی ثابت و محفوظ است.

کلیدواژه‌ها

شناخت عقلی، شناخت عرفانی، برهان فلسفی، یقین، صدرالدین قونوی، اعجاز‌البیان.

پیش‌گفتار

موضوع نوظهور شناخت‌شناسی در آثار ابن عربی و شاگردان و شارحان مکتب وی، با این عنوان مورد بحث قرار نگرفت، ولی معرفت عرفانی مبتنی بر شهود و اقیعیت از راه تصفیه باطن است. عارفان، راه وصول به معرفت واقع‌نما را کشف و تجربه دینی، افزون بر نقل (آیات و روایات) دانسته و دستیابی به جزم و یقین از راه برهان عقلی را ناممکن می‌پندارند.

در این مقاله کوشیده‌ایم ضمن بررسی دلایل ناکارآمدی عقل برهانی در دستیابی به معرفت یقینی و مطابق واقع به روایت شارح بزرگ مکتب عرفانی ابن عربی (صدرالدین قونوی)، آنها را در بوتۀ نقد قرار دهیم.

صدرالدین قونوی در مقدمه کتاب *عجاز البیان*، بحث مستقلی در این زمینه آورده است که در این نوشتار به چهار دلیل عمده او پرداخته می‌شود.

دلیل ۱: عدم مصونیت از تردیدها و اعتراضات جدلی

قونوی ضمن طرح ادعای بیراهه بودن راه معرفت فلسفی می‌نویسد:

اعلموا أيها الإخوان - تولاكم الله بما تولى به عباده المقربين - أن إقامة الأدلة النظرية على المطالب وإثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية والإعتراضات الجدلية متعذر^۱؛

ای برادران بدانید که اقامه دلایل نظری (فلسفی) بر مطالب و اثبات آن مطالب با براهین عقلی به صورت سالم و مصون از شکوک و تردیدهای فکری و اعتراضات جدلی، محال و متعذر است.

پیش از هر چیز باید بگوییم ترجمه واژه «متعذر» به «دشواری» در نوشتار برخی پژوهشگران، افزون بر سهل انگاری در برگردان واژه، تحریف آشکار مدّعی معرفت‌شناختی عرفاست؛ زیرا میان دشوار بودن راه با ناممکن بودن آن تفاوت بسیاری است.

دشواری کسب معرفت جزمی در فلسفه بر اهل نظر پوشیده نیست اما آنان پیمودن این راه دشوار را ممکن و یقین آفرین می‌دانند؛ در حالی که به اعتقاد قونوی این راه تاریک و پرپیچ و خم سرانجام ره‌آورد یقینی ندارد.

صدرالدین در این بند ضمن طرح ادّعا، قیاسی مضمّر بر آن ارائه کرده که به دو شکل اقترانی و استثنایی قابل تقریر است:

صغری: معرفت عقلانی از تردید و اعتراضات جدلی مصون نیست؛

کبری: معرفتی که از شک و اعتراض جدلی مصون نباشد، یقینی نیست؛

نتیجه: معرفت عقلانی، یقینی نیست.

مقدّم و تالی: اگر معرفت عقلانی یقین آفرین بود، از شک و اعتراض مصون می‌ماند؛

استثناء تالی: لکن از شک و اعتراض مصون نیست؛

نتیجه: پس معرفت عقلانی، یقینی نیست.

صدرالدین به قیاس مزبور تصریح نکرده اما دو مقوله عدم مصونیت از تردید درونی و اعتراض بیرونی را حد وسط بطلان معرفت عقلی پنداشته است، هر چند دلایل اصلی وی در ادامه خواهد آمد.

نقد و بررسی

با چشم‌پوشی از اینکه قونوی برای ابطال ناتمامی روش برهانی، خود از برهان استفاه کرده است (که تناقضی آشکار است و بر همه براهین او نیز وارد است)، این قیاس مضمر، از منظر منطقی صوری تمام است؛ اما دلالت حدّ وسط بر نتیجه مطلوب، شایسته درنگ می‌باشد.

معنای تردید درونی مبرهن و لوازم آن

تردید از دو ناحیه می‌تواند پدیدار شود:

۱. از سوی خود فیلسوف مبرهن (تردید درونی)؛
 ۲. توسط معترض به برهان فیلسوف (تردید و انکار بیرونی = اعتراض جدلی یا فلسفی).
- قسم دوم مربوط به مقام اثبات (انتقال مفاهیم معرفتی به مخاطب) و ملحق به حدّ وسط دوم (اعتراض جدلی) است که پس از این بررسی می‌شود؛ اما درباره قسم نخست باید گفت: تردید فیلسوف مبرهن یا نسبت به شکل و صورت قیاس است که در این صورت فیلسوف بودن او منتفی است؛ زیرا نخستین ویژگی فیلسوف، تسلط بر قوانین منطق صوری است. پس فیلسوف هرگز در صحت منطقی قیاس تردید نمی‌کند.
- احتمال دوم، تردید فیلسوف مبرهن درباره صحت استدلال به جهت مواد قیاس است که غالب لغزش‌های نظری از این قسم است.

در این باره می‌گوییم: همچنان که صورت قیاس ضابطه‌مند است، مواد قیاس برهانی هم باید از بدیهیات اولیه یا ثانویه (منتهی به بدیهیات اولیه) باشند. از سویی محدودیت گستره یقینیات که موجب محدودیت گزاره‌های فلسفی است، مستلزم استواری برهان‌های فلسفی بر گزاره‌های

انگشت‌شماری مانند استحالة اجتماع و ارتفاع نقیضین در صورت تحقق شروط نه‌گانه تناقض است.^۳

پس مغالطه عمدی یا مصادره سهوی تردیدساز، ناگزیر به گزاره‌ای غیر بدهی می‌انجامد و در این حالت، دیگر استدلال برهانی نیست. برهان مبتنی بر یقینیات است که اساساً امکان تردید و انکار در آنها وجود ندارد. پس راه یافتن تردید به حوزه برهان بی‌معنا و تناقض آمیز است.

تلازم گزاره یقینی با تسلیم مخاطب

نقد دوم صدرالدین بر معرفت عقلی رامی توان به دو معنای متفاوت تفسیر کرد:

۱. معرفت عقلی، قابل انکار و اعتراض جدلی است، و هر معرفتی که چنین باشد، نادرست (کاذب) است؛ پس معرفت عقلی، نادرست (کاذب) است.
۲. معرفت عقلی، قابل انکار و اعتراض جدلی است؛ این امر نشانه عدم یقین مخاطب (معارض) است؛ عدم یقین مخاطب (معارض) با یقین زایی معرفت (گزاره) عقلی، منافات دارد؛ پس معرفت عقلی، یقینی نیست [یعنی لازمه ذاتی آن یقین زایی نمی‌باشد].
تقریر نخست، که بر محور رابطه علی صدق گزاره با پذیرش و تسلیم مخاطب پی‌ریزی شده، به دو دلیل ناتمام است:

۱. نسبت منطقی گزاره با انکارپذیری تساوی است؛ یعنی هر گزاره‌ای - خواه صادق یا کاذب - قابل انکار است. پس اگر صرف عدم مصونیت از انکار و اعتراض، نشانه نادرستی گزاره باشد، هیچ گزاره‌ای صادق نیست.

۲. به گواهی قرآن کریم، محتوای دعوت پیامبران که بی‌تردید از حقانیت برخوردار است، همواره مورد تکذیب و انکار قرار گرفته: «وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ» (انعام: ۶۶)؛ در

حالی که دعوت انبیا همراه بینات (دلایل روشن و معجزات آشکار) ارائه می‌شود: «فَإِنْ كَذَّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ» (آل عمران: ۱۸۴) و سبب این گونه تکذیب‌ها و اعتراض‌ها، نادانی معترضان است، نه نادرستی گزاره‌ها: «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (یونس: ۳۹). از این رو، حتی پس از آشکار شدن حق نیز با رسولان الهی جدال باطل می‌کردند: «يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ». (انفال: ۶)

اساساً بیشترین انکارها و اعتراض‌ها، متوجه محتوای وحی و معارف شهودی اهل معرفت بوده است. پس تلازمی میان حدّ وسط با نتیجه تقریر نخست نیست.

تقریر دوم در پی تبیین رابطه علیّ پذیرش و یقین مخاطب (معترض) با یقینی بودن گزاره برهانی است.

قونوی در این باره می‌گوید:

۱- اگر گزاره عقلی، یقین‌زا بود، موجب اطمینان و یقین مخاطب می‌شد؛

۲- اگر مخاطب به یقین می‌رسید، اعتراض و انکار نمی‌کرد؛

۳- اما مخاطب اعتراض و انکار می‌کند، پس به یقین دست نیافته است؛

پس گزاره عقلی یقین‌زا نیست.

این قیاس، دو مدّعی تأمل برانگیز دارد:

۱. هر گزاره یقینی، ناگزیر موجب اطمینان و یقین مخاطبان خواهد شد.

۲. هیچ مخاطبی در صورت اطمینان و یقین علمی، به انکار و اعتراض روی نمی‌آورد.

نادرستی مدّعی دوم آشکار است؛ زیرا یقین علمی، بهره عقل نظری و اندیشه را تأمین می‌کند؛ در حالی که ایمان (باور و عزم قلبی) مربوط به حوزه عقل عملی و انگیزه است؛ از این رو گروهی با وجود جزم و یقین علمی، به انکار دعوی و دعوت پیامبران بر می‌خاستند: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۴)؛ پس چه بسا بسیاری از انکارها و اعتراضات جدلی به گزاره‌های فلسفی، از همین قسم باشد.

درباره مدّعی اول باید گفت: چنانچه یقینی بودن گزاره به معنای انتقال حتمی یقین از مبرهن به مخاطب باشد، این مدّعا قضیه‌ای تحلیلی و انکارناپذیر است؛ زیرا به تحلیل عقلی، محمول همان موضوع یا لازمه آن است؛ یعنی ایجاد معرفت یقینی (محمول)، تعبیر دیگری از همان گزاره یقین‌زا (موضوع) است. اما منظور از گزاره یقین‌آفرین چیست؟ آیا هر گزاره یقین‌زایی برای هر کس و در هر شرایطی یقین‌آفرین است؟ بدیهی است اگر کسی با زبان محاوره‌ای گوینده آشنا نباشد، نه تنها از گزاره یقین‌زای او به یقین نرسیده، بلکه از معرفت ظنی و نسبی هم طرفی نمی‌بندد؛ یا کسی که با زبان علمی فیلسوفان ناآشناست، با شنیدن یک گزاره، یکی از این دو حالت برایش پیش می‌آید:

۱. نسبت به واژگان و اصطلاحات گزاره جهل مطلق دارد؛ در این صورت نه می‌تواند گزاره را تصدیق کند و نه تکذیب؛ برای مثال، قضیه «آرخه حقیقتی بسیط و بی‌تعین است»، برای کسی که با اصطلاح آرخه (ماده نخستین پیدایش جهان) ناآشناست، هیچ مفهومی نداشته و معرفتی تولید نمی‌کند.

۲. نسبت به واژگان و اصطلاحات به کار رفته جهل مرکب دارد؛ یعنی آن واژگان در فرهنگ عمومی یا تخصصی او به معنای دیگری به کار رفته‌اند؛ در این صورت از همین اصطلاحات، معنایی مغایر با مراد گوینده می‌فهمد و گزاره صادقی را تکذیب می‌کند؛ برای مثال، واژه «حادث» در فلسفه شامل حادث زمانی و حادث ذاتی - که می‌تواند قدیم زمانی

باشد - می‌شود، اما در اصطلاح کلام تنها به حادث زمانی اطلاق می‌شود؛ پس وقتی فیلسوف می‌گوید: «حادث می‌تواند ازلی باشد»، مخاطب ناآشنا با اصطلاحات فلسفی، این گزاره را متناقض و کاذب می‌پندارد؛ در حالی که واقعاً صادق است.

بنابراین مغالطه قیاس ناشی از خلط میان یقین آفرین بالقوه - یعنی قضیه من شأنها أن یوجد المعرفة - با یقین آفرین بالفعل - یعنی قضیه أوجد المعرفة لعارفة - و خلط یقین مشروط با یقین مطلق است.

اساساً به جز علم حضوری و وجدانی که دریافتی شخصی و بیرون از حوزه مفاهیم و گزاره‌ها است، هیچ معرفت غیر مشروطی نداریم؛ حتی ادراک تجربی نیز در گرو سلامت و توجه قوای ادراکی مدرک است و اگر تمثالی شفاف در منظر شخصی نابینا، کم‌بینا یا بینای غافل قرار بگیرد، رؤیت حسی و تمثّل صورت تمثال در ذهن او حاصل نمی‌شود. بر همین اساس منطقیون گفته‌اند: «من فقد حساً فقد فقد علماً»^۹.

تردید نامیدن یقین برهانی در مقایسه با یقین شهودی

اینک با توجه به این که یقین عقلی، لازمه جدایی‌ناپذیر برهان است و تردید و اعتراض، اعتبار یقین عقلی را مخدوش نمی‌کنند، می‌توانیم کلام قونوی را به معنای دیگری تفسیر کرده و بگوییم: هر چند ره‌آورد برهان، یقین عقلی است، ولی یقین شهودی و جزم کشفی (که ارزش معرفت‌شناختی آن به مراتب فراتر از یقین عقلی است) را به همراه ندارد. پس نهایت کاربرد برهان، تحصیل یقین عقلی است که در مقایسه با یقین شهودی و معرفت حضوری، در حکم تردید نسبت به قطع است.

این سخن در صورت اثبات مقدمات آن، صحیح و پسندیده است اما پذیرش آن مستلزم متعذر بودن یقین برهانی نخواهد بود؛ زیرا «الیقین فی کل علم بحسبه».

تشکیکی بودن مراتب یقین نه تنها در مقایسه یقین عقلی با باور شهودی، بلکه حتی در مقایسه درجات گوناگون یقین کشفی هم نزد عرفا مقبول و مسلم است؛ چنان که درجات یقین پیامبران الهی نیز متفاوت است؛ اما لازمه این امر جهل و تردید دانستن یقین درجات پایین تر از کشف تام محمدی ﷺ نیست.

حکیم فارابی درباره انحصار یقین تام و کامل به حق (تبارک و تعالی) می نویسد:

الحکمة معرفة الوجود الحق، و الوجود الحق هو واجب الوجود بذاته. و الحکیم هو من عنده علم الواجب بذاته بالکمال، و کل ماسوی الواجب بذاته ففی وجوده نقصان عن درجة الأول بحسبه؛ فإذن یكون ناقص الإدراک. فلاحکیم إلی الأول؛ لأنه کامل المعرفة بذاته.^۶

حکمت به معنای شناخت وجود حقیقی است، و وجود حقیقی همان واجب الوجود بالذات (تعالی شأنه) است و حکیم کسی است که علم کامل به واجب الوجود بالذات (تعالی اسمه) داشته باشد و ماسوی الله که وجودشان نسبت به وجود واجب (تبارک و تعالی) ناقص است، در ادراک نیز به همان اندازه ناقص اند. پس هیچ حکیمی جز اول (تبارک و تعالی) نیست؛ زیرا تنها اوست که به ذات خود معرفت کامل دارد.

به پیامبر اسلام ﷺ عرض شد: می گویند عیسی بن مریم ﷺ روی آب راه می رفت. حضرت فرمود: اگر از یقین بالاتری برخوردار بود، در هوا نیز راه می رفت: «لو از داد یقیناً لمشی علی الهواء».^۷ ابن عربی پیرامون این حدیث می گوید: یقین تام محمدی ﷺ بالاتر از یقین عیسی ﷺ است و یقین عارفان امت رسول خاتم ﷺ با این که بسیار پایین تر از عیسی ﷺ است، ولی به دلیل

انتساب و پیروی از ملت او، کاری را که عیسی بن مریم علیه السلام نمی کرد (راه رفتن بر روی هوا) انجام می دهند.^۸ پس یقین اتم رسول خاتم صلوات الله علیه والاتر از یقین روح الله صلوات الله علیه و یقین او نیز والاتر از یقین عرفای مسلمان است. با وجود این، هرگز به یقین عارفان اسلام یا دیگر انبیا صلوات الله علیهم اطلاق تردید و جهل نمی شود.

با این توضیح اگر لازمه گفتار قونوی را بپذیریم، باید به نسبی گرایی مطلق یا زمینه گرایی معرفت شناختی روی آوریم.^۹

سید حیدر آملی رحمته الله علیه در شرح حدیث علوی «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يُقِينًا»^{۱۰} می نویسد: «أل» در الغطاء برای استغراق جنس است؛ یعنی اگر همه حجاب های وجه وجود حقیقی الهی (خواه حجاب اسماء و صفات و افعال یا حجاب اکوان و مظاهر و مجالی) برداشته شود، بر یقین و کشف من نسبت به حق (تبارک و تعالی) افزوده نخواهد شد. اساساً اگر یقین امام صلوات الله علیه قابل افزایش باشد، یقین حقیقی نخواهد بود؛ زیرا یقین حقیقی قابل زیاد و کم شدن نیست.^{۱۱}

پس چنانچه معرفت حاصل از برهان عقلی را به دلیل پایین تر بودن از شناخت شهودی، تردید و جهل بشماریم، باید عرفان هر عارفی که به مرتبه «لو کشف الغطاء» نرسیده، حتی بسیاری از انبیای عظیم الشأن را - العیاذ باللّه - تردید بدانیم.

دلیل ۲: اختلاف ناگزیر خاستگاه های معرفت عقلانی

صدرالدین در این باره می نویسد:

احکام نظری و فکری، به نسبت ادراکات و قوای ادراکی گوناگون متفکران، متفاوت است؛ زیرا ادراکات و قوای ادراکی متفکران، تحت تأثیر رویکردهای آنان است و رویکردها هم بر محور اهداف و مقاصد تنظیم می شوند؛ اهداف و مقاصد نیز تحت تأثیر عقاید، عواید، مزاج ها، مناسبات و

عواملی از این قبیل اند و سرانجام همه آنها تحت تأثیر تجلیات گوناگون اسمای الهی اند که خود بر اساس مراتب و استعدادها، مختلف و متنوع اند.^{۱۲}

تقریر این بیان در قالب قیاس منطقی چنین است:

صغری: معرفت‌های عقلی متفاوت اند؛

کبری: این تفاوت ناشی از تمایز و تشخیص وجودی اهل نظر است؛

نتیجه: پس معرفت‌های عقلی ناشی از تمایز و تشخیص وجودی اهل نظر است [در نتیجه،

معرفت‌های عقلی، شخصی و غیر مستند به منبع یکتای معرفت و یقین است].

نقد و بررسی

در نقض کبرای قیاس باید گفت: تفاوت اشخاص در گرو تشخیص (تمایز وجودی) آنهاست و تشخیص، ویژگی ذاتی، بلکه عین هر شخص است. پس اگر تشخیص یک فیلسوف علت تامه پیدایش معرفت عقلی است، [به دلیل لزوم سنخیت علت و معلول] هرگز دو فیلسوف نباید بر یک نظام‌واره معرفتی و نظری اتفاق نظر داشته باشند؛ زیرا دو شخص، یک تشخیص ندارند؛ در حالی که بسیاری از فیلسوفان در بیشتر مسائل فلسفی اتفاق نظر و وحدت رویه دارند. افزون بر این، بسیاری از اختلاف‌ها و تهافت‌های فلسفی موهوم است، تا جایی که همه اختلاف‌های دو فیلسوف ظاهراً متهافت، مانند افلاطون و ارسطو در کتاب *الجمع بین رأی الحکیمین* توسط حکیم فارابی احصا و استقصا شده است. فارابی با اشراف کامل بر فلسفه هر دو حکیم، وحدت رویه و اتفاق نظرشان در بیشتر مباحث فلسفی را به شایستگی تبیین نموده است.

شیخ اشراق رحمته در مقدمه *حکمة الاشراق*، خاستگاه این تهافت موهوم را چنین تبیین می‌کند:

و ما ذکرته من علم الانوار و جمیع ما یبتنی علیه و غیره یساعدنیه علیه کل من سلک

سبیل الله عزوجل و هو ذوق امام الحکمة و رئیسها افلاطون صاحب الأید و النور، و کذا من قبله من زمان والد الحکماء هر مس الی زمانه من عظماء الحکماء و اساطین الحکمة مثل انباذقلس و فیثاغورس و غیرهما و کلمات الاولین مر موزة و مارذ علیهم و ان کان متوجّها علی ظاهر اقاویلهم، لم يتوجّه علی مقاصدهم، فلا ردّ علی الرمز.^{۱۳}

در مطالبی که از علم انوار (فلسفه اشراقی) در این کتاب نوشته‌ام، سالکان راه خداوند مرا همراهی می‌کنند. این فلسفه اشراق همان معرفتی است که امام و رئیس حکمت، «افلاطون» و حکمای پیشین از زمان پدر حکما «هرمس» و سایر اسطوانه‌های حکمت مانند «انباذقلس» و «فیثاغورس» و... بدان گرایش داشته‌اند. البته گفته‌های این حکمای متقدم رمز آمیز است؛ بنابراین آنچه در نقد و اعتراض بر گفتار آنان گفته می‌شود، گرچه با عنایت به ظاهر گفتار ایشان موجه به نظر می‌رسد، اما همگی متوجه ظاهر سخن آنها است، نه مقاصد واقعی شان؛ زیرا اساساً رمز، قابل رد نیست.

البته بخشی از این تفاوت‌ها، ناشی از سیر صعودی درجه‌های معرفت فلسفی است. نخستین فیلسوفان ژرف‌کاو با کشف پاره‌ای از برهان‌های عقلی، اولین بنیان‌های نظری را پی افکندند. با گذشت زمان فیلسوفان دیگر با حسن استفاده از ره‌آورد آنان و کشف براهین جدید - به صورت مخروطی شکل - گزاره‌هایی بر یافته‌های پیشینیان افزوده و نظام‌واره فلسفی کامل تری ارائه دادند. به همین دلیل هر دوره‌ای از تاریخ فلسفه برهان‌محور، متمم دوره‌های پیشین است، نه ناقض و مخرب ره‌آورد پیشینیان.

ناگفته نماند که برخی گزاره‌های فلسفی نزد متفکران بعدی به کلی منسوخ و مردود می‌شوند.

این نسخ برخاسته از دو امر است:

۱. سستی و ناتمامی دلایل مطرح شده؛ بازگشت این نوع اختلاف به تعارض میان برهان با سفسطه

و جدل و در نتیجه اختلافی بیرونی است، نه درونی، مانند اختلاف رهیافت‌های عرفان صادق با عرفان‌های کاذب؛

۲. برهان‌ناپذیری و غیر فلسفی بودن گزاره‌ها: مانند اثبات عقول ده گانه و افلاک نه گانه که مبتنی بر پندار طبیعیون گذشته بوده و از سنخ مسائل فلسفی نیستند. این نوع اختلاف نیز میان هیئت و طبیعیات منسوخ پیشینیان با فلسفه برهان‌محور است، نه تناقض درونی معرفت‌های برهانی.

ساخت‌گرایی در معرفت فلسفی و عرفانی

عبارت «...لأختلاف آثار التجلیات الأسمائیة المتعینة و المتعددة فی مراتب القوابل»^{۱۴} اشاره‌ای ضمنی به ساخت‌گرایی معرفت‌شناختی است. بر پایه این نظریه - که درباره تمثلات شهودی مطرح است - در آغاز و میانه سلوک، مشهودات مثالی سالک تا اندازه‌ای متأثر از باورها و پیش‌فرض‌های اوست؛ اما در مراحل واپسین سلوک که عارف از بند صورت‌ها و نقش‌های خودساخته آزاد می‌شود، حقیقت را آنچنان که هست، شهود می‌کند؛^{۱۵} پس این اعتراض پیش و بیش از نظام‌واره معرفت فلسفی، متوجه نظام‌واره معرفت شهودی عرفا است.

البته عارفان نیز برای ارزیابی محتوای شهود، معیارهایی آورده‌اند. افزون بر این، سالک پس از استقامت در طریق و عبور از گذرگاه وهم و خیال، به عصمتی نسبی در تلقی، فهم و تفسیر مشاهدات خود دست می‌یازد. در معرفت فلسفی نیز ترازوی منطق [یادانش میزان] برای ارزیابی گزاره‌های فلسفی، در اثر حصول ملکه و التزام عملی به قواعد استوار آن، مایه مصونیت نسبی از خطا در استدلال و انتاج گزاره‌های عقلی است.

سالکان راه معرفت فلسفی نیز مانند مبتدیان عرصه کشف ممکن است در آغاز راه دچار لغزش گردند؛ اما فرهیختگان این نظام واره به عصمتی نسبی در طریق تعقل دست می یابند.

تأثیر اختلاف اسما بر تفاوت اندیشه حکیمان

در دیدگاه فونوی خاستگاه نهایی اختلاف فکری فیلسوفان، گوناگونی اقتضای ظهور اسمای الهی است.

بر اساس این اصل، واجب الوجود (تعالی شأنه) در تعین ثانی، اسمای گوناگونی دارد و تجلی این اسمای مختلف در قالب ممکنات، مایه اختلاف آثار قوابل و پیدایش کثرات می شود. نوع اندیشه هر اندیشمند و ذات او در گرو تجلی اسمای فعلیه حق است. از این رو، هر پژوهشگری در مسیر معرفت فلسفی یا ذوقی، حقیقت را پیوسته از زاویه خاص همان تعین اسمی می بیند؛ اما هیچ یک از این نگرش های متفاوت، توان شناخت جامع آن حقیقت بسیط و مطلق را ندارند.

این امر در فرض پذیرش مدعا و دلیل، با چند تأمل روبه رو است:

۱. شناخت حقیقت بسیط و مطلق (ذات بی تعین واجب الوجود)، مطلوب و مدعای اهل نظر نیست، همچنان که مقصود و میسور اهل ذوق نیست. امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ الَّذِي لَا يَبْلُغُهُ بَعْدُ الْهَمَمِ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ».^{۱۶} به همین دلیل ذات واجب در فلسفه مجهول مطلق،^{۱۷} و در عرفان، حقیقتی غیر قابل شهود اکتناهی تلقی می شود. محی الدین در این باره می نویسد: «و دعاهم إلى إله واحد يعرف ولا يشهد».^{۱۸} غایت تلاش اهل نظر کسب شناختی عام و اجمالی از مبدأ و معاد و نفس به مدد براهین عقلی است، نه شناخت تفصیلی یا ترسیم خیالی حقیقت بسیط واجب الوجود، تا متأثر از قالب وجودی فیلسوف باشد.

۲. این شناخت اجمالی مقتضای شمول فیض منبسط (وجود ساری، نفس رحمانی و حق مخلوق به) بر همه مظاهر و مجالی است. به مقتضای این اطلاق سعی، هر موجودی افزون بر تفاوت‌های برخاسته از تعیین امکانی، از یک اشتراک و یکپارچگی حقیقی با سراسر جهان برخوردار است. این اشتراک، معلول قیام صدور می‌ممکنات به حق (تبارک و تعالی) و مستلزم آگاهی مشترک همه ممکنات دارای شعور و ادراک از حقیقت وجود است. همین نقطه مشترک در فلسفه با براهین عقلی کاویده می‌شود. پس شناخت اجمالی حقیقت، معلول سریان و انبساط این نور واحد در قالب ممکنات است، چنان‌که تفاوت‌های معرفتی و وجودی مستند به اختلاف اقتضائات اسما است.

۳. همچنان‌که اهل کشف در نظام‌واره تکثر اسماء فعلیه حق، واجد تشخیص و تقید وجودی شده و بالتبع مکاشفات آنها مقید و یک‌سویه می‌گردد، ولی با سیر در قوس صعود و تقرّب به نقطه عطف هستی، کم‌کم از بند پیش‌فرض‌ها رهیده و ماده محض و آینه بی‌نقشی برای تجلی نور حق (تبارک و تعالی) می‌گردند؛ فیلسوف نیز می‌تواند در سلوک فکری و ذکری، مظهر اسمای جامع الهی همچون «حکیم»، «عالم»، «عادل»، «بصیر» و «خبیر» شود و در دو مقام تلقی معارف و اثبات و انتقال آنها هماهنگ با منش و روش باریافتگان به منزلت رفیع و مرتبت منیع فنای فی الله و بقای بالله و محققان متحقق و هادیان مهتدی عمل کند. فیلسوفان تأثیرگذاری چون شیخ اشراق، صدر المتألهین شیرازی، ملاهادی سبزواری، آقا علی حکیم، حکیم جلوه، میرزا محمد تقی آملی، علامه شعرانی، علامه طباطبایی، امام خمینی علیه السلام و... گواه دستیابی حکمای والا مقام و فرهیخته به این جایگاه عرشی اند.

دلیل ۳: عدم ملازمهٔ صحت و فساد دلیل با صحت و فساد گزاره

صدرالدین در ادامه می‌نویسد:

اگر دلیلی که برای اثبات گزاره‌ای ارائه می‌شود در ظاهر نادرست باشد، نمی‌توان به طور قطعی حکم کرد که آن گزاره در واقع نادرست است؛ زیرا ما گزاره‌های فراوانی داریم که نمی‌توان بر صحت آنها دلیل آورد؛ ولی ما و بسیاری از اهل استدلال در حقانیت آنها تردید نداریم. از سوی دیگر می‌بینیم که بسیاری از مسائل با براهین قوی اثبات شده‌اند و جماعتی به درستی آنها، یقین کرده‌اند و خود و دیگران از مشاهدهٔ خلل در آن برهان ناتوان شده و مجال تردید ندیده‌اند، اما با گذشت زمان، خود یا دیگران به وجود خللی در مقدمات آنها پی برده و مغالطه‌ها را دریافته‌اند و در نتیجه از اعتبار ساقط شده‌اند.

بدیهی است که صحت این اشکال‌ها و نفی‌ها هم مانند آن اثبات‌ها، قطعی نیست و از اینجا است که میان پیروان ادیان و مذاهب اختلاف پدید آمده است.

افزون بر این، پذیرش آنچه بعضی از اهل نظر بدان اطمینان کرده و صحیح پنداشته‌اند، نسبت به پذیرش قول مخالف آن، ترجیحی ندارد و جمع میان دو قول یا اقوال متناقض نیز ناممکن است. بنابراین هیچ دیدگاهی را نمی‌توان با یقین و اطمینان، بر دیدگاه دیگر ترجیح داد. گرفتاری خردورزان از جهتی، همانند گرفتاری اهل ذوق است که به یافته‌های خود دل بسته و اطمینان کرده‌اند و از جهتی، همانند گرفتاری کسانی است که با توهم، مقدماتی را پذیرفته و به نتیجه‌ای که مطابق با واقع نیست، دل بسته‌اند.^{۱۹}

مهم‌ترین استدلال‌های این بخش را می‌توان در قالب دو قیاس استثنائی بدین شرح تبیین کرد:

مقدم و تالی: اگر معرفت برهانی یقین‌آفرین بود، نقض و ناتمامی برهان، دلیل بر نقض و

ناتمامی مدعا بود؛

استثناء تالی: اما، نقض و ناتمامی برهان، دلیل بر نقض و ناتمامی مدعا نیست [زیرا برخی از گزاره‌ها، در عین این که واقعاً درست‌اند، برهان‌شان ناتمام است]؛
نتیجه: پس معرفت برهانی یقین‌آفرین نیست.

مقدم و تالی: اگر معرفت عقلی، مطابق واقع و جزم‌آور بود، ممکن نبود پس از اثبات گزاره‌ای با براهین قوی، خود مبرهن یا شخص دیگری با برهان دیگری یا نقض برهان مبرهن سابق، آن را نقض کند؛

استثناء تالی: اما برخی از گزاره‌هایی که براهین قوی بر اثباتشان اقامه شده، توسط خود مبرهن یا شخص دیگری با اقامه برهان جدید یا نقض برهان سابق، نقض می‌شوند؛
نتیجه: پس معرفت عقلی، مطابق واقع و جزم‌آور نیست.

نقد و بررسی

در استدلال نخست، مغالطه آشکاری وجود دارد که ناشی از عدم تلازم میان مقدم و تالی است؛ زیرا نادرستی دلیل هرگز مستلزم نادرستی مدعا نیست و همین مدعا ممکن است برهان صحیح دیگری داشته باشد.

فیلسوفان تنها وقتی مطالبی را نقض می‌کنند که برهانی بر استحاله یا تناقض آمیزی آن اقامه کنند، نه این که صرفاً برهان اثبات‌کننده را نفی کنند. به سخن دیگر، رابطه برهان و مبرهن علیه، چهارگونه است:

۱. برهان اقامه شده بر اثبات مدعا، تمام است؛
۲. برهان اقامه شده بر استحاله مدعا، تمام است؛
۳. برهان اقامه شده بر اثبات مدعا، ناتمام و نقض‌پذیر است؛

۴. برهان اقامه شده بر استحاله مدعا، ناتمام و نقض پذیر است.

در دو صورت نخست، فیلسوف با جزم و یقین به صحت یا استحاله مدعا حکم می‌کند و در دو صورت اخیر تنها می‌تواند دلیل مثبت یا نافی را نقض کند، نه مدعا را؛ هر چند به دلیل ناتمامی برهان، پذیرای مدعا نیز نخواهد بود و نسبت به پذیرش مدعا ساکت و بدون داوری خواهد ماند. برای نمونه، ابن‌ترکه در اثبات وجوب ذاتی حقیقت وجود و وحدت شخصی آن، به برهان ذیل تمسک جستته است:

ص: حقیقة الوجود من حیث هی هی، لا یقبل العدم لذاتها؛

ک: کلُّ ما لا یقبل العدم لذاتها، یكون واجبة لذاتها؛

نتیجه: حقیقة الوجود واجبة لذاتها.^{۲۰}

از سویی چون ثابت شد که واجب بالذات واحد است؛ پس حقیقت وجود، واحد است و با ضمیمه استدلال دوم به استدلال نخست، گزاره وحدت شخصی وجود اثبات می‌گردد.

استاد جوادی آملی صغرای این قیاس را نقض کرده و می‌فرماید:

اگر حقیقت وجود، صرفاً یک امر مفهومی و انتزاعی باشد، نه امری حقیقی و خارجی، دیگر نمی‌توان گفت: حقیقت وجود، هرگز پذیرای عدم نیست؛ زیرا اتصاف مفهوم انتزاعی وجود به عدم جایز است؛ بنابراین بدون اثبات پیش‌نیاز صغری (مصادق داشتن مفهوم حقیقت وجود) صغرای مزبور ناتمام و برهان عقیم است.^{۲۱}

البته ایشان تنها دلالت این قیاس بر وحدت شخصی وجود را نفی کرده است. از این رو پس از نقد هفت برهان مهم و مشهور وحدت شخصی وجود در کتاب تمهید القواعد، نه تنها وحدت شخصی وجود را نفی نکرده، بلکه با برهان تام و خدشه‌ناپذیر دیگری بر اساس ربط علی و بسیط الحقیقة و نامتناهی بودن واجب، این مسئله را به روش فلسفی اثبات نموده است.^{۲۲}

گزاره‌های غیر قابل اثبات

قونوی در ادامه استدلال مدعی شدند که بر صحت بسیاری از گزاره‌ها نمی‌توان دلیل آورد؛ در حالی که ما و بسیاری از اهل استدلال، در حقانیت آنها تردید نداریم.

این ادعا یا بدین معناست که بسیاری از گزاره‌های واقعی، ذاتاً غیر قابل اثبات‌اند، یا این که ما تاکنون دلیلی بر اثبات آنها نیافته‌ایم و «عدم الوجدان لایدلّ علی عدم الوجود».

پذیرش تفسیر نخست در گرو اثبات امتناع ذاتی اثبات‌پذیری بسیاری از حقایق است؛ اما قونوی دلیلی بر این امتناع ذاتی اقامه نکرده است.

تفسیر دوم نیز گرچه نیاز به اقامه برهان ندارد، اما دست کم باید نمونه‌ای از این گزاره‌ها را ذکر می‌کردند تا روشن شود که آیا اساساً این گزاره‌های برهان‌ناپذیر، از سنخ مسائل فلسفی‌اند یا نه؟! هیچ فیلسوفی مدعی نیست که همه گزاره‌های صادق را می‌توان با برهان اثبات کرد. فیلسوفان می‌کوشند گزاره‌های فلسفی و برهان‌پذیر را با برهان، نفی یا اثبات کنند؛ اما دلیل اثباتی منحصر به برهان نیست.

به دیگر سخن، هر گزاره با یکی از ادله عقلی یا نقلی (گزارشی)، یا شهودی، یا تجربی اثبات می‌شود و برخی مسائل -مانند توحید و نبوت عامه- با روش‌های گوناگون اثبات می‌گردند؛ پس هر گزاره صادقی با دلیل مسانخ و مجانس خود اثبات می‌گردد و هیچ باور صادقی بدون دلیل زائیده نمی‌شود.

ملازمه صحت برهان با صحت میرهنّ علیه

پیش‌تر گذشت که صحت و تمامیت برهان بر اثبات یا نفی یک مدعا، مستلزم صحت و تمامیت اثبات یا نفی آن خواهد بود، بر خلاف نقض برهان که [به تنهایی] مستلزم نقض مدعا نیست.

قونوی تهافت‌های مشهود فلاسفه را دستاویزی برای تثبیت مطلوب خود قرار داده است؛ در حالی که اساساً هیچ برهان تامی تاکنون نقض نگردیده و چنان‌که گذشت، اختلاف نظر حکما منحصر به یکی از صورت‌های زیر است:

۱. افزایش و تکامل تدریجی گزاره‌های برهانی در طول تاریخ فلسفه؛

۲. نقض گزاره به سبب سستی و ناتمامی دلیل یا سفسطی بودن قیاس؛

۳. نقض گزاره به سبب برهان ناپذیری و غیر فلسفی بودن گزاره.

قسم چهارم نیز تهافتی موهوم و ناشی از آن است که فیلسوفان در طی قرون متمادی معارف عقلی را با زبان‌ها و اصطلاحات متفاوت بیان کرده‌اند و فیلسوفان بزرگی چون شیخ اشراق و حکیم فارابی اختلاف‌های ظاهری حکمای بزرگ یونان را بر همین اساس، تحلیل و تأویل کرده‌اند. بازگشت این تهافت موهوم، به اختلاف تعابیر ناشی از تنوع فرهنگ و ادبیات رایج و وجود اصطلاحات و رموز است، مانند اختلاف تعبیری که در میان بزرگان عرفان فراوان دیده می‌شود و از همین رو می‌گوید:

عبارت‌ناشتی و حسنک واحد و کل الی ذاک الجمال یشیر^{۲۳}

یا

العین واحده، والحکم مختلف و ذاک سرُّ لأهل العلم، ینکشف^{۲۴}

دلیل ۴: تردید و اختلاف در قواعد منطقی

قونوی در این باره می‌نویسد:

اندیشمندان در قوانین اندیشه از چند جهت دچار اختلاف نظرند:

۱. در برخی قرائن و اشکال که نزد بعضی منتج، و نزد برخی عقیم‌اند؛

۲. در حکمشان به لزوم بعضی چیزها که از لوازم قضایا نیستند؛

۳. در نیاز یا عدم نیاز انسان به منطق و قوانین فکری.^{۲۵}

نقد و بررسی

اختلاف در انتاج برخی اشکال قیاس، برخاسته از پیچیدگی برخی صور اشکال بوده و بسان معمایی است که تنها فرهیختگان علم منطق قادر به حل آنها هستند و دیگران در پاره‌ای موارد دچار خلط و اشتباه شده و موجب پیدایش اختلاف نظر درباره این دسته از شقوق شده‌اند. گفتنی است که این دسته از صور و شقوق، بخش ناچیزی از علم منطق را تشکیل می‌دهند، و غالباً منحصر به کتب مفصل علم منطق‌اند و به دلیل منافرت با طبع، در علوم عقلی (کلام، فلسفه و عرفان نظری) به کار گرفته نمی‌شوند و غالب برهان‌های فلسفی، از نوع صور آسان فهم لوازم قضایا و قیاس اقترانی و استثنائی‌اند.

بنابراین اختلاف اول و دوم، در مسائل انگشت‌شماری از علم منطق است که کاربردی در الهیات ندارند. افزون بر این، اگر کسی توانست با تتبع کامل، یک یا چند گزاره فلسفی مبتنی بر این قواعد را بیابد، تنها می‌تواند درباره همان گزاره‌ها تشکیک کند، نه درباره سایر گزاره‌های مبتنی بر اشکال بدیهی‌الانتاج و لوازم ناگزیر قضایا، مانند عکس نقیض و مستوی.

اختلاف در لزوم فراگیری فن منطق نیز دلالت بر مدعای قونوی ندارد؛ زیرا فن منطق صوری، تنها در حکم میزانی فطری و خدشه‌ناپذیر در کشف نقاط مغالطه است و صبغه یادآوری و تنبیه دارد، نه صبغه تعلیمی.

گفتنی است کسانی که به دلیل فطری بودن قوانین منطق، منکر لزوم یادگیری آن شده‌اند، ناخواسته با این سخن، اعتبار ره‌آورد این قواعد فطری و انکارناپذیر را دوچندان می‌کنند؛ زیرا

دانشی که به دلیل فطری بودن قواعدش، قابل نقد و تردید نیست، زیربنای محکم و قابل اعتمادی برای استنتاج گزاره‌های یقینی تازه است.

نتیجه

هیچ یک از چهار دلیل اصلی صدرالدین قونوی در مقدمه کتاب *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، بر غیر یقینی بودن شناخت برهانی دلالت تام و بایسته‌ای ندارد. افزون بر این، تردید خواندن یقین عقلی در مقایسه با یقین شهودی، پندار نادرستی است؛ زیرا درجات معرفت شهودی نیز تفاوت بسیار دارند؛ ولی این تفاوت مجوز اطلاق جهل و تردید بر مراتب نازل و متوسط کشف نیست. تنه‌اره آورد برهان‌های فلسفی، تحصیل یقین عقلی است که در صورت تحقق شرایط انتاج قیاس برهانی، لازمه ذاتی و جدایی ناپذیر برهان فلسفی است؛ اما مقایسه ارزش شناخت برهانی با معرفت شهودی مطلب دیگری است که در صورت اثبات مقدماتش، سرانجام می‌توان گفت: هر یک از دو فن فلسفه و عرفان با رویکرد اثباتی خاص خود در راستای تحصیل یقین متناسب با نظام‌واره و مبانی‌شان کارآمد هستند؛ هر چند یقین شهودی به دلیل اتحاد معلوم بالذات و بالعرض، از یقین برهانی که معلوم بالذات در آن غیر از معلوم بالعرض بوده و تنها برای شناخت اجمالی کلی‌ترین حقایق هستی سودمند است، ارزش شناخت‌شناسی بیشتری دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. صدرالدین قونوی، *اعجاز البیان*، ص ۲۲.
۲. ر.ک: سیدیحیی یشربی، *معرفت‌شناسی عرفا*، ص ۱۰۹.
۳. ر.ک: محمدباقر میرداماد، *مصنفات میرداماد*، ص ۲۷، ۴ و ۳۵۱؛ ملاصدرا، *الشواهد الربوبية*، ص ۲۹.
4. Arxe.
۵. نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، ص ۳۷۵.
۶. ابو نصر فارابی، *الأعمال الفلسفية*، ص ۳۸۲.
۷. عبد الحمید ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج ۱۱، ص ۲۰۲.
۸. محیی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۲۲۵.
۹. ر.ک: بروس دلبو براور، *زمینه‌گرایی معرفت‌شناسی*، ص ۱۳۱-۱۴۲.
۱۰. محمدباقر مجلسی، *بحار الأنوار*، ج ۴۰، ص ۱۵۳.
۱۱. سیدحیدر آملی، *المقدمات من نص النصوص*، ص ۴۱۸-۴۱۹.
۱۲. صدرالدین قونوی، همان، ص ۲۲.
۱۳. شهاب‌الدین سهروردی، *حکمة الإشراف*، ص ۱۰.
۱۴. صدرالدین قونوی، همان، ص ۲۲.
۱۵. ر.ک: سید عطاء انزلی، *ساخت‌گرایی و نظریه حق معتقد ابن عربی*، ص ۳۹-۵۸.
۱۶. شریف رضی، *نهج البلاغه*، خطبه ۱.
۱۷. صدر المتألهین در این باره می‌نویسد: «و الوجود الذي لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية و الغيب المطلق و الذات الأحدية و هو الذي لا اسم له و لانعت له و لا يتعلق به معرفة و إدراك إذ كل ما له اسم و رسم كان مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم و كل ما يتعلق به معرفة و إدراك - يكون له ارتباط بغيره و تعلق بما سواه و هو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء - و هو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير و لا انتقال فهو الغيب المحض و المجهول المطلق إلا من قبل لوازمه و آثاره...» (ملاصدرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۲، ص ۳۲۷).
۱۸. (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۹۶): قیصری در شرح این جمله می‌نویسد: و يُعلم من حيث الجملة، أي، يعلم إجمالاً أنه إله خالق لما سواه، ذو الجلال والإكرام. و لا يشهد ذاته، كما قال: «لا تُدرِكُهُ الأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ» (داود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۱۱۰۶).
۱۹. صدرالدین قونوی، همان، ص ۲۳-۲۴.
۲۰. صائن‌الدین ابن‌ترکه، *تمهید القواعد*، ص ۶۰.
۲۱. ر.ک: عبد‌الله جوادی آملی، *عین نضاخ*، ج ۳، ص ۲۹۸.
۲۲. ر.ک: همان، ص ۳۷۰-۳۷۶.
۲۳. فرغانی، سعیدین محمد، *مشارق الدراری*، ص ۱۱۵.
۲۴. سیدحیدر آملی، *جامع الأسرار*، ص ۷۶.
۲۵. صدرالدین قونوی، همان، ص ۲۴.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، سیدحیدر، *جامع الأسرار*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
۳. —، *المقدمات من نص النصوص*، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۷.
۴. ابن ابی الحدید معتزلی، عبد الحمید، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن ترکه، صائین الدین، *تمهید القواعد*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۶. ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیة*، ۴ جلدی، دار صادر، بیروت، بی تا.
۷. —، *فصوص الحکم*، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۸. انزلی، سید عطاء، «ساخت گرایي و نظریه حق معتقد ابن عربی»، *مجله اندیشه نوین دینی*، ش ۲، پاییز ۱۳۸۴، ص ۵۸-۳۹.
۹. براور، بروس دبلیو، «زمینه گرایي معرفت شناسی»، ترجمه سید محسن میری (حسینی)، *مجله ذهن*، ش ۸، زمستان ۱۳۸۰، ص ۱۳۱-۱۴۲.
۱۰. جوادی آملی، عبد الله، *عین نضاخ*، چاپ اول، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
۱۱. شریف الرضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
۱۲. سهروردی، شهاب الدین، *حکمة الأشراف*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۳. صدر المتألهین شیرازی، محمد، *الشواهد الربوبية*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۴. طوسی، نصیر الدین، *أساس الاقتباس*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۱۵. فارابی، ابونصر، *الأعمال الفلسفية*، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ق.
۱۶. فرغانی، سعید بن محمد، *مشارق الدراری*، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۷. قونوی، صدر الدین، *عجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۸. قیصری، داود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۲۰. میرداماد، میر محمدباقر، *مصنفات میرداماد*، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵.
۲۱. یشربی، سیدیحیی، «معرفت شناسی عرفا»، *مجله ذهن*، ش ۳، پاییز ۱۳۷۹، ص ۱۰۸-۱۱۴.