

شناختی بودن شعر از دیدگاه فیلسوفان مسلمان

ابراهیم بازرگانی^۱

دوفصلنامه علمی مطالعات نظری هنر

سال سوم | شماره ۵ | پاییز و زمستان ۱۴۰۲

شاپا: ۰۰۳۴-۲۸۲۱ | ص: ۱۴۱-۱۶۳

چکیده

روش‌شناسی فیلسوفان مسلمان بر آن بوده که شعر را از مقوله شناخت بیرون بدانند. از دیدگاه آنان شعر کارکرد روان‌شناختی دارد و نه شناختی. از این رو به مرور از بررسی فلسفی آنان حذف می‌شود. حذف بررسی فلسفی شعر از اشارات ابن‌سینا آغاز می‌شود؛ هر چند در میان پیروان منطق نه‌بخشیاو بدون هیچ ابداعی گاه‌به‌گاه فن شعر به صناعات خمس افزوده می‌شود. با چشم‌پوشی از این رخداد منطقی، در لابه‌لای گفتار ایشان دلایلی وجود دارد که بر اساس آنها شعر نیز عامل شناخت انسان از واقع است ولی نوع شناختی که ایجاد می‌کند تفاوت دارد. این جستار بر آن است دیدگاه ایشان را درباره چیستی شناخت بررسی کند و نشان دهد گفتار آنان این قابلیت را دارد که شعر نیز عامل شناخت باشد و برای فاعل شناسا شناخت حاصل کند. روش بررسی، تحلیل و تبیین است و نتیجه حاصل آن است که شعر فرایند شناختی است با این تفاوت که نوع شناخت و آثار آن با آنچه فیلسوفان مسلمان انتظار داشته‌اند تفاوت دارد.

واژگان کلیدی: محاکات، شعر، شناخت، علم حصولی، منطق.

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت هنر، دانشکده مطالعات عالی هنر، مؤسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی، قم، ایران؛

dr.bazargani@itaihe.ac.ir



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

❁ مقدمه

منطق ارسطویی بر پایه دوگانه ذهن و عین، شناخت را دست یافتن ذهن به عین و یا همان واقع و نفس الامر می داند. از منظر ارسطویی که فیلسوفان مسلمان دیدگاه خود را بر آن، بنیاد کرده اند، ذهن قابلیت دست یابی به عالم خارج و بیرون از خود را دارد. مهم آن است که فاعل شناسا اولاً ابزار شناسایی داشته باشد و ثانیاً آن ابزار را درست به کار بگیرد. این دیدگاه گرچه شناخت را به رتبه های یقین، گمان و شک تقسیم می کند (حلی، ۱۳۷۸: ۱۴)، هنگامی که از شناخت گفت و گو می کند یقین بالمعنی الأخص را در نظر دارد؛ لذا دیگر موارد را شناخت منطقی نمی داند. انسان هرچه از یقین بالمعنی الأخص دورتر می شود از حقیقت دورتر می شود. موافق این دیدگاه راه رسیدن به حقیقت یک چیز است: قیاس برهانی. گذر به سمت شناخت جز از این راه، گمراهی است. از این رو منطق دانان مغالطات را طراحی می کنند تا نشان دهند فرد هنگامی که راه را نشناسد یا ابزار کارآمد به همراه خود نداشته باشد در دام کدام رخنه ها گرفتار می شود. در حوزه شناخت مفهومی (تصور) نیز همین فرایند دنبال می شود و فاعل شناسا یا حدّ را به کار می برد که شناخت حقیقی از شیء است و یا به شناسایی ذات موضوع دست نمی یابد. منطق دوبخشی اشارات با تأکید بر همین نکته بنیان گذاری شد: تقسیم علم به تصور و تصدیق و نهایتاً طراحی ابزار شناخت تصویری و تصدیقی رهیافتی بودند که ابن سینا آن را پیگیری کرد.

شناخت در منطق ارسطویی بر یک مفهوم اساسی بنیاد می‌شود: «مطابقت ذهن و عین». در این صورت است که گزاره، وصف صادق و مفهوم، وصف درست می‌گیرد. روش‌شناسی شناخت نیز منطق است که حد تام و قیاس برهانی را تعلیم می‌دهد. غیر از این دو گذرگاه، مسیری برای شناخت مطابق با واقع وجود ندارد. هم منطق آن است که با تمرین‌های بسیار، شخص بتواند عاقله خود را به اقامه برهان و پرهیز از مغالطه عادت دهد. این تلقی مجال طرح هر نوع شناخت دیگر را می‌بندد. در نتیجه شناخت‌های کشفی/حضوری هم بایست از گذرگاه منطق عبور داده شوند تا اعتبار لازم را به دست آورند. بر همین اساس است که شاگردان محی‌الدین عربی یافته‌های او را در سامانه تفکر مشائی قالب‌بندی نمودند؛ چرا که طبق باور نهادینه شده در سنت فکری مسلمانان مسیرهای دیگر شناخت تا به آزمون منطق ارسطویی سخته نشوند دانش نیستند. ابن سینا همه این سنت را در چند جمله زیر خلاصه کرده است:

«و علم منطق علم ترازوست، و علم‌های دیگر علم سود و زیان است و رستگاری مردم به پاکی جان است، و پاکی جان به صورت بستن هستی‌هاست اندر وی، و به دور بودن از آلائش طبیعت، و راه بدین هر دو بدانش است، و هر دانشی که به ترازو سخته نبود یقین نبود، پس به حقیقت دانش نبود، پس چاره نیست از آموختن علم منطق» (۱۳۶۰: ۶).

کلیدواژه‌های به کاررفته در جمله ابن سینا جای توجه دارد: «صورت بستن هستی‌ها در انسان»، «به ترازو سخته شدن»، «یقین»، «دانش نبودن». مفاهیم فوق سنت فکری مسلمانان را ساخته‌اند. بازسازی مفهومی آنها چنین می‌شود: مطابقت، ابزار شناخت، مرتبه یقین و انکار غیر یقین.

شعر بر اساس کلیدواژه‌های بالا از قلمرو شناخت بیرون است. از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، شعر از جمله تصدیقات کاذب است که نهایتاً به انفعال نفسانی منجر می‌شود. آنان شعر را در قلمرو تصورات جای می‌دهند؛ چرا که معتقدند جملات شعری تصدیق ایجاد نمی‌کنند، بلکه کارکرد تخیلی دارند. بر همین اساس مسئله آنان هنگام بررسی شعر در دانش منطق، واقع‌نما بودن یا نبودن نیست بلکه دست‌یافتن به قواعد ادبی -



منطقی است که در ساختاربندی شعر ضروری است. گفتارهایی همچون چیستی شعر، محاکات و گونه‌های آن، تشبیه، استعاره، مجاز و مباحثی از این دست هستند که در دانش منطق، فن شعر را سامان می‌دهند بدون آنکه بخواهند حیث معرفتی شعر را از نظر بگذرانند. دلیلش نیز روشن است. فیلسوفان مسلمان، علم را شناخت مطابق با واقع و سلوک علمی را تنها از راه برهان روا می‌دانند. از دیدگاه آنان شعر مشیر به معرفت نیست. حتی باید گفت غیر معرفت است. به همین دلیل به کاربردن مخیلات در قیاس برهانی مغالطه شمرده می‌شود. مجال حاضر در نظر دارد نگاه فیلسوفان به چیستی علم و مسیر معتبر آن را خلاصه‌وار از زبان ایشان بازگو کند. سپس شناختی بودن شعر را در دیدگاه ایشان بکاود.

❁ چیستی شناخت

فیلسوفان علم/شناخت را به صورت حاصل در ذهن تعریف کرده‌اند:

«علم صورتی است در ذهن مطابق با امر موجود»^۱ (ساوی، ۱۳۸۳: ۶۸).

«و تحقیق آنکه علم صورت مطابق با معلوم است»^۲ (فخر رازی، ۱۳۸۴: ۷۱/۱).

«اما فلاسفه می‌گویند علم صورتی حاصل در نفس است مطابق با معلوم. مراد از صورت نزد آنان همان ماهیت شیء است که به وجود دیگری موجود شده. همچنان که در آینه صورت انسان به وجود ظلی که متمایز از وجود اصلی است حاصل می‌شود» (صدر، ۱۳۶۳: ۱۰۱).

بر پایه تعاریف فوق شرط دستیابی به شناخت:

یک: در گرو حصول صورت است. تا زمانی که صورتی در ذهن حاصل نشود شخص نمی‌تواند ادعای علم کند. از همین باب است که فارابی و پس از او ابن سینا به پیروی از ارسطو معتقد شدند که «هر کس حسی را از دست بدهد علمی را

۱. العلم صورة فی الذهن مطابقة للامر الموجود.

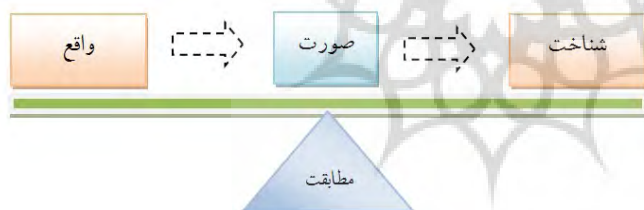
۲. و تحقیقه أن العلم صورة مطابقة للمعلوم.

از دست داده است» (۱۴۰۵: ۹۹؛ ۱۴۰۴: ۲۲۰)؛ زیرا صورت آن حس، برای او فعلیت پیدا نمی‌کند. پس حصول صورت پیش از ادعای علم قرار دارد.

دو: علم حیث وجودی دارد هرچه صورت‌های شخص بیشتر باشد قلمرو وجودی او نیز گسترده‌تر می‌شود. در مقابل جهل که حیث عدمی دارد. البته علم و جهل تقابل عدم و ملکه دارند اما به هر صورت جهل یا عدم صورت است و یا وجود صورت غیر مطابق.

سه: علم، مطابقت صورت با ذی‌الصورة است. چنانچه صورت با ذی‌الصورة مطابقت نداشته باشد باز شخص به جهل مبتلا است. بر اساس این شرط است که مطابقت به بنیاد و بنیان نظریة‌المعرفة فیلسوفان مسلمان تبدیل می‌شود؛ زیرا علم بودن گزاره در گرو صادق بودن آن است. صدق نیز در گرو مطابقت است. پس مطابقت مفهوم بنیادی معرفت‌شناختی این سنت فکری است. البته مطابقت یک وصف عارضی نیست که فیلسوفان برگزیده صورت نهاده باشند. این، ویژگی ذاتی شناخت است که واقع را کشف می‌کند و کشف از واقع چیزی جز مطابقت نیست (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۳/۱۹۸).

نمودار زیر رخداد ذهنی انسان را به تصویر می‌کشد:



فرایند شناخت بر مطابقت استوار است. تراز مطابقت به صورت ذهنی اعتبار می‌بخشد و آن را در زمره شناخت‌ها قرار می‌دهد. نتیجه آنکه هرگاه از شناخت گفت‌وگو می‌کنیم درباره صورتی ذهنی سخن می‌گوییم که با واقع مطابقت دارد و اعتبار خود را در سنجه مطابقت به دست آورده است.



✻ ابزار شناخت

علم/شناخت نیاز به ابزار دارد. نخستین ابزار شناخت حس است. انسان از طریق احساس عالم پیرامونی (طبیعت) را می‌شناسد و داشته‌های خود را به دست می‌آورد. اما از آن جهت که انسان است و قوه عاقله دارد این دست از شناخت‌ها به عنوان شناخت‌های آغازین او قلمداد می‌شوند. پس به واسطه ابزار دوم یعنی عقل همین شناخت‌های حسی را هویت می‌بخشد. بدون تکیه بر ابزار عقل صورت‌های حسی اجزای پراکنده یک جدول را تشکیل می‌دهند و هیچ نسبتی با یکدیگر ندارند. عقل از راه تجزیه، ترکیب و تعمیم، شناخت‌های حسی را گسترش می‌دهد. پس حس مواد شناخت را فراهم می‌کند و عقل با تأمل و تعمل، آنها را به مرحله فراوری می‌رساند. از این رو می‌شود گفت بدون ابزار عقل امکان شناخت حسی هم وجود ندارد. (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۳/۳۵۷-۳۵۹) این فرایند را که عمل ذهنی است استقرا می‌خوانند. استقرا عملی است که با ابزار حسی انجام می‌گیرد. سپس عقل قیاس مطوی خود را بدان می‌افزاید تا تجربه را شکل دهد. پس از شکل‌گیری تجربه و افزودن قاعده کلی «اتفاق نمی‌تواند دائمی یا اکثری باشد» ضرورت استنتاج می‌شود و شناخت‌های حسی به ادراکات درست عقلانی یعنی مطابق با واقع مبدل می‌شوند. (همان، ۳۵۹) عقل گستره فراتری را هم در بر می‌گیرد و از شناخت حسی به شناخت عقلی می‌گذرد. این امر از راه قیاس برهانی امکان‌پذیر می‌شود. ذهن با تکیه بر مقدمات اولی، گزاره‌های نظری را به بدیهی مبدل می‌کند و این سلسله مستمراً ادامه می‌یابد تا فکر به عنوان مسیر شناخت سامانه دانش را فراهم آورد:

«گذر از بدیهیات به نظریات گاهی با فکر محقق می‌شود... [به این نحو] که در فکر [شخص] مطلوب را اولاً پیشرو دارد. سپس در وهله دوم حد وسطی را که [آن مطلوب] را نتیجه می‌دهد می‌جوید. پس گاه جوینده آن را می‌یابد و از آن [حد وسط] به مطلوب منتقل می‌شود و گاه نمی‌یابد. در این صورت فکر او توقف می‌کند» (فخر رازی، ۱۳۸۴: ۲/۲۷۱).

✻ انحصار شناخت در علم

با توضیحی که گذشت فرض اولیه تعریف علم به حصول صورت، آن می‌شود که شناخت یک راه بیشتر ندارد و آن دریافت صورت توسط عقل است به شرط آنکه با واقع مطابقت کند. این تلقی هر مسیر دیگری را به حالت تعلیق در می‌آورد و راه را فقط به علوم استدلالی می‌گشاید؛ خواه تجربی یا عقلانی. هر ادراکی که در قالب قیاس برهانی چیده نشود عنوان شناخت/علم/ معرفت به خود نمی‌گیرد. تنها راه دیگری که برابر و عدل علم حصولی شمرده می‌شود، علم حضوری است که با علم حصولی در بنیاد تفاوت دارد. پس دو بستر جداگانه برای شناخت طراحی می‌شود که هر دو با واقع در ارتباط اند حال یا مستقیم یا غیرمستقیم. اکنون جای این پرسش وجود دارد که آیا راه دیگری برای شناخت جز دو راه یادشده قابل فرض است؟ به طور خصوص، با انبانی از ابیات، غزل‌ها، مثنوی‌ها و قصیده‌های برجامانده که همه ادعای آگاهی و گواهی از جهان بلکه فراتر از آن، متافیزیک دارند چه باید کرد؟ آنها اخلاق، حکمت، نحوه تعامل با جهان و انسان را عرضه می‌دارند اما در روند شناختی فیلسوفان جایگاهی ندارند. آیا شناخت لزوماً منحصر در دو نوع حصولی و حضوری است یا آنکه می‌توان شناخت را به نحوی تعمیم داد که ادبیات نیز در قلمرو شناخت قرار گیرد؟

✻ شناخت فیلسوفان از شعر

تلقی فیلسوفان از شعر، شناختی نیست. آنان شناخت را از زمره تصدیقات می‌شمارند و در مقابل شعر را جزو مخیلات و به تبع جزو تصورات قرار می‌دهند. مخیلات گزاره‌هایی با ماهیت روان شناختی هستند که به کارکرد توجه دارند. این گزاره‌ها تأثیر روانی بر مخاطب می‌گذارند:

۱. «و اما مخیلات گزاره‌هایی هستند که گفته می‌شوند اما نه برای تصدیق بلکه برای تخیلی که در نفس تأثیر عجیبی اعم از قبض یا بسط یا اقدام ایجاد می‌کند» (ساوی، ۱۳۸۳: ۳۸۵).



۲. «از گزاره‌ها آنهایی است که تأثیر می‌گذارد نه به تصدیق بلکه به قبض و بسط و مخیلات نامیده می‌شوند» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۴۲/۲؛ قطب شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۲۰).
 ۳. «مواد شعر از گزاره‌هایی است که مخیلات‌اند و در نفس اثر می‌کنند. پس نفس را بسط یا قبض می‌دهند و نفس را افاده سهولت یا ترس یا تعظیم و یا تحقیر می‌دهند» (طوسی، ۱۴۰۸: ۷۷).

مخیلات هر چند ذیل تصدیقات عنوان می‌شوند و هنگام تعریف آنها کلمه قضایا به کار می‌رود شبیه به تصدیق‌اند و نه تصدیق. تصدیق بدین معنا است که گزاره نسبتی را ادعا کند و شخص بدان اذعان و اقرار نماید. درحالی‌که نسبت موجود در مخیلات ادعایی است و نه حقیقی. هدف شاعر آن نیست که از واقع خبر دهد بلکه غرضش ایجاد انفعال در مخاطب است. ازاین‌رو مخیلات تصدیق نمی‌شوند:

«قیاس شعری اگرچه قصد ایجاد تصدیق ندارد بلکه [قصدش] تخییل است. گویی ایقاع تصدیق می‌کند و در [قیاس شعری] از آن جهت که شعر است اقرار نمی‌شود که دروغ است [بلکه] مقدمات را از آن جهت که مسلم‌اند به کار می‌برد» (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۵۷).

حتی اگر شناخت را در جغرافیایی گسترده‌تر تعریف کنیم و آن را ذومراتب بدانیم تا جایی که جدل و خطابه نیز در گستره آن جای گیرند^۱ باز هم مخیلات بیرون از این جغرافیا باقی می‌مانند؛ چرا که تخییل تفاوت ماهوی و جوهری با تصدیق دارد. شمارش ویژگی‌های تخییل، تفاوت‌های آن با تصدیق را آشکار می‌کند:

۱. تخییل از مقوله کلام است و ماهیت زبانی دارد.
۲. نفس از آن تأثیر عاطفی می‌پذیرد.

۱. این کاری است که فیلسوفان انجام داده‌اند. آنان در روش‌شناسی علم معرفت را می‌گسترانند و به معرفت برهانی محدود نمی‌شوند. ولو آنکه معرفت حقیقی را در قامت برهان مناسب می‌دانند. هر کدام از جدل و خطابه نیز شناخت را به صورت بخشی و نسبی می‌شوند اما شناخت تا حدی که اولاً تغییر نپذیرد و در عین حال واقع را آن‌گونه که هست بنمایاند فقط از روش برهان انتظار می‌رود.

۳. سبب انبساط یا انقباض انسان نسبت به چیزی می شود. در نتیجه شخص را به سمت چیزی برمی انگیزاند و یا از آن می گریزند^۱.

۴. انقباض و انبساط پیرو اندیشه نیستند و صرفاً از روی احساسات انجام می گیرند. می توان این گونه تعبیر کرد که عکس العملی که با شنیدن شعر در انسان ایجاد می شود ناشی از یک حالت روان شناختی است که ابزار آن: استعاره، تشبیه، وزن، قافیه و نظایر آنها است.

۵. تخیل، تصدیق نیست؛ زیرا تصدیق اذعان نفس به یک حقیقت علمی است، اما تخیل اولاً انفعال نفسانی است و ثانیاً فاقد فکر است: «انفعالا نفسانیا غیرفکری». همین ویژگی تخیل را مقابل تصدیق قرار می دهد. گر چه احتمال دارد برخی تصدیقات، انفعال را هم به دنبال بیاورند، این ویژگی سخن تخیلی است. فراز تصدیق معرفت یقینی مطابق با واقع و فرود آن اقناع است. اقناع مرز میان تخیل و تصدیق است. از این رو ابن سینا در کتاب خطابه، خطیب را پرهیز می دهد که اقتدای به شعر نکند؛ زیرا غرض شاعر تخیل است و نه اقناع که نزدیک به تصدیق است. همسان سازی تصدیق و اقناع از طریق «واو عطف» آن دو را مقابل تخیل قرار می دهد.

۶. تخیل سبب خودبسندگی است. از این رو کلام مخیل را واقع نما ندانسته اند. اساساً کلام مخیل خودش هدف و غایت گفتار است، برخلاف کلام تصدیقی که ماهیت معبری دارد و ناظر به واقع است. از این رو هرچه کلام به واقع نمایی نزدیک تر باشد از ویژگی های شاعرانه دور می شود. زیباسازی واژگان در دو صنعت خطابه و شعر اهمیت فراوان دارد، اما در علم عامل کژتابی و در نتیجه مغالطه است. از این رو زبان دانش بایست از هر نوع استعاره، اشتراک لفظی و نظایر آن به دور باشد. پس آنچه در دانش اهمیت دارد اشاره دقیق به معنا است. چنانچه این هدف تأمین شود، از هر واژه ای می شود بهره جست. درحالی که شعر چنین نیست؛ چرا که در آن زبان نقش محوری دارد و خود زبان مقصود است. در این صورت چگونگی و کیفیت تک تک

۱. انتظار فیلسوفان از مخیلات کارکردی است. کسان بسیاری را می توان شماره نمود که تلقی شان از مخیلات ایجاد تأثیر و تأثر روان شناختی در مخاطب است: (حلی، ۱۳۷۰، ۴۰۴؛ قطب شیرازی، ۱۳۸۲، ۱۲۴؛ جرجانی، ۱۳۶۹، ۵۶).



واژگان و نیز ترکیب آنها با همدیگر اهمیت می‌یابند. این، تفاوتی است که بین زبان علم و زبان شعر گذاشته‌اند. زبان شاعرانه پیچیده، مبهم و تودرتو است و مخاطب با گذر از این لابه‌لای درهم‌تنیده لذت می‌برد، در مقابل زبان علمی خشک، عریان و بی‌هیچ تعقیدی است.

۷. در کلام مخیل، صدق و کذب به هیچ وجه مورد توجه نیست. از جهت صادق یا کاذب بودن نیست که کلام مخیل موضوع بررسی دانشی همانند منطق قرار می‌گیرد. آنچه برای این دانش اهمیت دارد برانگیزانندگی آن است. از این رو ممکن است کلامی در عین تخیل، صادق هم باشد، لیکن وجه التفات به این کلام، در تخیل آن است. ابن سینا با توجه به این وجه، توضیح می‌دهد که گاه جمله صادقی ناظر به مدح یا نکوهش کسی گفته می‌شود، ولی انگیزشی در مخاطب ایجاد نمی‌کند، اما به محض آنکه همین گفتار موزون می‌شود نفرت یا محبت می‌شود. پس تفاوت دو رفتار در برابر یک محتوا ناشی از فرمی است که محتوا به خود می‌گیرد. تنها فرم تخیلی عامل انگیزش است. فرمی که بتواند نشان دهد عسل تلخ و تهوع آور است. این جمله هر چند محتوای کاذب دارد، اما به گفته ابن سینا اثر انگیزشی خود را ایجاد می‌کند (ر.ک بازرگانی، ۶۹۳۱، ص ۷۸-۸۸).

دوقطبی کردن گزاره‌ها به شناختی و غیرشناختی از فارابی آغاز می‌شود. وی در سه جای، گزاره‌ها را تقسیم می‌کند و در هر بار بر کاذب بودن گزاره‌های شعری تصریح می‌کند: (فارابی، ۱۴۰۵/۱: ۴۹۳-۴۹۴؛ نیز ر.ک بازرگانی، ۱۳۹۵: ۷۴-۸۷) در هر سه تقسیم فارابی نشان می‌دهد که او شناخت را تا حد خطابه روا می‌داند. حتی در سفسطه نیز گاه گزاره‌ها شناخت ایجاد می‌کنند در حالی که شعر به هیچ وجه شناختی نیست.

ابن حزم از چهار نوع شعر پرهیز می‌دهد و برای هر کدام از آنها اوصاف منفی یاد می‌کند. در پایان دو گونه از اشعار را روا می‌داند که نهی کامل نشده‌اند بلکه جزو امور مباح مکروه‌اند و آن دو مدح و رثا هستند. وی کراهت و ناپسندی این دو نوع را در این می‌داند که دروغ در هر دوی آنها رواج دارد و هیچ خیری در دروغ نیست: (۱۹۸۳: ۶۸). غزالی شعر را جزو آفات زبان می‌داند. سپس در توضیح آن، شعر را به دو دسته نیک و

بد تقسیم می‌کند که باید از گونه‌های بد و قبیح آن گریخت (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۳۶). خواجه طوسی گزاره‌های شعری را جزو ممتنعات آورده و بر معیار همان تقسیمی که فارابی آورده بود گزاره‌های برهانی را صدق محض و گزاره‌های شعری را مقابل آن و از اکاذیب می‌شمارد (۱۳۷۵: ۱/ ۲۹۰). بر پایه توضیحات بالا شعر را باید از قلمرو شناخت بیرون برد و نقش تحریکی و روان‌شناختی به آن داد.

این در حالی است که طبق تلقی شاعران شعر راهی است به سوی معرفت. برخی دانشوران مدعی‌اند شعر به مثابه روش محاکاتی، ماهیت شناختی دارد و معرفت‌بخش است. ابن خلدون با اشاره به ویژگی شناختی شعر دیوان اشعار شاعران را نزد تازیان محل مراجعه عملی و حکمی معرفی می‌کند:

«و باید دانست که فن شعر از میان اقسام سخن در میان تازیان منزلتی شریف داشته است و به همین سبب شعر را دیوان علم و اخبار و گواه صواب و خطای خود قرار داده‌اند و آن را به منزله مأخذ و اصلی می‌دانند که در بسیاری از علوم و حکمت‌های خود بدان رجوع می‌کنند و ملکه شعر در میان ایشان مانند همه ملکات مستحکم و استوار بوده است» (ابن خلدون، ۱۳۷۴: ۱۲۰۸).

مولوی می‌گوید:

هدیه شاعر چه باشد شعر نو	پیش محسن آرد و بنهد گرو
محسنان با صد عطا و جود و بر	زر نهاده شاعران را منتظر
پیششان شعری به از صد تنگ شعر	خاصه شاعر کاو گهر آرد ز قعر

(مثنوی، دفتر چهارم، ۶۸۱۱-۸۸۱۱)

هدیه شاعران برای محسنان جز شعر تازه نیست. نزد محسنان نیز یک شعر برابر با بار ابریشم است. به‌ویژه آنکه شاعر از قعر چاه وجود خویش گوهر و سخن ناب آورده باشد. گهر از قعر آوردن را به «معنای دقیق و ظریف را در قالب نظم ریختن» معنا کرده‌اند (شهیدی، ۱۳۷۶: ۱۸۰). پس آنچه شاعر ارائه می‌کند معارفی است که در قالب دلربا ریخته می‌شود. حافظ ابیات خود را بیت الغزل معرفت می‌داند و می‌گوید:



شعر حافظ همه بیت‌الغزل معرفت است آفرین بر نفس دلکش و لطف سخنش ادعای وی آن است که با شعر خود به مخاطب آگاهی می‌بخشد و او را با حقیقت پیوند می‌دهد. نیز با شعر از اندیشه نقاب بر می‌دارد و راه تفکر را می‌گشاید: کش چو حافظ نگشاد از سر اندیشه نقاب تا سر زلف سخن را به قلم شانه زدند زمخشری ذیل آیه ۲۲۷ سوره شعراء که اهل ایمان و عمل صالح را از میان شاعران گمراه استثنا می‌کند دلیل استثنا را در نوع شعر آنان می‌داند که درباره توحید، حکمت، موعظه، آداب نیکو و همه معارفی است که انسان را به خطا نمی‌اندازد و در او نقص پیش نمی‌آورد (۱۴۰۷: ۳۷).

همین‌طور از احادیث نبوی که شهرت یافته‌اند می‌توان نمونه‌هایی آورد که شعر و شاعران را در مقام حکمت اندیشان و حکمت‌گویان قرار می‌دهند. در حدیث مشهوری حضرت در تعلیقه به ابیات علاء بن حضر می‌فرمود: «برخی گفته‌ها سحراند و برخی شعرها حکمت» (صدوق: ۱۴۱۷/۱: ۷۱۸). حتی منقول است که خود اهل بیت شعرانشاد می‌کرده‌اند که نمونه‌اش دیوان حضرت امیر علیه السلام است. (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۳/۱۹) اکنون سؤال این است: راه حل تناقض فوق چیست؟ آیا رهیافتی وجود دارد که بتواند برای شعر کارکرد شناختی اثبات کند و نشان دهد فیلسوفان هنگام بررسی شعر رویکرد مناسبی را برگزیده‌اند؟ پاسخ به این پرسش در گرو توسعه معنای علم/شناخت به صورت محاکاتی است. پس از آنکه صورت محاکای هم جزو شناخت دانسته شد می‌توان ادعا کرد شناخت انسان از واقعیت به دو نحو است: علم مطابقی و علم محاکای. هر کدام از شناخت‌ها ویژگی‌های خاص خود را دارند و نباید آن دو را به هم آمیخت. دلیل تعمیم علم/شناخت به صورت محاکای آن است که شعر هم جزو صورت‌های محاکای است که قوه متخیله آن را تولید می‌کند. عمده فیلسوفان مسلمان شعر را به قول محاکای تعریف کرده‌اند. برای مثال ابن رشد اعتقاد را جزء سوم از مدیح (تراژدی) می‌شمارد و آن را قدرت بر محاکات می‌داند. خواجه می‌نویسد: شعر تام با کلام مخیل محاکات می‌کند (۱۴۰۸: ۷۸) و شهرزوی می‌گوید: شعر محاکات صناعی است (۱۳۸۳: ۱/۴۴۱). هدف شاعر

ایجاد انفعال در مخاطب از طریق محاکات و تخییل است. محاکات عنصر جوهری شعر است. فارابی در کنار وزن، محاکات را جزء جوهری دانسته است (۱۴۰۸: ۱/ ۵۰۱). محاکات به اجزای شعر وحدت و یگانگی می‌بخشد. صورت محاکی بودن نه ویژگی شعر بلکه ویژگی همه هنرها است. با توسعه معنای علم/شناخت می‌توان شعر را مقوله شناختی دانست.

❁ توسعه معنای علم/شناخت

همان‌گونه که آوردم علم حصولی را صورت مطابق با واقع دانسته‌اند. در تاریخ فلسفه قید مطابقت با واقع چنان پیوندی با علم حصولی یافته که ذهن ناخودآگاه به سمت تلازم بین علم حصولی و مطابقت کشیده می‌شود. درحالی‌که این فهم صرفاً یک درک اولی است و با تعمق در کلام خود فیلسوفان مسلمان در می‌یابیم که بین آن دو، نسبت تلازمی وجود ندارد و مفهوم علم حصولی قابلیت توسعه به صورت محاکی از واقع را دارد. شواهدی وجود دارند که این ادعا را پشتیبانی می‌کنند:

گواه یکم.

تعریفی وجود دارد که ادراک را در معنای عام می‌شناساند:

«الإدراک عندهم هو حصول صورة المدرک فی المدرک» (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۱/ ۱۰۴).

در این تعریف ادراک به حصول صورت مدرک نزد مدرک تعریف شده است فارغ از آنکه مطابق باشد یا نه. عمومیت تعریف هم با صورت مطابقی سازگار است و هم با صورت محاکی؛ چرا که یک شرط برای ادراک ذکر می‌کند و آن حصول صورت است. آن هم برای هر دو نوع ادراک فراهم است. افزون به این، عین الزمان جیلی هنگامی که از خواجه طوسی درباره حقیقت ادراک می‌پرسد تعاریف را به سه گروه تقسیم می‌کند. گروه دوم، ادراک را نه حصول صورت مدرک برای مدرک بلکه حصول اثر مدرک بر مدرک می‌داند. اثر ممکن است صورت مطابق باشد و یا نسبت اضافی بین طرفین ادراک (۱۳۸۳: ۲۷۰).



چنین توسعه‌ای حاکی از آن است که تعریف ادراک قابلیت توسعه آن به صورت محاکی را دارد به نحوی که با تعریف مشهور از ادراک منافاتی هم پیدا نکند.

گواه دوم.

فارابی قوه متخیله را دومین قوه ادراکی انسان می‌شمارد. از دیدگاه وی یکی از سه قوه عقل، متخیله و حاسه راه‌های ادراک‌اند. پس اگر شخص به شناخت چیزی برانگیخته شده که درشان قوه ناطقه است، در عهده این قوه است که افعال مناسب را برای شناخت انجام می‌دهد. افعال ناطقه را فکر، رویت، تأمل و استنباط می‌گویند (۹۰:۱۹۹۵). اگر اراده بر این باشد که امر محسوس شناخته شود، ترکیبی از فعل بدنی و فعل نفسانی لازم است تا این اراده محقق شود. مثلاً اگر اشتیاق به دیدن شیء باشد، باید پلک‌ها را باز کرد و دیده را در برابر شیء قرار داد. چنانچه شیء در دوردست باشد، باید به سمت آن رفت و اگر چیزی در برابر آن قرار بگیرد تا دیده نشود باید مانع را برداشت. همه اینها اعمال بدنی‌اند که در کنار احساس به عنوان فعل نفسانی جهت ادراک شیء محسوس قرار می‌گیرند. در دیگر حواس نیز همین اتفاقات می‌افتد (۹۰:۱۹۹۵).

اگر شوق به تخیل چیزی باشد به سه شکل اتفاق می‌افتد:

۱. قوه متخیله آن را می‌سازد. مانند آنکه شیء را که می‌خواهد و هنوز وجود ندارد، و یا وجود داشته اما از بین رفته است تخیل می‌کند.
۲. از قوه حاسه به قوه متخیله چیزی وارد می‌شود و از این طریق به خیال در می‌آید که این شیء ترسیدنی است یا خواستنی.

۳. از قوه ناطقه به قوه متخیله چیزی وارد می‌شود (۹۱:۱۹۹۵).

ادراک خیالی به هر یک از سه طریق یاد شده، به وساطت صورت محاکی است. پس، فارابی به روشنی ادراک را توسعه داده و شامل صورت محاکی نموده است. به‌ویژه آنکه وی متخیله را محاکی قوه ناطقه قرار داده است (۱۱۱:۱۹۹۵).

گواه سوم:

فارابی رتبه دوم شهر را به ذوالالسنه اختصاص می‌دهد. سه مقدمه زیر منتج به آن است که صور محاکاتی ماهیت شناختی دارند:

۱. سعادت غایة القصوایی است که مدینه فاضله به آن سمت روی دارد. با این فرض، کشف اینکه سعادت چیست و به چه راهی قابل دست‌یابی است، از عهده هر کسی بر نمی‌آید. پس نیاز است آنان که راه نمی‌شناسند تحت تعلیم قرار گرفته، آموزش‌هایی ببینند که در کسب سعادت یاری‌شان دهد. از سوی دیگر هر کس را هم نشاید که معلم دیگران باشد. این لباسی است که تنها بر قامت فیلسوف یا همان پیامبر دوخته شده است (۱۴۲۱: ۸۶-۸۷).

۲. شناخت چیستی سعادت، مبادی موجودات و مراتب آنها و کیستی ریاست مدینه از دو راه امکان دارد: (۱) تصور و تعقل و (۲) تخیل. تصور بدین نحو که در نفس انسان ذوات آنها آن‌گونه که در حقیقت موجودند، حاصل شود و تخیل از طریق خیال، مثال یا اموری که محاکی آنها باشد. پس تا اینجا معلوم شد فیلسوف معلم انسان‌ها است و به دو طریق تصور و تخیل حقایق را به ایشان می‌آموزد.

۳. آنان که می‌توانند از راه تصور و تعقل حقایق را بشناسند چون به طریق برهان در شناخت حقیقت عادت دارند، فیلسوف از راه اختصاصی یعنی برهان ایشان را تعلیم می‌دهد. لیکن عموم مردم که از راه تخیل می‌آموزند و طریق برهان برایشان دشوار است، راه اشتراکی برایشان مناسب است. این راه جدل، خطابه و شعر را شامل می‌شود. هر کدام از این سه طریق، به فراخور حال عوام، مسیر آموزش و دست‌یابی‌شان به سعادت را هموار می‌سازد.

۴. مدینه فاضله در پنج طبقه طراحی شده است. نخستین طبقه آن به حکیمان و اهل تعقل اختصاص دارد و در مرتبه دوم «ذوو الالسنه» یعنی زبان‌داران قرار می‌گیرند. این عنوان را باید به اصحاب فرهنگ و رسانه ترجمه کرد (۱۴۰۵: ۶۵). اصحاب فرهنگ و رسانه شامل خطیبان، اهل بلاغت، شاعران، موسیقی‌دانان،



نویسندگان و نظایر ایشان می‌شود. ارتباط میان حکیمان و طبقات بعدی از طریق ذووالالسنه برقرار می‌شود. ذووالالسنه موجدان و حاملان صور محاکاتی‌اند. آنان به دلیل توانایی بر خلق صور محاکاتی جایگاه رسالت فیلسوف را به عهده می‌گیرند و با بخشیدن صورت محسوس به امور معقول جامعه را بدانچه فیلسوف در نظر دارد آگاه می‌کنند. آگاهی بخشی، بنیاد شهر در دیدگاه فارابی است. بدون وجود آگاهی مراتب دیگر شهر با فیلسوف مشایعت نکرده، مدینه فاضله شکل نمی‌گیرد. فضیلت در گرو آگاهی و آگاهی برای توده از طریق صورت‌های محاکاتی است. پس صور محاکاتی وظیفه خطیری به عهده دارند. صور محاکاتی در نقطه کانونی شهر قرار دارند. پس هم محل توجه فیلسوف-نبی و هم محل مراجعه طبقات دیگر شهراند. قلب تپنده‌ای را می‌مانند که چون لطمه بیند اعضا همگی از جنبش می‌مانند. پس صور محاکاتی در عین آنکه تخیلی‌اند، آگاهی بخش‌اند و این است که اهمیت آنها را دوچندان می‌کند.

گواه چهارم:

ابن سینا از شناخت‌هایی خبر می‌دهد که از آن قوه متخیله است با این ویژگی که محدود به کسان خاصی است. به گفته وی برخی افراد قوه متخیله قوی‌ای دارند که حواس بر آن غلبه نمی‌کند، و مصوره نیز از آن تخطی نمی‌کند. نفس آنان نیز به اندازه‌ای قوی است که توجه به عقل و ماقبل عقل مانع آن نمی‌شود که از توجه به حواس بازمانند. اینان در بیداری حالتی دارند که دیگران در خواب دارند که امور غیبی را به همان صورت یا در قالب مثال‌ها دریافت می‌کنند (۱۴۰۴: ۱۵۴). این کسان چیزهایی را ادراک می‌کنند و به شناخت‌هایی دست می‌یابند که واقع‌نما است و امور غیبی را نشان می‌دهد. شناخت اینان چه همان واقع باشد و چه تبدیل به صورت‌های تمثیلی شود، به لحاظ شناختی در قلمرو خیال شکل می‌گیرد.

همچنین، وی درباره خواطری سخن می‌گوید که به صورت آنی برای نفس حاصل

می‌شوند که ناشی از اتصال نفس به عالمی دیگر است که نه شخص به آن اتصال دارد و نه به اسباب آن آگاه می‌شود (۱۴۰۴: ۱۵۵). این خواطر که متخیله آنها را دریافت می‌کند ممکن است از قبیل معقولات، انذارات، شعر و دیگر مواردی باشند که بر پایه استعدادها، عادت‌ها و خُلق‌ها پیش می‌آیند (۱۴۰۴: ۱۵۵). این خطورات، به واسطه اسبابی ایجاد می‌شوند که بیشتر اوقات نفس را می‌ربایند و به سان اشارات زودگذری هستند که دوام ندارند تا در یاد بمانند، مگر آنکه نفس بخواهد آنها را ضبط کند. عامل عمده عدم استقرار این نوع صورت‌ها اشتغالات تخیل به اموری است که با محتوای درونی تخیل نامناسب است (۱۴۰۴: ۱۵۵).

نیز وی از دریافت‌های واقع‌نمای ملکوتی سخن می‌گوید که به واسطه اتصال نفس به ملکوت برای انسان حاصل می‌شود. این شناخت‌ها توسط متخیله در حوزه خیال رخ می‌دهند. به گفته وی چنانچه در حال بیداری یا در خواب، نفس از طریق اتصال به ملکوت چیزی دریابد و نفس بپذیرد که قوه متخیله قدرت ثبت درست آن صورت‌ها را دارد، صورت خیالی دریافت‌شده بر همان حالت دریافتی ممکن و استقرار می‌یابد و شخص از راه صورت خیالی، ملکوت را می‌شناسد. اما چنانچه این شرایط توسط نفس تغییر یابد مثلاً شخص در حالت خواب باشد یا در حال وحی این صورت را ببیند نیاز به تعبیر برای خواب و تأویل برای وی خواهد شد (۱۴۰۴: ۱۵۶).

گفت‌وگو درباره وحی و رؤیای صادقه بیش از این است. خواه فارابی یا ابن‌سینا و یا دیگر فیلسوفان مسلمان درباره این دو قوه ادراکی سخن بسیار گفته‌اند. بنیان وحی و رؤیای صادقه بر ادراک خیالی و قوه متخیله است. این نوع از شناخت، همان‌گونه که مشخص است، مفهومی نیست و در حوزه معقولات معنا نمی‌شود بلکه به قوه ادراکی متخیله باز می‌گردد. آنان می‌پذیرند که متخیله نیز یکی از قوای شناختی است. نیز صور خیالی را به مثابه شناخت قبول دارند. لیکن روش شناسی آنان در علم مسیر متفاوتی دارد. به هر صورت، سخن ابن‌سینا در مجال حاضر گواه بر این است که شناخت گسترده‌تر از ادراک مطابقی است.



گواه پنجم.

اشراقیان که عالم مثال و صور معلقه را باور دارند (ر.ک شهرزوری، ۱۳۷۳: ۲/ ۴۴۸-۴۴۹) چاره‌ای جز پذیرفتن صور محاکی ندارند. موجودات عالم مثال نمی‌توانند خودشان در عالم ماده ظاهر شوند. آنها ناگزیرند در قالب‌های صیقلی همچون آینه، فلزهای صیقل داده شده و همانندهای آن آشکار شوند. قوالب صیقلی صورت‌های معلقه را انعکاس می‌دهند و عقل از طریق آنها به وجود اشباح عالم مثال پی می‌برند. ادراک صور مثالی موجود در عالم مثال از راه قوالب صیقلی ادراک محاکاتی است و نه مطابقی. اشراقیان عملاً درباره صور معلقه به صور محاکاتی به عنوان یک بخش از آگاهی‌های انسان تن داده و پذیرفته‌اند. سهروردی درباره خزانه بودن خیال برای صور خیالی به مشائیان خرده می‌گیرد و سپس نظر خود را این‌گونه توضیح می‌دهد:

«آنگاه که انسان چیزی را که مناسب آن [صورت خیالی] است حس کرد یا درباره آن به یک وسیله اندیشید، فکرش به زید منتقل می‌شود، پس استعداد او حاصل می‌شود که از عالم ذکر صورت برای بازگردانده شود» (۱۳۹۷: ۲/ ۲۰۹).

کلمه «انتقال» حاوی ادراک محاکاتی است. بدین معنا که ذهن مدرک، زید (نام یک شخص) را به واسطه تصویری که آن را محاکات می‌کند آماده پذیرش صورت از نور مدبر می‌شود. نمونه‌هایی از این دست که در گفتار اشراقیان وجود دارد توسعه ادراک به نوع محاکاتی آن فراهم می‌کند.

گواه ششم:

سهروردی شرط لازم ادراک را حصول صورت می‌داند. تا زمانی که صورت برای ذهن حاصل نشود نمی‌توان درباره ادراک سخن گفت:

«بدان ادراک ناگزیر است با حصول صورت باشد. اگر در نفس اثری از مدرک نباشد [ادراکی صورت نگرفته است] خواه پیش از ادراک یا بعد از آن و اگر

صورت غیر مطابق حاصل شود ادراکی برای نفس نیست و اگر مطابق باشد پس آن، صورت است» (۱۳۸۰: ۴/ ۲۰۴).

همان‌گونه که می‌بینیم وی مطابقت با واقع را شرط کافی ادراک عنوان می‌کند و نه شرط لازم و یا شرط لازم و کافی. نیز وی ادراک را به حصول صورت معنا می‌کند، لیکن چون دیدگاه وی منطقی است مطابقت را برای آن شرط نموده و در پی آن، صورت را در گونه مطابق با واقع محدود کرده است. این، منافاتی ندارد که ادراک محاکا از واقع نیز صورت علمی قلمداد شود؛ چرا که اولاً شرط کافی را دارد یعنی صورتی است که برای ذهن حاصل است و ثانیاً: به عنوان یک گونه یا حالت از حصول صورت، منافاتی با کلیت تعریف پیدا نمی‌کند؛ زیرا حتی اگر مطابقت را فصل تعریف بگیریم، محاکات می‌تواند فصل دیگری باشد که سبب تنويع علم می‌شود. مطابقت با واقع به نوعی از شناخت منتج می‌شود و حکایت از واقع به نوعی دیگر. گواه‌هایی که آمدند همگی توسعه در تعریف علم حصولی به صور محاکا را تأیید می‌کنند. از این رو می‌توان «شناخت یا همان علم حصولی را به حصول صورت نزد ذهن تعریف کرد با این لحاظ که یا صورت مطابق با واقع است و یا محاکا از واقع».

نتیجه

با توسعه علم حصولی به صور محاکا می‌توان گفت بر پایه برخی دیدگاه‌ها و برخی اظهارنظرها که از فیلسوفان مسلمان سراغ داریم می‌توان ادعا کرد شعر نیز عامل شناخت است با این توجه که نوع معرفتی که از شعر انتظار می‌رود با نوع معرفتی که از دانش به مثابه رشته علمی انتظار می‌رود متفاوت است. شناخت محاکا ویژگی‌های خاص خود را دارد که اینجا مجال بیان آنها وجود ندارد. این نکته نیز باید یادآوری شود که این جستار در پی اثبات شناخت برای شعر به نحو موجب جزئی بود. ای بسا اشعاری که در پی ایجاد احساس در مخاطب باشند و حیثیت شناختی نداشته باشند. هدف، توجیه شناختی بودن برخی اشعاری است که در تراث ادبی ما به جای مانده است.

منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (۱۳۷۴)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، جلد اول، چاپ هشتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ابن حزم الاندلسی، (۱۹۸۳م)، رسائل ابن حزم الاندلسی، تحقیق: دکتر احسان عباس، بیروت: مؤسسه العربیة.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۰)، دانشنامه علائی، تصحیح: احمد خراسانی، تهران: کتابخانه فارابی.
۴. -----، (۱۴۰۴)، الشفاء، تحقیق: سعید زاید و دیگران، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۵. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۸)، الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶. -----، (۱۳۷۰)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تصحیح: محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۷. -----، (۱۳۶۹)، القواعد الجلیه فی شرح الرسالة الشمسیة، تحقیق: فارس حسون تبریزیان، قم: موسسه نشر اسلامی.
۸. جرجانی، سید شریف، (۱۳۶۹)، التعریفات، تهران: ناصر خسرو.
۹. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التاویل، تصحیح مصطفی حسین احمد، بیروت: دارالکتب العربی.

۱۰. سهروردی، یحیی بن حبش، (۱۳۷۹)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد اول، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. -----، (۱۳۹۷ق)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، تصحیح: هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
۱۲. -----، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد چهارم، تصحیح: هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
۱۳. سهلان ساوی، (۱۳۸۳)، البصائر النصيرية فی علم المنطق، تحقیق: حسن مراغی، تهران: شمس تبریزی.
۱۴. شهرزوری، شمس‌الدین، (۱۳۷۳)، رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية، تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. شهیدی، سید جعفر، (۱۳۷۶)، شرح مثنوی شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۴.
۱۶. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجهوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۷. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۷)، الامالی للشيخ الصدوق، قم: الدراسات الإسلامية.
۱۸. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۵)، شرح الإشارات والتنبيهات، قم: نشر البلاغة.
۱۹. -----، (۱۳۸۳)، اجوبة مسائل النصيرية، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۲۰. -----، (۱۴۰۸)، تجريد المنطق، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۲۱. غزالی، ابوحامد، (۱۴۱۶)، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، بیروت: دارالفکر.
۲۲. فخر رازی، (۱۳۸۴)، شرح الإشارات والتنبيهات، تصحیح: نجف‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۳. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵)، الجمع بین رای الحکیمین، تعلیق: البیر نصری نادر، تهران: انتشارات الزهراء.
۲۴. -----، (۱۴۰۸)، المنطقيات للفارابی، قم: مكتبة آية الله مرعشی.
۲۵. -----، (۱۹۹۵م)، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، تصحیح علی بوملحم، چاپ اول، بیروت: دار و مكتبة الهلال.



۲۶. -----، (۱۴۲۱)، السياسة المدنية، تصحيح على بوملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال.
۲۷. -----، (۱۴۰۵) ب، فصول منتزعه، تحقيق دكتور فوزي نجار، چاپ دوم، تهران: مكتبة الزهراء.
۲۸. قطب رازی، (۱۴۲۸)، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، تصحيح: محسن بيدارفر، قم: انتشارات بيدار.
۲۹. قطب الدين شيرازی، محمود بن مسعود، (۱۳۸۲)، شرح حکمه الإشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۳۰. مجلسی، محمدتقی، (۱۴۰۶)، روضة المتقين في شرح من لايحضره الفقيه، مصحح: موسوی کرمانی و ديگران...، قم: موسسه فرهنگی اسلامي کوشانپور.
۳۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، مسأله شناخت (در مجموعه آثار)، چاپ هفتم، تهران: صدرا، جلد سیزدهم.
۳۲. مقالات:
۳۳. بازرگانی، ابراهيم، (۱۳۹۶)، «نسبت شعر و منطق از دیدگاه ابن سینا»، خردنامه صدرا، شماره ۸۹، ص ۸۷-۸۸.
۳۴. -----، (۱۳۹۵)، «چیستی و چگونگی شعر از نگره فارابی با تاکید بر دو رساله شعری وی: مقاله فی قوانین صناعة الشعراء و کتاب الشعر»، کیمیای هنر، ش ۲۰، صص ۷۴-۸۷.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی