

The Position of Religion and Mysticism in the Process and Model of Ibn Abi Jumhur Ahsa'ei Dialogical Philosophy

Hesamaldin Momeni Shahraki^{✉1}  | Seyyed Mokhtar Mousavi² 

1. Corresponding Author, Assistant Professor at the Institute of Islamic Culture and Education, Tehran, Iran. E-mail: hesamaldin.momeni@gmail.com

2. Assistant Professor at the Institute for Research & Planning in Higher Education, Tehran, Iran. E-mail: smm190@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 25 August 2025

Received in revised form 30 November 2025

Accepted 27 December 2025

Published online 18 July 2026

Keywords:

Ibn Abi Jumhur, The Process of Philosophizing, The Model of Philosophy, Religion, Mysticism

ABSTRACT

Philosophy has consistently maintained a relationship with the two domains of religion and mysticism. This relationship has at times manifested as opposition and at other times as dialogue and intellectual interaction. In the latter case, these interactions between philosophy, religion, and mysticism have given rise to distinct processes and models of philosophizing. The present research, employing documentary methods alongside logical and deductive analysis, examines the position of religion and mysticism within the process and model of the dialogical philosophy of Ibn Abi Jumhur Ahsa'ei, a prominent Shia intellectual of the medieval Islamic period. It demonstrates how these two elements shaped his intellectual structure. The process of Ibn Abi Jumhur's philosophizing unfolds as follows: Upon 1. encountering the opposition among philosophers, religious scholars, and Sufis, he seeks to resolve this antagonism. Consequently, 2. he endeavors to discover and understand the nature of the relationships between the science of philosophy and the sciences of theology and mysticism. He realizes that philosophy shares a unity of subject matter with theology and mysticism, while simultaneously, discursive philosophy differs methodologically from theology and mysticism. Therefore, 3. by comparing philosophy with religion and mysticism, he seeks to identify the strengths and weaknesses of philosophical reason. He concludes that philosophical reason is limited and weak at certain levels, and also that philosophical reason evolves through establishing dialogue with religion and mysticism and making use of them. Hence, to resolve the conflict and opposition among philosophers, religious scholars, and mystics, and considering the relationships of philosophy with theology and mysticism as well as the strengths and weaknesses of philosophy, it becomes necessary to 4. present a dialogical philosophy. Furthermore, the model of Ibn Abi Jumhur's dialogical philosophy comprises six components: Resolving the overarching problem of the conception of opposition among philosophy, theology, and Sufism. Utilizing revelatory and intuitive epistemic sources. Being influenced by and utilizing the viewpoints of mystics and illuminationist philosophers. Employing a religious approach to confirm and strengthen the rational method. Using transmitted and intuitive methods alongside the rational method. Establishing a comparative study between philosophy, religion, and mysticism to demonstrate the unity of purpose and perspective among the three distinct sciences of philosophy, theology, and mysticism.

Cite this article: Momeni Shahraki, H. & Mousavi, M. (2026). The Position of Religion and Mysticism in the Process and Model of ibn Abi Jumhur Ahsa'ei Dialogical Philosophy. *Journal of Philosophical Investigations*, 20 (55), 803-822. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.68823.4170>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

One of the Islamic thinkers of the 9th and 10th centuries AH is Muḥammad ibn ‘Alī ibn Ibrāhīm ibn Abī Jumhur Ahsa’ei. As a philosopher, mystic, theologian, traditionist, and Shia jurist, he strove in his various works towards the rapprochement, harmonization, and reconciliation of diverse philosophical, religious, and mystical sciences. By synthesizing philosophical, theological, and mystical foundations, he presented a systematic process of philosophizing. An examination of Ibn Abī Jumhur's works and philosophical views reveals that religion and mysticism are two key actors in shaping his model of philosophizing. From his perspective, religion and mysticism are not only not in opposition to philosophical rationality; rather, they serve as two epistemic wings that pave the path for the discovery of truth.

The present article investigates the role and position of religion and intuition in the process and model of Ibn Abī Jumhur's philosophizing. It demonstrates how he, relying on revelation and mystical intuition, established a philosophical system in which reason engages in philosophizing through constructive dialogue and interaction with religious transmission and mystical experience. Therefore, employing documentary, logical, and deductive analytical methods, this article seeks to answer the following problem: What position do religion and mysticism hold in the process and model of Ibn Abī Jumhur's dialogical philosophy? From this central problem, subsidiary questions are derived: How is the process of forming Ibn Abī Jumhur's dialogical philosophy constituted? And what is the model of Ibn Abī Jumhur's dialogical philosophy?

The Process of Ibn Abī Jumhur's Dialogical Philosophy is as follows:

1. **Contextual Stage:** Initially, Ahsa’ei encounters the existing opposition among philosophers, religious scholars, and Sufis and seeks to resolve this antithesis. The concern and overarching problem of the relationship between philosophy, religion, and mysticism—which is the initial step in the process of Ibn Abī Jumhur's dialogical philosophy—emerged for him within the intellectual-cultural context of opposition among philosophers, jurists, theologians, and Sufis. Although religion and mysticism themselves play no role in forming Ibn Abī Jumhur's overarching problem or its intellectual-cultural context, the interpretations of religious scholars and Sufis regarding Islam and their personal viewpoints fundamentally contributed to creating this opposition.
2. **Stage of Examining Philosophy's Relations:** In this stage, to address the aforementioned concern and problem, Ahsa’ei undertakes a study of the subject matter and methodology of philosophy, theology, and Sufism, seeking their similarities and differences. Thus, in the second stage, Ahsa’ei seeks to discover and understand the nature of the relationships between the science of philosophy and the sciences of theology and mysticism. He realizes that: a. Philosophy shares unity of subject matter with theology and mysticism, and b. Simultaneously, discursive philosophy differs methodologically from theology and mysticism, and therefore we are dealing with three distinct sciences.
3. **Stage of Examining the Strengths and Weaknesses of Philosophical Reason:** Since Ahsa’ei holds no prejudicial bias favoring discursive philosophy over other sciences, he compares philosophy with religion and mysticism to discern the strengths and weaknesses of philosophical reason. He concludes that: a. Philosophical reason is limited and weak at

certain levels, and b. Philosophical reason evolves through establishing dialogue with religion and mysticism and utilizing them.

Ahsa'ei, utilizing the capacity of religion and mysticism and through dialogue between philosophy, religion, and mysticism, demonstrates that philosophical reason has limitations and weaknesses. In reality, when philosophical reason engages in dialogue with religion and mysticism, it becomes aware of its own weaknesses and limitations. Specifically, philosophical reason realizes that it cannot answer a number of theological questions using the deductive method of reasoning and that the intuitive method is superior to the rational method. Then, again through dialogue between philosophy, religion, and mysticism, he shows that although reason has limitations, philosophical reason can be developed and perfected by utilizing the capacity of religion and mysticism.

4. **Stage of Presenting Dialogical Philosophy:** Finally, in this concluding stage, he reaches the conclusion that to resolve the conflict and opposition among philosophers, religious scholars, and mystics, and considering the relationships of philosophy with theology and mysticism as well as the strengths and weaknesses of philosophy, a dialogical philosophy must be presented.

Ibn Abī Jumhur seeks to present a "dialogical philosophy" based on a "cooperation-unificationist paradigm." This paradigm aims for the growth of philosophical reason through establishing dialogue with religion and mysticism and the assistance these two provide to philosophical reason, as well as creating unity and rapprochement among the three distinct discourses of philosophy, religion, and Sufism. Within this paradigm, Ahsa'ei not only does not seek to assimilate philosophy, religion, and mysticism into one another but also affirms the distinction between these sciences. However, based on this paradigm, he seeks to redefine the relationship between the rational, the transmitted, and the intuitive, demonstrating that: 1. Philosophical reason is not self-sufficient and requires the assistance of religion and mysticism; through dialogue with them and seeking their help, it both achieves greater growth and perfection and its understanding becomes more comprehensive and precise. 2. Although philosophy, religion, and mysticism are three separate epistemic systems, they share a single viewpoint in answering questions and possess unity of purpose and perspective; their difference lies merely in expressions and method.

The Model of Ibn Abī Jumhur's Dialogical Philosophy comprises six components: Resolving the overarching problem of the conception of opposition among philosophy, theology, and Sufism; utilizing revelatory and intuitive epistemic sources; being influenced by and utilizing the views of mystics and illuminationist philosophers; employing a religious approach to confirm and strengthen the rational method; using transmitted and intuitive methods alongside the rational method; and establishing a comparative study between philosophy, religion, and mysticism to demonstrate the unity of purpose and perspective among the three distinct sciences of philosophy, theology, and mysticism.



جایگاه دین و عرفان در فرایند و الگوی فلسفه گفتگومحور ابن ابی‌جمهور احسانى

حسام‌الدین مؤمنی شهرکی^۱ | سید مختار موسوی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: hesamaldin.momeni@gmail.com

۲. استادیار مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی، تهران، ایران. رایانامه: smm190@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۲۷ کلیدواژه‌ها: ابن ابی‌جمهور، فرایند فلسفه‌ورزی، الگوی فلسفی، دین، عرفان	فلسفه همواره با دو حوزه دین و عرفان در ارتباط بوده است. این رابطه گاه به شکل تقابل و گاه به صورت گفتگو و تعامل اندیشه ظاهر شده است. در حالت دوم، این تعاملات فلسفه با دین و عرفان، فرایندها و الگوهای متفاوتی از فلسفه‌ورزی را پدید آورده است. پژوهش حاضر با استفاده از روش‌های اسنادی و تحلیل منطقی و قیاسی؛ به بررسی جایگاه دین و عرفان در فرایند و الگوی فلسفه گفتگومحور ابن ابی‌جمهور احسانى، اندیشمند برجسته شیعی در سده‌های میانه اسلامی، می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه این دو عنصر، ساختار فکری او را شکل داده‌اند. فرایند فلسفه‌ورزی ابن ابی‌جمهور اینگونه است که وقتی او با ۱. تقابل میان فلاسفه، علمای دین و متصوفه مواجه می‌شود؛ می‌خواهد این تقابل را برطرف کند. پس ۲. به دنبال کشف و فهم نوع مناسبات علم فلسفه با علم‌های الهیات و عرفان می‌رود و متوجه می‌شود که فلسفه از جهت موضوع با کلام (الهیات) و عرفان وحدت دارد و در عین حال فلسفه بحثی با کلام و عرفان دارای تفاوت روشی است. بنابراین ۳. با مقایسه فلسفه با دین و عرفان به دنبال شناخت نقاط ضعف و قوت عقل فلسفی می‌رود و به این نتیجه می‌رسد که عقل فلسفی در برخی مراتب محدود و ضعیف است و نیز عقل فلسفی در اثر برقراری گفتگو با دین و عرفان و استفاده از آن‌ها تکامل می‌یابد. پس برای حل تعارض و تقابل میان فلاسفه، علمای دین و عرفا و با توجه به مناسبات فلسفه با الهیات و عرفان و نیز نقاط ضعف و قوت فلسفه باید ۴. یک فلسفه گفتگومحور ارائه بدهد. همچنین الگوی فلسفه گفتگومحور ابن ابی‌جمهور دارای شش مؤلفه است که عبارتند از: حل کلان مسئله انگاره تقابل میان فلسفه، الهیات و تصوف؛ استفاده از منابع معرفتی وحیانی و شهودی؛ تأثیرپذیری و استفاده از دیدگاه عرفا و حکمای اشرافی مسلک؛ بهره‌گیری از رویکرد دینی برای تأیید و تقویت روش عقلی؛ استفاده از روش‌های نقلی و شهودی در کنار روش عقلی؛ و برقراری مطالعه تطبیقی میان فلسفه با دین و عرفان برای نشان دادن وحدت هدف و دیدگاه میان سه علم متمایز فلسفه، الهیات و عرفان.

استناد: مؤمنی شهرکی، حسام‌الدین و موسوی، سیدمختار. (۱۴۰۵). جایگاه دین و عرفان در فرایند و الگوی فلسفه گفتگومحور ابن ابی‌جمهور احسانى، پژوهش‌های

فلسفی، ۲۰ (۵۵)، ۸۰۳-۸۲۲ <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.68823.4170>



ناشر: دانشگاه تبریز. © نویسندگان.

مقدمه

فلسفه به مثابه جستجوی خردورزانه حقیقت، همواره در ارتباط با دو جریان دین و عرفان قرار داشته است. این ارتباط در مواردی به صورت تعارض و تخصص و در مواردی به صورت تعامل و گفتگو بوده است. در حالت اخیر، این تعاملات و گفتگوهای فلسفه با آموزه‌های دینی و تجارب عرفانی، فرایندها و الگوهای متفاوتی از فلسفه‌ورزی را پدید آورده است. این گفتگوها و تعاملات عقل فلسفی با دین و عرفان در سنت فلسفه اسلامی نیز - از جمله در آثار فیلسوفانی چون سهروردی، نصیرالدین طوسی و ملاصدرا - مشهود است.

یکی از اندیشمندان اسلامی قرون ۹ و ۱۰ ه‍.ق محمد بن علی بن ابراهیم بن ابی جمهور احسائی است که به عنوان فیلسوف، عارف، متکلم، محدث و فقیه شیعی در آثار گوناگونش از جمله کتاب *مجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف* در راستای نزدیکی، سازگاری و تطبیق علوم گوناگون فلسفی، دینی و عرفانی گام برداشته و با تلفیق مبانی فلسفی، کلامی و عرفانی فرایندی نظام‌مند از فلسفه‌ورزی ارائه کرده است. با نگاه به آثار و آراء فلسفی ابن‌ابی‌جمهور می‌توان گفت که دین و عرفان دو بازیگر مهم در شکل‌گیری الگوی فلسفه‌ورزی وی هستند. از منظر او دین و عرفان نه تنها در تقابل با عقلانیت فلسفی قرار ندارند؛ بلکه به عنوان دو بال معرفتی، مسیر کشف حقیقت را هموار می‌سازند.

بر این اساس مقاله حاضر به بررسی نقش و جایگاه دین و شهود در فرایند و الگوی فلسفه‌ورزی ابن‌ابی‌جمهور می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه وی با تکیه بر وحی و شهود عرفانی، نظامی فلسفی را بنیان نهاد که در آن، عقل در گفتگو و تعامل سازنده با نقل دینی و تجربه عرفانی به فلسفه‌ورزی می‌پردازد. پس مقاله حاضر با استفاده از روش‌های اسنادی، تحلیل منطقی و قیاسی در پی پاسخ به این مسئله است که دین و عرفان در فرایند و الگوی فلسفه گفتگومحور ابن‌ابی‌جمهور چه جایگاهی دارند؟ از دل این مسئله پرسش‌های دیگری استخراج می‌شوند که عبارتند از: فرایند شکل‌گیری فلسفه گفتگومحور ابن‌ابی‌جمهور چگونه است؟ و الگوی فلسفه گفتگومحور ابن‌ابی‌جمهور چگونه است؟

۱. پیشینه پژوهش

برخی از پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام شده‌اند عبارتند از:

- **سراج و منفرد (۱۳۹۷)** بر این رأی هستند که احسائی برای هر کدام از علوم عرفان، حکمت و کلام مرزی خاص در نظر دارد. حکمت رسمی لازم و ضروری است؛ ولی در این مرحله نباید متوقف شد بلکه باید به حکمت ذوقی رسید و در این صورت می‌توان اسرار شریعت را دریافت و معانی طریقت و حقیقت را فهمید. عقل با پیمودن مراتب کمال به مرتبه قلب راه پیدا می‌کند و قلب نام دیگر عقل کمال یافته است. همچنین شرع، عقل خارجی و عقل، شرع داخلی است؛ پس آن دو معاون همدیگر بلکه با هم متحد هستند. او در نظام حکمی خود، ربط و پیوند عمیقی میان عقل، قلب و شرع ایجاد کرده و تألیف نیکویی از این سه منبع ارائه داده است.
- **رضازاده و منفرد (۱۳۹۶)** ابتدا به بررسی نقش وحی، قلب و عقل به عنوان سه منبع مهم معرفتی در معرفت‌شناسی احسائی پرداخته و در انتها همین نقش را به طور اجمالی و مقایسه‌ای در حکمت صدرایی بررسی نموده‌اند. ابن‌ابی‌جمهور به قصد سازگاری میان کلام (معتزلی و اشعری)، فلسفه (مشائی و اشراقی) و تصوف با تأثیر از متفکران مکتب کلام فلسفی حله «رهیافتی تطبیقی» را برگزید و بدین ترتیب، از منظر روش‌شناختی، راهی متمایز را ترسیم کرد که با فاصله حدود دو سده پس از این به مکتب حکمی اصفهان پیوست.

- **کوهکن (۱۳۹۲)** به اهمیت احسائی در شناخت جغرافیای فکری ایران پرداخته و بر این نظر است که مسئله تقلید و اجتهاد، محرک اندیشه‌ورزی وی است. احسائی اشراق و عرفان ابن عربی را با تشیع پیوند وثیقی زد. مشی او چشم-پوشیدن از نقاط افتراق نیست؛ بلکه نکوبیدن بر طبل افتراق و منافات است.

آنچنان که مشخص شد آثار بسیار محدود و البته قابل تقدیری در این زمینه نگاشته شده است که در برخی از آن‌ها روش فلسفی ابن‌ابی‌جمهور و نگاه جمعی وی به فلسفه، کلام و عرفان به صورت مختصر مطرح شده است؛ اما نوآوری ما این است که فرایند فلسفه گفتگومحور ابن‌ابی‌جمهور را تحلیل و تبیین کرده‌ایم و سپس به ارائه الگوی این فلسفه گفتگومحور پرداخته‌ایم و نیز جایگاه و نقش دین و عرفان در این فرایند و الگو را توضیح داده‌ایم. توضیح اینکه برخی از آثار پیشین به اختصار به بیان ماهیت و ویژگی‌های روش فلسفی و نگاه جمعی ابن‌ابی‌جمهور (یعنی اینکه او فلسفه، کلام و عرفان را تلفیق کرده) پرداخته‌اند؛ اما مقاله حاضر فلسفه احسائی را نه به عنوان یک مجموعه ایستا، بلکه به عنوان یک فرآیند پویا تحلیل کرده و به جای پاسخ به سؤال «چیستی» نگاه جمعی، به سؤال «چگونگی» آن پاسخ گفته و نشان داده که این گفتگو بین سنت‌های فکری مختلف چگونه و طی چه مراحل اتفاق افتاده و چه مکانیسمی دارد. همچنین تنها به تحلیل فرآیند بسنده نکرده، بلکه از دل این تحلیل، یک الگوی^۱ فلسفه‌ورزی برای احسائی استخراج و ارائه داده است. این الگو اجزای اصلی فلسفه گفتگومحور احسائی (مانند طرفین گفتگو، پیش‌فرض‌ها و روش‌شناسی) را مشخص و روابط بین این اجزا را ترسیم نموده است. نیز به طور خاص و مشخص، نقش دو رکن اساسی دین و عرفان را در این الگوی گفتگومحور تبیین و تحلیل کرده است.

۲. فرایند شکل‌گیری فلسفه گفتگومحور احسائی

هر اندیشه و فلسفه منسجمی که با آن روبرو هستیم، ابتدا از گام درگیری با مسئله آغاز شده و مراحل را طی کرده و در پایان به شکل‌گیری یک منظومه فکری انجامیده است. به باور ما یکی از مباحث مهم در فلسفه ابن‌ابی‌جمهور، تحلیل و تبیین فرایند شکل‌گیری فلسفه گفتگومحور وی و نیز شناخت جایگاه دین و عرفان در این فرایند است.

فرایند شکل‌گیری فلسفه احسائی ریشه در زمینه‌های فکری-تاریخی‌ای دارد که در آن، میراث فلسفی مشائی و اشراقی، الهیات نقلی و اعتقادی و جریان‌های عرفانی در تقابلی کینه‌توزانه با یکدیگر قرار داشتند. پرسش این است که عقل فلسفی احسائی، چه فرایندی طی کرده تا بدین دیدگاه دست یافته که عقلانیت فلسفی، نه تنها در تقابل با دین و عرفان نیست، بلکه در شبکه‌ای از گفت‌وگو و تعامل مستمر با وحی و شهود قرار دارد و فلسفه او پس از برقراری این گفتگوها هویت و غایتی نو یافته است؟

به نظر می‌رسد فرایند شکل‌گیری فلسفه گفتگومحور ابن‌ابی‌جمهور شامل مراحل و گام‌های زیر است:

۲-۱. مرحله زمینه‌ای: تقابل میان فلاسفه، الهی‌دانان و متصوفه

اختلاف میان فلاسفه، فقها، متکلمان و صوفیان در بسیاری از مقاطع تاریخ علوم و معارف اسلامی وجود داشته و دارد که هر کدام از آن‌ها با بر حق دانستن خود، به دنبال نفی و حذف جریانات دیگر و تثبیت خویش بوده و جمود، غرور و درگیری را سرلوحه عملشان قرار داده‌اند. برای مثال غزالی با کتاب *تهافت الفلاسفه*، فخر رازی با *شرح الاشارات و التنبیها*، شهاب‌الدین عمر سهروردی با *رشف النصائح الایمانیه* و *کشف الفضائح البونانیه* و ابن تیمیه با *درء تعارض العقل والنقل*، عقل‌گرایی فلسفی را با شریعت و طریقت ناسازگار می‌دانستند و به جنگ فلسفه رفتند؛ آنچنان که حتی در مواردی به تکفیر فلاسفه نیز پرداختند. این

^۱ Model

سخن اختلافات میان فلاسفه، علمای دین و اهل تصوف در قرون ۸ تا ۱۰هـ ق نیز با شدت وجود داشته است به طوری که برای نمونه شهید ثانی پرداختن به برخی از مباحث فلسفه را حرام می‌داند (عاملی، ۱۴۰۹، ۳۸۱).

می‌توان این چهار جریان متعارض و تنگ‌نظر را اینگونه معرفی کرد: فقه‌های سطحی‌نگر که با جمود فکری، فقه را از مسیر اصیل اجتهادی خود خارج ساخته‌اند. فلاسفه مقلدی که تنها به تکرار آراء پیشینیان بسنده کرده و از تعامل با علوم شرعی و حکمت عملی غافل مانده‌اند. متکلمانی که با آمیختن نامناسب برهان و جدل، کلام را به سطحی از سفسطه تنزل داده‌اند. و صوفیان افراطی‌ای که با ادعای وصول به حقایق ملکوتی، به اباحی‌گری روی آورده و تکالیف شرعی را نادیده گرفته‌اند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۱، ۷-۱۰، ۱۲ و ۱۴؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، مقدمه المؤلف).

بر این اساس ابن‌ابی‌جمهور در دورانی زیست فکری می‌کند که جریان اندیشه، چند قرن تعارض و تقابل معرفتی و عقیدتی اندیشمندانش را به ارث برده و اکنون با فلاسفه، الهی‌دانان و صوفیانی روبرو است که بسیاری از آن‌ها تنها صنف خود را در مسیر حق و دیگران را در مسیر گمراهی می‌دانند و بی‌وقفه در آتش این تقابل می‌دمند.

۲-۲. مرحله بررسی مناسبات فلسفه

ابن‌ابی‌جمهور پس از مواجه شدن با تقابل مذکور، به دنبال از بین بردن آن است و در این راستا گام برمی‌دارد و وارد مرحله دوم می‌شود. او در این مرحله فارغ از نوع ارتباط فلاسفه با متکلمان و عرفا، می‌خواهد مناسبات فلسفه به عنوان یک نظام معرفتی را با الهیات و عرفان بررسی کند. در نگاه او این ارتباط خود را در دو ساحت نشان می‌دهد که عبارتند از:

۲-۲-۱. وحدت موضوعی فلسفه، کلام و عرفان

ابن‌ابی‌جمهور بر این دیدگاه است که موضوع علم کلام؛ معرفت به حق تعالی و ذات، صفات، افعال او و معارف مربوط به آن است و موضوع فلسفه؛ وجود و آنچه به تبع آن حاصل می‌شود در زمینه معرفت حق تعالی و شناخت وجود، صفات و اسماء او و دیگر معارف وابسته به آن است و نیز موضوع تصوف که علم حقیقی الهی است عبارت است از معرفت ذات، صفات، اسماء و افعال حق تعالی آنچنان که باید باشد. او سپس بیان می‌کند که البته این سه علم در واقع یک علم هستند؛ زیرا بازگشت هر سه به شناخت حضرت حق و معرفت به ذات و صفات وی است.

و أمّا المتکلم، فعنده موضوع علم الکلام معرفة الحقّ تعالی و معرفة ذاته وصفاته و أفعاله و ما يتعلّق بذلك من المعارف. وأمّا الحکیم فعنده موضوع العلم الإلهیّ الوجود و ما يتبعه من معرفة الحقّ - سبحانه - و معرفة وجوده وصفاته وأسمائه و ما يتعلّق بذلك من المعارف. وأمّا الصوفیّ فعنده موضوع العلم الحقیقیّ الإلهیّ معرفة ذاته وصفاته وأسمائه و أفعاله علی ما ینبغی. وهذا کلّه شیء واحد عند التحقيق؛ لأنّ الكلّ يرجع إلى معرفة الحقّ تعالی و معرفة ذاته و صفاته (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۱۷۰۲).

بنابراین ابن‌ابی‌جمهور فلسفه، کلام و تصوف را سه علم مجزا و متمایز با موضوعات و قلمروهای مشخصی می‌داند؛ اما در ادامه دست به یک استدلال می‌زند و می‌گوید چون بازگشت موضوع سه علم کلام، فلسفه و تصوف به یک چیز است (معرفت به حق تعالی و ذات و صفات او)، و همه علوم که دارای موضوع واحدی باشند یک علم هستند؛ پس سه علم کلام، فلسفه و تصوف یک علم هستند. او در یک دیدگاه جمعی معتقد است که در نگاه دقیق علم‌های کلام، حکمت و تصوف از حیث موضوع، دارای یک وحدت حقیقی هستند و بازگشت تمام دانش‌های مذکور به معرفت حق تعالی و ذات و صفات او است.

۲-۲-۲. تفاوت روشی میان فلسفه، کلام و عرفان

با وجود وحدت موضوعی میان سه علم فلسفه، کلام و عرفان؛ احسائی معتقد است که این علوم دارای اختلاف نیز هستند و اختلاف را در حوزه روش‌شناختی دانسته و عنوان می‌کند که متکلم با استفاده از دلایل قطعی و شواهد نقلی، فیلسوف با بهره‌گیری از قیاس‌های برهانی و مقدمات عقلی و عارف با تمسک به کشف، شهود، یقین و ذوق به مطالب و اهداف خویش دست می‌یابد. او به برتری تصوف بر دو علم دیگر حکم می‌دهد و دلیلش این است که فلاسفه و متکلمان - آنچنان که در گفته‌ها و برهان‌هایشان دیده می‌شود - در دیدگاه‌هایشان به یقین تام دست نیافته‌اند و استدلال‌هایشان نیز تمام نیست. همچنین هر یک از آن‌ها به جهالت خود در دانش‌هایشان و ناتوانی در رسیدن به اهدافشان شهادت می‌دهند.

«لكن التفاوت أن المتكلم يبنى حصول مطالبه و مقاصده على الدلائل القطعية و الشواهد النقلية، و الحكيم على البراهين القياسية و المقدمات العقلية، و العارف على الكشف و الشهود و اليقين و العيان و الذوق و الوجدان الحاصل له من الله خاصة، كما تقرر في حال الوحي و الإلهام و الكشف و تحقق في حال الأنبياء و الأولياء و الأوصياء و الرسل عليهم السلام، و بهذا السبب وقع بينهم التفاوت. و يصدق على الطائفتين الأوليين أنهم ينادون من مكان بعيد، و لهذا ما حصل لهم إلى الآن يقين تام في شيء من مطالبهم و لا تمّ دليلهم في شيء من مقاصدهم كما شهدت به أقوالهم و براهينهم؛ فإن كل واحد منهم شهد بجهله في معارفه و بعجزه عن مقاصده كما هو معلوم لأهله» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۱۰۱۱).

همچنین فلسفه را برتر از کلام دانسته و در برخی مسائل بیان می‌کند که ادعای فلسفه بر مبنای براهین عقلی قطعی است و دارای استحکام و قوت بیشتری نسبت به کلام است (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۱۳۳).

اگرچه احسائی نظر وحدت موضوعی میان علوم مذکور را ارائه داده است؛ اما وجود اختلاف - و نه تعارض - میان کلام، حکمت و عرفان را مشاهده نموده و قبول دارد و ریشه آن را در روش‌شناسی علوم و وجود تفاوت روشی میان این سه دانش می‌داند. بنابراین از آنجایی که روش کلام قیاسی و نقلی؛ روش فلسفه قیاسی برهانی و روش عرفان شهودی است؛ با سه علم متفاوت کلام، فلسفه و عرفان مواجه هستیم.

۲-۳. مرحله بررسی نقاط ضعف و قوت عقل فلسفی

ابن‌ابی‌جمهور پس از فهم جایگاه و ارتباط فلسفه با کلام و عرفان، در مرحله سوم به دنبال شناخت نقاط ضعف و قوت عقل فلسفی است تا با اطلاعات و اندوخته‌هایی که از این گام و گام پیشین به دست می‌آورد، بتواند هم کاستی‌های فلسفه اسلامی را برطرف کرده و آن را رشد دهد و هم تقابل‌های میان علمای فلسفه، دین و عرفان را از بین ببرد یا به حداقل برساند. گام شناخت نقاط ضعف و قوت عقل فلسفی که در گفتگوی با دین و عرفان حاصل شده، در نگاه احسائی دارای دو دست‌آورد است:

۲-۳-۱. محدودیت و ضعف عقل فلسفی

به باور احسائی عقل به‌تنهایی و بدون بهره‌گیری از شرع قادر نیست نسبت به تمام حقایقی که باعث نزدیکی انسان به خدا می‌گردند و مصالح دنیوی و اخروی انسان را تأمین می‌کنند، شناخت حاصل نماید. نیز بدون هدایت شریعت، دامنه شناخت عقل محدود به کلیات بوده و از ادراک جزئیات امور عاجز است؛ حال آنکه شریعت با احاطه بر کلیات و جزئیات، راهنمای جامعی برای تشخیص مصالح و مفاسد است. چنانکه آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵) بر لزوم بعثت پیامبران و ارسال شریعت برای تشخیص راه درست از نادرست و مصالح دنیوی و اخروی تأکید دارد. همچنین احسائی آیه «وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا» (نساء: ۸۳) را این گونه‌ای تفسیر کرده که «فضل» به عقل و «رحمت» به شریعت اشاره دارد؛

بدین معنا که اگرچه عقل زمینه‌ساز تشخیص است و انسان را توانایی تشخیص می‌دهد؛ اما راهنمایی پایانی برای تشخیص مصالح و مفاسد بر عهده شرع است (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۹۳۵-۹۳۶).

ابن‌ابی‌جمهور تمام دستاوردهای عقل را یقینی نمی‌داند و به طور مطلق از عقل دفاع نکرده و آن را دارای ضعف و محدودیت‌هایی نیز می‌داند. وی معتقد است که در فلسفه نمی‌توان تنها از عقل فلسفی و روش قیاسی استفاده کرد و به روش‌های شهودی و نقلی بی‌توجه بود. درواقع عقل فلسفی دارای محدودیت است و توان ورود به برخی از حوزه‌های معرفتی-الهیاتی را ندارد. او برای نشان دادن این محدودیت عقل فلسفی و روش عقلی، پای معارف دینی را به میان می‌کشد و بیان می‌کند که با استفاده از روش استدلال قیاسی نمی‌توان تعدادی از مسائل الهیاتی را پاسخ گفت.

برای نمونه وی در مقام اثبات وجود و وحدت حق تعالی کارکرد مستقلی برای عقل در نظر گرفته و روش فلاسفه و متکلمین را برای اثبات وجود واجب‌الوجود کارساز دانسته است؛ ولی معتقد است همانگونه که معصوم فرمود: «يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ مَا هُوَ إِلَّا هُوَ» (مجلسی، بی‌تا، ج ۸۳، ۳۳۴)، با فکر و نظر معرفت یافتن به حقیقت خداوند امکان‌پذیر نیست، (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۵ الف، ۹۸-۱۰۱؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۳، ج ۴، ۱۳۲).

از جهت دیگر ابن‌ابی‌جمهور بر اساس مبانی و معارف عرفانی نیز محدودیت و ضعف عقل فلسفی را نشان می‌دهد. او معتقد است که چون علوم ظاهری از راه حواس ده‌گانه کسب می‌گردد؛ پس با تعطیلی و از بین رفتن هر کدام از حواس، آن علم نیز از بین می‌رود و سبب وبال و عذاب فرد می‌شود. این در حالی است که علم سرچشمه‌گرفته از قلب انسان، هیچ زوالی ندارد و موجب رشد، شکوفایی و حیات ابدی وی می‌گردد. هنگامی که حواس عالم به علوم ظاهری، با مرگ طبیعی‌اش از بین برود، عاری از علوم نافع و خالی از معارف حقیقی یقینی و موصوف به صفات زشت و متصف به ملکات پست به عالم آخرت می‌رود؛ ولی فردی که گنجینه‌های نهفته در وجودش را بیابد، در دنیا همیشه در حال فرح، نشاط و سرور است و در آخرت نیز در بهشت صوری و معنوی و حیات ابدی خواهد بود و به حضرت الهی واصل می‌گردد. بر این اساس علومی که از راه شهود و الهام به دست می‌آیند از علوم کسبی عقلی برتر است (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۱۷۱۹-۱۷۲۰).

طبق دیدگاه احسانی سلوک عرفانی مبتنی بر ریاضت، مجاهدت و خلوت‌گزینی به منظور زدودن موانع و رفع حجاب‌های ظلمانی صورت می‌گیرد تا سالک به مقام مشاهده عوالم جبروت و ملکوت به ویژه ذات، صفات و افعال حضرت حق نائل آید. وی آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵) را مشیر به مشاهده کشفی و غیبی حضرت حق در مظاهر آفاقی و انفسی او (عالم و انسان) می‌داند. او ابزار شناخت ذات، صفات و افعال حق تعالی و نیز درک امور غیبی و ملکوتی را «چشم قلبی» دانسته است که به واسطه تأمل در آفاق و انفس و مشاهده نور حق در آن‌ها ایجاد می‌گردد. از منظر ابن‌ابی‌جمهور این شناخت حقیقی که به واسطه «چشم قلب» یا «بصیرت باطنی» تحقق می‌یابد، منجر به دریافت علوم لدنی و معارف وحدانی می‌گردد که به صورت مستقیم از جانب حق تعالی به سالک افاضه می‌شود (ر.ک: ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۱۶۸۵-۱۶۸۹ و ۱۶۸۹ و ۱۰۲۲-۱۰۲۳).

۲-۳-۲. تکامل‌پذیری عقل فلسفی

ابن‌ابی‌جمهور معتقد است که شریعت و نبوت یاری‌گر عقل در رساندن نفس به بقای سرمدی هستند. عقل برای خروج از اسارت مادیات و قفس طبیعت و رهایی از کجی و ناراستی نیازمند کمک انبیاء و اولیاء است تا از تاریکی جهل آزاد گردد و با افکار صالح برای دست‌یابی به مراتب عالی و اتصال به نفس‌های مطهر، به زیور علوم حقیقی و کمال‌های ربانی مزین شود و با رسیدن به عالم عقل به سعادت و بقای ابدی نائل آید (ابن‌ابی‌جمهور، ۲۰۱۳، ۴۱۴-۴۱۵؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۸۸۰-۸۸۱).

احسائی یکی از دلایل احتیاج انسان به پیامبران را زدودن موانع شهوت و غضب از سر راه عقل دانسته و به باور او عقل دارای مراتب عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل مدرک قائل است. شرط رسیدن عقل به حقیقت، مبرا بودن از حجاب شهوت و غضب است و شرع عقل را برای فائق آمدن بر سایر قوای نفس (شهوت، غضب و خیال) و استمرار تفکر در امور عقلی و مفارقات یاری می‌رساند. در این صورت این عقل تقویت یافته، می‌تواند متوجه حضرت حق گردد (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۵ الف، ۴۳۰؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۲۰۱۳، ۳۹۴ و ۴۱۳). بنابراین یکی از کارکردهای دین در فرایند فلسفه‌ورزی از منظر ابن‌ابی‌جمهور، کمال بخشی به عقل فلسفی است.

به باور ابن‌ابی‌جمهور علوم حقیقی الهی یا همان علوم ارثی که مخصوص اهل الله و خاصان اهل تصوف می‌باشد؛ عبارت است از علم وحی، الهام و کشف که از جانب حق تعالی برای آن‌ها ایجاد می‌گردد و کمال عقل و بلوغ حقیقی آن، همان عبور از علوم ظاهری رسمی به علوم باطنی و ارثی حقیقی است. بر این اساس در نگاه احسائی عقل انسان با طی مراحل کمال به بلوغ حقیقی دست می‌یابد و نفس انسان نیز تنها در صورت ظهور عقل بالملکه، بالفعل و بالمستفاد است که به خداوند توجه پیدا کرده و به سمت روح حقیقی متمایل می‌شود (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۱۷۰۶ و ۱۷۲۳-۱۷۲۴).

در نگاه ابن‌ابی‌جمهور معرفت و یقین به مثابه علم ارثی الهی تعریف می‌شود که به قلب تعلّق دارد و از طریق تزکیه باطن همراه با ریاضت‌های سلوکی و مجاهدت حاصل می‌گردد. ارتقاء سالک در مراتب قرب الهی، مستلزم ارتقاء او در مراتب معرفت است. سالک با پیمودن مدارج قرب، نخست به مصادر افعال (صفات که افعال الهی از آن‌ها نشئت می‌گیرد) راه می‌یابد و سپس از ملاحظه صفات به مشاهده ذات می‌رسد (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۱۷۳۳ و ۱۷۵۴).

او برای تحصیل حکمت و علوم عقلی حقیقی شش شرط اعتدال مزاج؛ حسن اخلاق؛ سرعت فهم؛ نیکویی حدس؛ ذوق کشفی؛ و اشراق نوری از انوار الهی در قلب را ضروری می‌داند. این نور الهی که به صورت دائم در قلب نفوذ می‌کند، همچون چراغی راهنما، سالک را به سوی حکمت حقیقی رهنمون می‌سازد؛ همانگونه که چراغ، روشنی‌بخش خانه است. از اینرو کسی که فاقد این شرایط باشد، به غایت علوم عقلی دست نخواهد یافت (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۲۶۱).

۲-۴. مرحله ارائه فلسفه گفتگومحور

پس از اینکه احسائی با ۱. تقابل موجود میان فلاسفه، علمای دین و متصوفه مواجه می‌شود؛ می‌خواهد این تقابل را برطرف کند. بر این اساس ۲. به دنبال کشف و فهم نوع مناسبات علم فلسفه با علم‌های الهیات و عرفان می‌رود و متوجه می‌شود که فلسفه از جهت موضوع با کلام (الهیات) و عرفان وحدت دارد و در عین حال فلسفه بحثی با کلام و عرفان دارای تفاوت روشی است و بنابراین با سه علم متمایز روبرو هستیم. او به فلسفه بحثی تعصبی ندارد که آن را برتر از علوم دیگر بداند؛ بنابراین ۳. با مقایسه فلسفه با دین و عرفان به دنبال شناخت نقاط ضعف و قوت عقل فلسفی می‌رود و به این نتیجه می‌رسد که عقل فلسفی در برخی مراتب محدود و ضعیف است و نیز عقل فلسفی در اثر برقراری گفتگو با دین و عرفان و استفاده از آن‌ها تکامل می‌یابد. در پایان به این نتیجه می‌رسد که برای حل تعارض و تقابل میان فلاسفه، علمای دین و عرفا و با توجه به مناسبات فلسفه با الهیات و عرفان و نیز نقاط ضعف و قوت فلسفه باید ۴. یک فلسفه گفتگومحور ارائه بدهد.

به باور ما پروژه فلسفی احسائی معطوف به تدوین یک «فلسفه گفتگومحور» بر اساس «پارادایم تعاون-وحدت گرایی» است که به دنبال رشد عقل فلسفی در اثر برقراری گفتگو با دین و عرفان و یاری‌رسانی این دو به عقل فلسفی و نیز ایجاد وحدت و تقریب میان سه گفتمان متمایز فلسفه، دین و تصوف است. احسائی در این پارادایم نه تنها به دنبال هضم فلسفه، دین و عرفان در یکدیگر نیست، بلکه معتقد به تمایز دانش‌های فوق از یکدیگر است؛ اما ذیل این پارادایم در پی بازتعریف رابطه امر عقلی با امر نقلی و امر شهودی است.

او در این فلسفه گفتگومحور می‌خواهد نشان دهد: ۱. عقل فلسفی خودبسنده نیست و به کمک دین و عرفان نیاز دارد که در اثر برقراری گفتگو با دین و عرفان و یاری جستن از آن‌ها هم به رشد و تکامل بیشتری دست می‌یابد و هم فهم او بیشتر و دقیق‌تر می‌شود و ۲. اگرچه فلسفه، دین و عرفان سه نظام معرفتی جداگانه هستند؛ اما در پاسخ به مسائل، یک دیدگاه دارند و دارای وحدت هدف و نظر هستند و اختلاف تنها در تعبیر و روش است. درواقع او درپی آن است که در کنار وجود تقابل فلاسفه، علمای دین و اهل تصوف و اختلاف روشی بیان شده، در عمل نشان دهد کلام، فلسفه بحثی، فلسفه اشراقی و عرفان دارای وحدت موضوع، هدف و دیدگاه هستند و عالمان حقیقی فلسفه، کلام و عرفان دیدگاه واحد دارند.

بر اساس همین نگاه تقریبی و وحدت‌بخش است که به‌رغم توجه به وجود اختلافات علمی و روشی سه گروه مذکور، چنین بیان می‌کند که در بررسی و استفاده از آثار علمی و عملی و احوال علمای راسخ و حکما و صوفیان اهل سلوک گذشته، به این نتیجه رسیدم که طریق و مسلک آنان یکی است و همه به دنبال رسیدن به راستی و حقیقت هستند. از این رو، آن‌ها را به عنوان راهنمایی برای خود انتخاب کردم. پیروی از حکما و عرفا به این دلیل است که آن‌ها پیرو ائمه اطهار بوده و آراءشان با عقاید امامان معصوم یکی است (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۱۸۰۱-۱۸۰۲).

بر اساس آنچه بیان گردید می‌توان فرایند نظام‌مند شکل‌گیری فلسفه گفتگومحور ابن‌ابی‌جمهور را اینگونه ترسیم نمود:



فرایند شکل‌گیری فلسفه گفتگومحور ابن‌ابی‌جمهور

۳. الگوی فلسفه گفتگومحور احسانی و جایگاه دین و عرفان در آن

به باور ما برای نشان دادن هویت فلسفه گفتگومحور ابن‌ابی‌جمهور و جایگاه دین و عرفان در این فلسفه، باید روشن شود که استفاده وی از دین و عرفان در فلسفه نه تنها اتفاقی و التقاطی نیست؛ بلکه آگاهانه و الگومند است. بر این اساس اکنون باید الگوی چگونگی رابطه و گفتگوی عقل با دین و عرفان در فلسفه‌ورزی احسانی مشخص شود.

در استخراج الگوی فلسفه‌ورزی یک فیلسوف، مؤلفه‌ها به عنوان عناصر بنیادین اندیشه او عمل می‌کنند و چارچوبی نظام‌مند برای تحلیل و درک فلسفه وی فراهم می‌سازند. این مؤلفه‌ها می‌توانند شامل کلان‌مسئله، مبانی معرفتی، روش‌شناسی و نیز زمینه‌های تاریخی و فرهنگی مؤثر بر تفکر فیلسوف باشند. با شناسایی و بررسی این مؤلفه‌ها، می‌توان به الگویی منسجم از نظام فکری فیلسوف دست یافت که نشان‌دهنده ارتباط بین ایده‌ها، تکامل اندیشه و تأثیرات متقابل مفاهیم در فلسفه او است. درواقع بدون تحلیل دقیق این مؤلفه‌ها، فهم عمیق و دقیق الگوی فلسفه‌ورزی یک متفکر ممکن نخواهد بود.

الگو فلسفه گفتگو محور احساسی دارای شش مؤلفه زیر است:

۳-۱. مؤلفه حل کلان مسئله انگاره تقابل

انسان هنگامی که با رویداد یا مشکلی مواجه می‌شود، می‌تواند یا از کنار آن به راحتی بگذرد یا درباره چگونگی، چرایی و... این رویداد یا مشکل از خود و دیگران بپرسد و مشکل را به مسئله تبدیل کند. عبور از مشکل به مسئله گام مهمی است که عقل با استفاده از ابزارهای منطقی و صورت‌بندی مسئله و تحلیل دقیق مشکل به دست می‌آورد و پرسش‌گری و مسئله‌سازی یکی از کارکردهای عقل به حساب می‌آیند.

اگر انسان هرگز در برابر چیزی دچار حیرت نشود و همه چیز را «عادی» بینگارد؛ هیچ‌گاه سؤالی نخواهد پرسید و پیشرفت علمی و معرفتی نخواهد داشت. درواقع تا پرسش نباشد مرزهای علم و معرفت افزایش نخواهند یافت. مشکل، عقل را به حیرت می‌اندازد و حیرت عقل آن را به پرسش و مسئله می‌رساند. اگر کنش پرسش‌گری در فلسفه نباشد، فکر فلسفی فعالیتی نخواهد کرد و توقف در فلسفه حاصل خواهد شد. حیرت فلسفی مسئله‌آفرین است و مسئله فلسفی هم حیرت‌زا است. پرسش و حیرت هر دو فعالیت عقل هستند و فلسفه بدون پرسش و حیرت بی‌معنی، تهی و راکد است.

به باور ما وجود این تقابل‌ها ابن‌ابی‌جمهور را دچار حیرت کرده و کلان مسئله او را به وجود آورد. کلان مسئله ابن‌ابی‌جمهور این است که فلاسفه، الهی‌دانان و عرفا یک انگاره‌ای دارند و آن این است که فلسفه، کلام و تصوف با یکدیگر تعارض و تقابل دارند و او می‌خواهد این انگاره را بشکند و کلان مسئله‌اش را پاسخ دهد.

البته علاوه بر ابن‌ابی‌جمهور شخصیت‌هایی همچون میرحیدر آملی و ابن ترکه نیز بودند که در برابر این تنگ‌نظری‌ها ایستاده و دغدغه علمی و کلان مسئله‌شان تلاش علمی برای از بین بردن این تعارضات و حرکت به سمت درهم‌تنیدگی و تقریب جریان‌های مختلف مذکور بوده است. برای مثال ابن ترکه از نخستین کسانی است که به دنبال ایجاد اتحاد در میان جریان‌های فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و عرفان در چشم‌انداز مذهب تشیع بوده است (نصر و لیمن، ۱۳۸۹، ۱۰۹).

۳-۲. مؤلفه استفاده از منابع معرفتی وحی و شهود

احساسی عقل را سابق بر شریعت می‌داند - از نوع سبقت علت بر معلول - (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۸۶۳-۸۶۶) و بر این عقیده است که در هنگام ظهور تعارض میان عقل و ظاهر نقل، باید سخن عقل را پذیرفت (ابن‌ابی‌جمهور، ۲۰۱۳، ۳۲۳). البته از آنجایی که نیرو و لشکریان عقل کم و ضعیف هستند، عقل از ایستادگی در برابر لشکریان قوای حسی ناتوان است؛ پس به طور مداوم مقهور و محبوس و در غل و زنجیر علائق مادی است. در این حالت نفس به ماده و مصاحبت با شهوت و غضب تمایل می‌یابد و از متعلقات عقل فاصله گرفته و از اندیشه‌های منوط به عقل و التفات به ملزومات آن و اتصال به انوار درخشان و فیاضه از مبادی عالی غفلت ورزیده و علوم حقیقی و مکاشفات فیضی برای او به دست نمی‌آید (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۳، ج ۴، ۴۱۴).

او عقل و شرع را یاری‌گر، پشتیبان و معاون یکدیگر می‌داند؛ بدین صورت که عقل بدون شرع قابلیت هدایت ندارد و شرع نیز بدون عقل اثبات نمی‌گردد. در نگاه او عقل اساس و شرع بنا است و بنا بدون اساس ثابت نمی‌شود و اساس بدون بنا نیز مفید نخواهد بود یا اینکه عقل چشم و شرع شعاع آن است و شعاع بدون چشم قوام ندارد و چشم بدون شعاع نیز بهره‌ای نخواهد داشت (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۹۳۵-۹۳۶).

بر این اساس رابطه دوسویه و تعاون‌گرایانه عقل و دین از منظر احساسی را می‌توان در دو سطح دانست. نخست، نقش عقل در ایجاد باور به شرع است. عقل به عنوان عاملی پیشاوحدیانی، امکان اثبات مبانی پایه‌ای دین مانند وجود خدا، صفات او و امکان نبوت را فراهم می‌کند. بدون استدلال‌های عقلی، پذیرش اصل دین و اعتبارسنجی ادعاهای پیامبر، بنیانی استوار نخواهد داشت و ایمان ناشی از باور جای خود را به تقلید کورکورانه یا احساس صرف خواهد داد.

دوم، نقش شرع در هدایت و تکمیل عقل است. عقل با وجود توانایی‌هایش در اثبات کلیات، در تبیین جزئیات مسیر سعادت، قوانین فقهی و اخلاقی و حقایق متافیزیکی با محدودیت مواجه است. اینجا است که شرع داده‌هایی را در اختیار عقل می‌گذارد که دستیابی به آن‌ها با استفاده از عقل استدلالی امکان ندارد.

ابن‌ابی‌جمهور علاوه بر منبع معرفتی وحی از منبع معرفتی شهود نیز در فرایند فلسفه‌ورزی‌اش بهره برده است. به باور او تصورات و تصدیقات ضروری (بدیهی) به کسب احتیاج ندارد و از جانب واهب الاسباب به ما عطا شده‌اند و به واسطه توجه نفس، تجربه، تواتر، حس ظاهر و باطن و یا حدس به دست می‌آیند. احسائی اگرچه بر این نظر است که معرفت باید بر تأمل عقلی مبتنی باشد؛ اما در این نقطه توقف نمی‌کند و از حقایقی نیز سخن می‌گوید که تنها با استفاده از منبع معرفتی شهودی به چنگ می‌آیند. درواقع تمام علوم از راه گفتگو و نظر کسب نمی‌گردند؛ بلکه پاره‌ای از آن‌ها فقط از روش تلطیف سرّ و حدس حاصل می‌آیند (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۵ الف، ۴۲۰-۴۲۱؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۲۶۷ و ۲۷۷ و ۱۷۰۶؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۵ ب، ۱۲۵).

۳-۳. مؤلفه تأثیرپذیری و استفاده از دیدگاه‌های عرفا و حکمای اشراقی

ابن‌ابی‌جمهور از سهروردی و شارحانش از جمله شهرزوری تأثیر قابل توجهی پذیرفته و از عبارات و آراء آن‌ها بسیار استفاده می‌کند. او شیخ اشراق را شیخ الهی خوانده و از کتاب‌های حکمه الاشراق، المقاومات و التلویحات عباراتی نقل می‌کند. همچنین با احترام از اهل تصوف و عرفان همانند ابن‌عربی، بایزید بسطامی، حلاج، ابوحامد غزالی، شبلی، خواجه عبدالله انصاری و سید حیدر آملی یاد می‌کند و فراوان دیدگاه‌های عرفانی آنان را استفاده و مطرح می‌نماید (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴).

ابن‌ابی‌جمهور در رساله البوارق المحسنیه لتجلی الدرّة الجمهوریه - که در شرح اثر دیگرش با عنوان الدرّة المستخرجه من اللّجه فی الحکمه نگاشته است - و نیز کتاب مجلی مرآة المنجی اهتمام خود به حکمت اشراقی و عرفانی را نشان داده و در موارد فراوانی مسائل فلسفی را علاوه بر روش عقلی، به کشف و ذوق عرفای مذکور (اهل تحقیق) مستند نموده است (ر.ک: ابن‌ابی‌جمهور، ۱۳۸۷).

به عنوان نمونه ابن‌ابی‌جمهور که سید حیدر آملی را فاضل متأخر و قطب الاقطاب می‌نامد؛ در قالب بهره‌گیری از روش نقلی-شهودی با آوردن عین عبارت سید حیدر (آملی، ۱۹۸۸، ۴۷۴-۴۷۵) دیدگاه این عارف را در خاص‌تر بودن معرفت نسبت به علم قبول و بیان کرده است (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۱۹۲ و ۱۶۹۳-۱۶۹۴).

۳-۴. مؤلفه بکارگیری رویکرد دینی برای تأیید و تقویت روش عقلی

یکی از نقش‌هایی که ابن‌ابی‌جمهور برای دین در روش‌شناسی فلسفه در نظر گرفته را می‌توان نقش تأییدی داشتن دین برای روش قیاسی دانست. او در موارد متعددی پس از اینکه با روش قیاسی-برهانی نظریات فلسفی خویش را ارائه می‌کند، جهت تأیید و تقویت آن‌ها از آیات و روایات بهره می‌برد. به عنوان نمونه او در مسأله صفات واجب‌الوجود و نفی صفات زائد بر ذات وی، با استفاده از روش قیاسی-برهانی دیدگاه خویش را تبیین و اثبات می‌کند و در ادامه برای تأیید روش عقلی به نقل دینی استشهد می‌نماید (ابن‌ابی‌جمهور، ۲۰۱۳، ۳۴۷-۳۴۹).

همچنین احسائی با استناد به صفت جود مطلق الهی، هرگونه غرض استکمالی یا اظهاری را برای خداوند نفی می‌کند؛ چراکه غرض‌مندی افعال خداوند نافعی جواد مطلق بودنش است. او با تفکیک مفهومی میان «غرض» (هدف متکامل‌کننده فاعل) و «غایت» (حکمت ذاتی فعل) بیان می‌کند که افعال کامل الهی بالضرورة واجد غایت و حکمت هستند؛ زیرا صدور فعل ناقص از ذات کامل محال است. سپس ابن‌ابی‌جمهور برای تأیید این دیدگاه به آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» و جن و انس را جز برای اینکه مرا بپرستند نیافریدیم» (ذاریات: ۵۶) و روایت «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»

(مجلسی، بی‌تا، ج ۸۴، ۱۹۹) استناد می‌نماید. او با طرح نظریه عنایت ازلی و مطابقت عالم عین با علم الهی، نشان می‌دهد که غایات افعال الهی نه ناظر به نیاز ذات، بلکه تجلی حکمت و جود ذاتی است که در علم پیشین الهی تحقق یافته است (ر.ک: ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۱۷۱).

۳-۵. مؤلفه استفاده از روش‌های شهودی و نقلی در کنار روش برهانی

ابن ابی‌جمهور فلسفه را علمی با روش برهانی و عقلی می‌داند که مقدمات این قیاس‌های برهانی نیز عقلی هستند. او در ارائه مباحث فلسفی خویش فراوان از این روش استفاده نموده است و برای مثال در مسائلی همچون انکار خلق زمانی عالم، علاقه علی و معلولی بین خدا و عالم، قاعده الواحد و وجود نفس و عقول مجرد با پذیرش روش قیاسی شیخ الرئیس معتقد است که دیدگاه فلسفه در این موارد بر مبنای براهین عقلی قطعی است (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۱۳۳).

البته او در فلسفه گفتگومحور خویش به تکمیل دیدگاه فوق پرداخته و بر این باور است که حکمت ام‌الفضایل و معرفت حاصل از آن عامل دورکننده نفس از رذایل و موجب استلزام آن به صفات شریف است و حکمت بر دو بخش بحثی و ذوقی (کشفی) تقسیم می‌شود:

۱. حکمت بحثی: این حکمت تنها با نصب دلیل، اقامه برهان و ذکر حد و رسم به دست می‌آید و نیازمند به‌کارگیری ابزار بدنی و مطالعه کتاب‌های حکمی است. علمی که از این راه کسب می‌شود را علم رسمی می‌گویند.
۲. حکمت ذوقی: معرفت نسبت به مجردات از راه فکر، نظر، دلیل و ترتیب حد و رسم به کسب نمی‌گردد؛ بلکه از طریق کشف وبه وسیله نوری که خداوند در قلب ایجاد می‌کند، حاصل می‌آید. این نور از راه آرزوها و هوای نفس به دست نمی‌آید؛ بلکه پس از عنایت حق تعالی از طریق ریاضت‌های مداوم و مجاهدت‌های پیوسته و انسلاخ و کنده شدن از دنیا به صورت کلی حاصل می‌آید. علم حاصل از این حکمت را علم لدنی می‌نامند (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۲۶۷ و ۲۷۷ و ۸۶۳-۸۶۶؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۵، ب، ۱۲۵).

به عنوان نمونه احساسی در مسئله اعیان ثابته از روش شهودی بهره برده است. او معتقد است که در این مسئله از منظر اشراقی مسلکان، مباحث دقیقی وجود دارد که وصول به آن تنها از طریق و روش بحثی امکان ندارد؛ بلکه به تحدس و تهذیب نفس نیازمند است تا نور قدسی به دست آید و همراه آن نور، معرفت به این مباحث محقق شود (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۴۴۸). همچنین ابن‌ابی‌جمهور در مواردی از روش نقلی نیز بهره برده است. او بحث اتصاف واجب تعالی به دو صفت سمع و بصر را تنها با روش نقلی بیان می‌کند و بر این دیدگاه است که عقل توان حضور و جولان در این میدان را ندارد؛ زیرا تنها ادراک با ابزار برای عقل توجیه‌پذیر است، در حالی که حضرت حق جسم و جسمانی نیست و از ادراک با ابزار منزّه است. کلام نیز از همین سنخ صفات است؛ چون کلام با حروف و اصوات گفته می‌شود و هیچکدام از عقلا این معنا را در خداوند جایز ندانسته است (ر.ک: ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۵۷۹-۵۸۴؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۳۵، الف، ۴۳۰).

۱- مؤلفه برقراری مطالعه تطبیقی میان فلسفه با دین و عرفان

یکی دیگر از مؤلفه‌های الگو این است که ابن‌ابی‌جمهور برای از بین بردن انگاره تقابل و نیز نشان دادن وحدت هدف و دیدگاه میان فلسفه، عرفان و دین، در آثار فلسفی‌اش یک مطالعه تطبیقی میان فلسفه با دین و عرفان ایجاد کرده است. بدین صورت که پس از ارائه دیدگاه فلسفی خود یا دیدگاه فلسفی مورد قبولش؛ اکنون برای از بین بردن انگاره تقابل با ذکر نقل‌های دینی و آراء عرفا نشان می‌دهد که نظر دین و عرفان هم همان دیدگاه فلسفه است و هیچ تقابل و تعارضی وجود ندارد. وی قصد دارد در عمل نشان دهد که کلام، فلسفه بحثی، فلسفه اشراقی و عرفان دارای وحدت موضوع، هدف و دیدگاه هستند. او در یک مطالعه تطبیقی می‌خواهد نشان دهد که نتایج حاصل از فلسفه بحثی، فلسفه اشراقی، کلام و عرفان یکی

هستند و متعارض نیستند. به ویژه می‌خواهد عدم تعارض این علوم با دین را نمایش دهد و بر طبق همین نگاه است که شریعت، طریقت و حقیقت را سه کلمه مترادف می‌داند که بر یک حقیقت واحدی صدق می‌کنند و آن عبارت است از شرع محمدی (ر.ک: ابن ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۱۳۴-۱۳۵).

احسائی به‌عنوان چهره‌ای محوری در تلفیق سنت‌های فکری اسلامی عمل کرده است. او موفق به هماهنگی میان فلسفه، کلام و عرفان شد و توانست قواعد کلامی را با مبانی فلسفی تلفیق نماید (مادلونگ، ۱۳۹۳، ۲۷۹). کتاب *المجلی* او نقش تعیین‌کننده‌ای در ایجاد و تثبیت پیوند میان حکمت اشراق سهروردی، عرفان ابن عربی و تعلیم شیعی ایفا نمود. این سنت فکری که توسط اندیشمندانی چون میرحیدر آملی و ابن‌ابی‌جمهور آغاز شد، در نهایت به شکوفایی مکتب اصفهان در آثار میرداماد، ملاصدرا و... انجامید (کرین، ۱۳۷۰، ۵۴ و ۱۴۱ و ۲۰۹). اگرچه - چنان‌که نصر خاطر نشان می‌سازد - میزان تأثیر مستقیم این آثار بر فلاسفه عصر صفوی مشخص نیست (نصر و لیمن، ۱۳۸۹، ۱۱۰): اما بی‌تردید می‌توان احسائی را حلقه اتصال مهمی در مسیر تکامل حکمت متعالیه و شکل‌گیری نظام فکری صدرالمآلهین دانست.



نتیجه‌گیری

- فرایند فلسفه گفتگومحور ابن‌ابی‌جمهور بدین صورت است که:
۱. مرحله زمینه‌ای: ابتدا احسائی با تقابل موجود میان فلاسفه، علمای دین و متصوفه مواجه می‌شود؛ می‌خواهد این تقابل را برطرف کند. دغدغه و کلان مسئله نسبت میان فلسفه با دین و عرفان که گام آغازین فرایند فلسفه گفتگومحور ابن‌ابی‌جمهور است در بستر فکری-فرهنگی تقابل میان فلاسفه، فقها، متکلمان و متصوفه برای او ایجاد شده است. اگرچه خود دین و عرفان در شکل‌گیری کلان مسئله ابن‌ابی‌جمهور و بستر فکری و فرهنگی آن نقشی ندارند؛ اما خوانش‌های علمای دین و اهل تصوف از دین اسلام و دیدگاه‌های شخصی آنان در ایجاد این تقابل جایگاهی اساسی دارد.
 ۲. مرحله بررسی مناسبات فلسفه: احسائی در این مرحله برای پاسخگویی به دغدغه و مسئله فوق دست به موضوع‌شناسی و روش‌شناسی فلسفه، کلام و تصوف می‌زند و در این گام به دنبال شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود می‌گردد. پس احسائی در مرحله دوم به دنبال کشف و فهم نوع ارتباطات علم فلسفه با علم‌های الهیات و عرفان می‌رود و متوجه می‌شود که: الف. فلسفه از جهت موضوع با کلام (الهیات) و عرفان وحدت دارد و ب. در عین حال فلسفه بحثی با کلام و عرفان دارای تفاوت روشی است و بنابراین با سه علم متمایز روبرو هستیم.
 ۳. مرحله بررسی نقاط ضعف و قوت عقل فلسفی: از آنجایی که احسائی به فلسفه بحثی تعصبی ندارد که آن را برتر از علوم دیگر بداند؛ بنابراین با مقایسه فلسفه با دین و عرفان به دنبال شناخت نقاط ضعف و قوت عقل فلسفی می‌رود و به این نتیجه می‌رسد: الف. عقل فلسفی در برخی مراتب محدود و ضعیف است ب. عقل فلسفی در اثر برقراری گفتگو با دین و عرفان و استفاده از آن‌ها تکامل می‌یابد.
- احسائی با استفاده از ظرفیت دین و عرفان و در گفتگوی فلسفه با دین و عرفان نشان می‌دهد که عقل فلسفی دارای محدودیت و ضعف است. درواقع وقتی عقل فلسفی به گفتگو با دین و عرفان می‌پردازد؛ متوجه ضعف و محدودیت‌های خود می‌شود. بدین صورت که عقل فلسفی متوجه می‌شود با استفاده از روش استدلال قیاسی نمی‌تواند تعدادی از مسائل الهیاتی را پاسخ بگوید و نیز روش شهودی از روش عقلی برتر است. آنگاه دوباره و در گفتگوی فلسفه با دین و عرفان نشان می‌دهد اگرچه عقل دارای محدودیت است؛ اما با استفاده از ظرفیت دین و عرفان می‌توان عقل فلسفی را رشد داد و تکامل بخشید.
۴. مرحله ارائه فلسفه گفتگومحور: اکنون در مرحله پایانی به این نتیجه می‌رسد که برای حل تعارض و تقابل میان فلاسفه، علمای دین و عرفا و با توجه به ارتباطات فلسفه با الهیات و عرفان و نیز نقاط ضعف و قوت فلسفه باید یک فلسفه گفتگومحور ارائه بدهد.
- ابن‌ابی‌جمهور به دنبال ارائه یک «فلسفه گفتگومحور» بر اساس «پارادایم تعاون-وحدت گرایی» است که درپی رشد عقل فلسفی در اثر برقراری گفتگو با دین و عرفان و یاری‌رسانی این دو به عقل فلسفی و نیز ایجاد وحدت و تقریب میان سه گفتمان متمایز فلسفه، دین و تصوف است. احسائی در این پارادایم نه تنها نمی‌خواهد فلسفه، دین و عرفان را در یکدیگر هضم کند، بلکه قائل به تمایز علوم مذکور از یکدیگر است؛ اما بر اساس این پارادایم می‌خواهد رابطه امر عقلی با امر نقلی و امر شهودی را بازتعریف کند و نشان دهد: ۱. عقل فلسفی خودبسنده نیست و به یاری دین و عرفان نیازمند است که در اثر برقراری گفتگو با دین و عرفان و کمک خواستن از آن‌ها هم به رشد و تکامل بیشتری دست می‌یابد و هم فهم او بیشتر و دقیق‌تر می‌شود و ۲. اگرچه فلسفه، دین و عرفان سه نظام معرفتی مجزا هستند؛ اما در پاسخ به مسائل، یک نظر دارند و دارای وحدت هدف و دیدگاه هستند و اختلافشان تنها در تعبیر و روش است.

- الگوی فلسفه گفتگومحور ابن ابی جمهور دارای شش مؤلفه است که عبارتند از: حل کلان مسئله انگاره تقابل میان فلسفه، الهیات و تصوف؛ استفاده از منابع معرفتی وحیانی و شهودی؛ تأثیرپذیری و استفاده از دیدگاه عرفا و حکمای اشراقی مسلک؛ بهره‌گیری از رویکرد دینی برای تأیید و تقویت روش عقلی؛ استفاده از روش‌های نقلی و شهودی در کنار روش عقلی؛ و برقراری مطالعه تطبیقی میان فلسفه با دین و عرفان برای نشان دادن وحدت هدف و دیدگاه میان سه علم متمایز فلسفه، الهیات و عرفان.
- ابن ابی‌جمهور روش حکمت بحثی کسبی را قیاسی-برهانی می‌داند و روش حکمت ذوقی عنایی که به موجودات مجرد می‌پردازد و تکمیل‌کننده حکمت بحثی است را شهودی می‌داند. او در آثار کلامی و فلسفی خویش علاوه بر روش قیاسی-برهانی از روش شهودی نیز بهره برده است. ابن ابی‌جمهور در علم کلام نیز علاوه بر روش‌های عقلی و نقلی موجود، روش اشراقی را وارد نموده و به جمع روشی پرداخته است. (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ۹۹-۱۰۲). البته در مباحث فلسفی گاهی از روش شهودی بهره برده و گاهی نیز تنها دارای رویکرد شهودی است و خروجی روش قیاسی را با ارائه شهود عرفانی عرفا یا خود تأیید می‌کند. درواقع وی علاوه بر روش عقلی از روش شهودی نیز بهره برده است و در مواردی این روش را دارای درجه اهمیت بالاتری نیز می‌داند.
- به باور ابن ابی‌جمهور عقل و دین دارای رابطه‌ای دوسویه هستند؛ بدین گونه که عقل بدون دین قابلیت هدایت ندارد و حقانیت دین نیز بدون عقل اثبات نمی‌گردد. دین می‌تواند عقل را به تکامل برساند و عقل زمانی که از راهنمایی دین استفاده می‌برد می‌تواند به حقیقت دست یابد. درواقع دین دست عقل را می‌گیرد و رشد می‌دهد و این عقل تکامل یافته توسط دین است که می‌تواند روش قابل اعتماد در فلسفه باشد. به عبارت دیگر روش صحیح در فلسفه عبارت است از «روش عقلی متعالی» که این متعالی شدن روش عقلی نتیجه استفاده عقل فلسفی از دین است. ابن ابی‌جمهور در مباحث فلسفی به ندرت از روش دینی استفاده می‌برد و بیشتر از رویکرد دینی بهره می‌برد؛ بدین معنی که خروجی روش قیاسی باید به تأیید و تقویت دین برسد.
- در نگاه ابن ابی‌جمهور حکمت حقیقی و کامل را می‌توان فلسفه گفتگومحوری دانست که جامع میان حکمت بحثی، حکمت ذوقی و حکمت دینی است و دارای روش‌های «عقلی متعالی»، «شهودی» و «نقلی» و رویکردهای «دینی» و «شهودی» است.

منابع

قرآن کریم

- ابن ابی جمهور. (۱۳۸۷). *دو مجموعه خطی از آثار کلامی، فلسفی، فقهی ابن ابی جمهور احسائی*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
- ابن ابی جمهور. (۱۴۳۵ الف). *رسائل کلامیه و فلسفیه*. تحقیق و تصحیح رضا یحیی پور فارمد. بیروت: جمعیه ابن ابی جمهور احسائی لإحياء التراث.
- ابن ابی جمهور. (۱۴۳۵ ب). *شرح علی الباب حادی عشر*. تحقیق و تصحیح رضا یحیی پور فارمد. بیروت: دارالمحجّه البيضاء.
- ابن ابی جمهور. (۱۴۰۳). *عوالی اللآلی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*. قم: منشورات سیدالشهداء.
- ابن ابی جمهور. (۱۴۳۴). *مجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف*. تحقیق و تصحیح رضا یحیی پور فارمد. بیروت: جمعیه ابن ابی جمهور احسائی لإحياء التراث.
- ابن ابی جمهور. (۲۰۱۳). *النور المنجی من الظلام (حاشیه مسلک الأفهام)*. تحقیق و تصحیح رضا یحیی پور فارمد. بیروت: جمعیه ابن ابی جمهور احسائی لإحياء التراث.
- ابن تیمیه. (۱۴۲۷ ق). *درء تعارض العقل والنقل*. تحقیق سید محمد سید و ابراهیم صادق. قاهره: دار الحديث.
- آملی، سیدحیدر. (۱۹۸۸). *نص النصوص فی شرح الفصوص*. المقدمات. تصحیح یحیی و کرین. تهران: توس.
- رازی، فخرالدین. (۱۳۸۴). *شرح الاشارات و التنبيهات*. علیرضا نجف‌زاده. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- رضازاده، رضا و سمیه منفرد. (۱۳۹۶). *رهیافت تطبیق به منابع معرفتی از مکتب حله (ابن ابی جمهور احسائی) تا مکتب اصفهان*. تاریخ فلسفه. ۸ (۱). ۶۲-۴۱.
- سراج، شمس‌الله و سمیه منفرد. (۱۳۹۷). *اعتبار و نقش «منابع معرفتی» در اندیشه ابن ابی جمهور احسائی*. آینه معرفت. ۱۸ (۱). ۳۶-۲۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین عمر. (۱۴۲۰ ق). *رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح البونانیّه*. تحقیق و تعلیق عایشه یوسف مناعی. قاهره: دار السلام.
- عاملی، زین‌الدین. (۱۴۰۹). *منیة المرید*. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۸۲). *تهافت الفلاسفة*. تحقیق سلیمان دنیا. تهران: شمس تبریزی.
- کرین، هانری. (۱۳۷۰). *تاریخ فلسفه اسلامی*. اسدالله مبشری. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کوهکن، رضا. (۱۳۹۲). *روش جمع و تطبیق نزد ابن ابی جمهور*. جاویدان خرد. ۱۰ (۲۳). ۷۷-۱۰۰.
- مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۹۳). *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*. جواد قاسمی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر. (بی‌تا). *بحار الانوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ملاصدرا. (۱۴۱۰ ق). *الاسفار الاربعه*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ملاصدرا. (۱۳۸۱). *کسر الاصنام الجاهلیه*. مقدمه و تصحیح و تعلیق محسن جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- نصر، سیدحسین و الیور لیمن. (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ج (۳). تهران: حکمت.

References

- Ameli, Z. (1988). *Muniyat al-Murid (The Aspiration of the Seeker)*. Qom: Maktab al-I'lam al-Islami. (in Persian)
- Amoli, S. H. (1988). *Nass al-Nusus fi Sharh al-Fusus (The Text of Texts on the Commentary on the Bezels of Wisdom)*. Edited by Yahya and Corbin. Tehran: Tous. (in Persian)
- Corbin, H. (1991). *History of Islamic Philosophy*. Translated by Asadollah Mobasheri. Tehran: Amir Kabir Publications. (in Persian)
- Ghazali, A. H. (2003). *Tahafut al-Falasifah (The Incoherence of the Philosophers)*. Edited by Sulayman Dunya. Tehran: Shams Tabrizi. (in Persian)
- Ibn Abi Jumhur. (1982). *Awali al-La'ali al-'Aziziyyah fi al-Ahadith al-Diniyyah (The Exalted Sublime Pearls concerning Religious Traditions)*. Qom: Manshurat Sayyid al-Shuhada'. (in Persian)
- Ibn Abi Jumhur. (2008). *Two Manuscript Collections of the Theological, Philosophical, and Jurisprudential Works of Ibn Abi Jumhur Ahsa'i*. Tehran: Institute for Research in Philosophy and Iran and Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin. (in Persian)
- Ibn Abi Jumhur. (2012). *The Mirror of the Deliverer in Theology, the Two Wisdoms, and Sufism*. Edited by Reza Yahyapour Farmad. Beirut: Ibn Abi Jumhur Ahsa'i Association for the Revival of Heritage. (in Persian)
- Ibn Abi Jumhur. (2013). *The Light that Delivers from Darkness (Marginalia on Maslak al-Afham)*. Edited by Reza Yahyapour Farmad. Beirut: Ibn Abi Jumhur Ahsa'i Association for the Revival of Heritage. (in Persian)
- Ibn Abi Jumhur. (2013a). *Theological and Philosophical Treatises*. Edited by Reza Yahyapour Farmad. Beirut: Ibn Abi Jumhur Ahsa'i Association for the Revival of Heritage. (in Persian)
- Ibn Abi Jumhur. (2013b). *Commentary on al-Bab al-Hadi 'Ashar (The Eleventh Chapter)*. Edited by Reza Yahyapour Farmad. Beirut: Dar al-Mahajjah al-Bayda'. (in Persian)
- Ibn Taymiyyah. (2006). *Averting the Contradiction between Reason and Revelation*. Edited by Sayyid Muhammad Sayyid and Ibrahim Sadiq. Cairo: Dar al-Hadith. (in Persian)
- Koohkan, R. (2013). The method of integration and reconciliation in Ibn Abi Jumhur's view. *Javidan Kherad*, 10(23), 77–100. (in Persian)
- Madelung, W. (2014). *Islamic Schools and Sects in the Middle Centuries*. Translated by Javad Ghasemi. Mashhad: Islamic Research Foundation. (in Persian)
- Majlesi, M. B. (n.d.). *Bihar al-Anwar (Oceans of Lights)*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (in Persian)
- Mulla Sadra. (1989). *Al-Asfar al-Arba'ah (The Four Journeys)*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (in Persian)
- Mulla Sadra. (2002). *Kasr al-Asnam al-Jahiliyyah (Breaking the Idols of Ignorance)*. Introduction, Editing, and Annotation by Mohsen Jahangiri. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. (in Persian)
- Nasr, S. H., & Leaman, O. (2010). *History of Islamic Philosophy* (Vol. 3). Tehran: Hekmat. (in Persian)
- Razazadeh, R., & Monfared, S. (2017). The approach of application to epistemic sources from the school of Hillah (Ibn Abi Jumhur Ahsa'i) to the school of Isfahan. *History of Philosophy*, 8(1), 41–62. (in Persian)
- Razi, F. (2005). *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat (Commentary on the Pointers and Reminders)*. Edited by Alireza Najafzadeh. Tehran: Society of National Heritage and Cultural Figures. (in Persian)

- Siraj, S., & Monfared, S. (2018). The validity and role of "epistemic sources" in the thought of Ibn Abi Jumhur Ahsa'i. *Ayeneh-ye Ma'refat*, 18(1), 21–36. (in Persian)
- Suhrawardi, S. U. (1999). *Rashf al-Nasa'ih al-Imaniyyah wa Kashf al-Fada'ih al-Yunaniyyah (The Sprinkling of Faithful Counsels and the Unveiling of Greek Scandals)*. Edited and annotated by A.Yusuf Mana'i. Cairo: Dar al-Salam. (in Persian)