بررسی دیدگاه ابن‌فناری در باب ادلّهٔ نظری

محمدرضا غفوریان*

چکیده: نقد ادلّهٔ نظری و قیاس منطقی را در آثار بسیاری از اهل عرفان می‌توان یافت. برخی چون ابن‌عربی در آثار مختلف خویش قواعد منطق و قیاس را برای سطح معینی از معرفت، اموری لازم و درست دانسته‌اند، ولی برای معرفت مطلوب عارفانه راه‌های دیگری را تبیین کرده‌اند. برخی هم در شعر و نثر، این قواعد و ادلّه را نارسا و رهزن معرفت شمرده‌اند. گرچه می‌توان بعضی از نوشته‌ها و دیدگاه‌ها را حمل بر مبالغه‌های ادیبانه دانست، ولی هستند عارفانی که با بیان ادلّه‌ای به نفی ادلّه پرداخته‌اند. ابن‌فناری در فصل سوم از فصول مقدمهٔ *مصباح الأُنس*، نُه وجه را برای متعذّر بودن و نارسایی ادلّهٔ نظری در معرفت حقایق اشیا، بدان‌گونه که در علم حق‌تعالی هستند، ذکر کرده است. این مقاله به همهٔ وجوه نه‌گانهٔ ابن‌فناری پاسخ می‌دهد و در پایان به جمع‌بندی دیدگاه قونوی و ابن‌فناری و بیان پیامدهای غریب آن می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: منطق، قیاس، عرفان نظری، شهود، علم حصولی، قونوی، ابن‌فناری

---

*استادیار گروه معارف اسلامی و گروه فلسفه علم دانشگاه امیرکبیر، تهران

e-mail:mrghafoorian@yahoo.com

دریافت مقاله:۱۳۹۳/۱۲/۲۷؛ پذیرش مقاله:۱۳۹۴/۳/۴

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

مقدمه:

در آثار بسیاری از اهل عرفان، نقد ادلّهٔ نظری و قیاس منطقی را می‌توان یافت. البته عارفانی چون ابن‌عربی در آثار مختلف خویش قواعد منطق و قیاس را برای سطح معینی از معرفت، اموری لازم و درست دانسته‌اند، ولی برای معرفت شهودی و مکاشفات مطلوب عارفانه راه‌های دیگری را تبیین کرده‌اند. تحقیق این موضوع خود نیازمند پژوهش و مقالات مستقل است. برخی هم در شعر و نثر، این قواعد و ادلّه را نارسا و رهزن معرفت شمرده‌اند. بعضی از نوشته‌ها و دیدگاه‌ها را می‌توان حمل بر مبالغه‌های ادیبانه دانست، ولی هستند عارفانی که با بیان ادلّه‌ای به نفی ادلّه پرداخته‌اند.

ابن‌فناری در فصل سوم از فصول مقدمهٔ *مصباح الأنس*، نه وجه را برای متعذّر بودن و نارسایی ادلّهٔ نظری در معرفت حقایق اشیا، بدان‌گونه که در علم حق‌تعالی هستند، ذکر کرده است. او این وجوه را برگرفته از سخن صدرالدین قونوی می‌داند و ظاهراً مقصودش همان نامهٔ مفصلی است که قونوی به خواجه نصیر نوشته و در آن دوازده پرسش را آورده است. قونوی پیش از این پرسش‌ها، مقدمه‌ای طولانی نگاشته و در آن به تضعیف ادلّهٔ نظری و روش قیاس منطقی پرداخته است. عبارت های قونوی در آن نامه بسیار پخته و عمیق و عبارت‌های ابن‌فناری منظم و دسته‌بندی شده‌تر و البته گاهی مبهم است. متأسفانه مرحوم خواجه نصیر تنها به دوازده پرسش مطرح شده پاسخ گفته و به این مقدمهٔ مهم به‌طور شایسته نپرداخته است (مراسلات صدرالدین قونوی و خواجه نصیر در *أجوبة المسائل النصیریة*، *الرسالة المفصحة*، ۱۸۳). به‌هرحال پیش از مطرح کردن وجوه نه‌گانهٔ ابن‌فناری نکته‌هایی را یادآور می‌شویم:

قیاس منطقی و تولید علم حصولی

نکتهٔ نخست: انتظار ما از قیاس منطقی چیست؟ اهل تحقیق در منطق می‌گویند که ادلّهٔ نظری و قیاس ها از «قضایا» تشکیل می‌شوند که «تصدیق» نام دارند و هر تصدیقی از چند «تصوّر» تشکیل می‌شود. همهٔ این قبیل ادراکات که «تصوّر»، «تصدیق»، «قضیه»، «قیاس» و «نتیجه» نام دارند، از نوع ادراکات «حصولی»اند، و در آن، «صورت» یا «صورت‌هایی» در «ذهن» پیدا می‌شوند که «حاکی» از اشیایی دیگرند. حقایق و اشیایی که خودشان در ذهن حضور مستقیم ندارند، معلوم بالعرض و صورت‌های ذهنی که واسطه و حاکی از آن حقایق می‌شوند، معلوم بالذات نام دارند. بنابراین اهل منطق از آغاز مدعی آن نیستند که با مفاهیم تصوری و تصدیقی و ترتیب قیاس منطقی، وصول به عین حقایق

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

خارجی تحقق می‌یابد. آنان اساساً حصور «حقیقت عینی» را در «ذهن» محال می‌دانند. براین‌اساس اگر عارفی در پی آن است که به حقایق عینی اشیا و از همه والاتر و بالاتر به حقیقت حق‌تعالی وصول یابد، باید در پی ادراک حضوری و معرفت شهودی باشد، ولی سخن در آن است که آیا بار یافتن به شهود و علم حضوری در عرصهٔ دشوار و رفیعی چون معرفت حق‌تعالی، جز با آشنایی عمیق حصولی و ممارست علمی نظری و شناخت دقیق و تفکیک مفاهیم حقیقی و اعتباری و مرزبندی‌های آن‌ها و تبحر در دسته‌بندی ظریف لایه‌های پیچیدهٔ انواع ادراکات، قابل دستیابی است؟ به باور ما پاسخ منفی است! کسی می‌تواند به‌طور شایسته و ژرف به شهود شهد شیرین وصول حضوری و عینی بار یابد که از مراحل دشوار و پیچیدهٔ انواع مفاهیم و ادراکات، با دقت و استواری عبور کرده باشد. باری، توقف در علوم حصولی و سرگرم شدن و درجا زدن با تصورات و تصدیقات و قیاس‌ها، ماندن در مفاهیم حصولی و غفلت از وصول رخ زیبا و مبهوت و خیره ماندن در آیینه و محروم ماندن از چشیدن شهد شیرین عسل و گفتن و فریاد زدن نام آن است. این ازیک‌سو و ازسویی دیگر، وصول به حقایق عینی و شهود حضوری بدون نگاه جدی و عمیق به مباحث مفهومی و تفکیک مرزهای وحدت و کثرت، اطلاق و تقیید و مانند آن‌ها، دریافت‌هایی کم‌عمق و محدود خواهد بود. اساساً آنچه در پی کمال و بالیدن حکمت متعالیه، موجب تغییر نگاه به عرفان شده همین است که راه وصول حضوری از دقت در مباحث دقیق مفهومی می‌گذرد. قیاس منطقی و ادلّهٔ نظری گذرگاه لازم برای دریافت‌های عمیق شهودی، ولی توقفگاه و رهزن خطرناکی است. ازهمین‌رو بزرگان و استادان این فن، آموختن میراث سترگ عرفان را پیش از تکمیل فلسفه روا نمی‌شمارند. با این مقدمه می‌توان برخی از وجوه سخن ابن‌فناری را بهتر ارزیابی کرد.

اقامه قیاس برای نفی کارایی قیاس منطقی

نکتهٔ دوم: هم قونوی و هم ابن‌فناری در وجوهی که برای تضعیف ادلّهٔ نظری آورده‌اند، صورت کلام خودشان نیز قیاس منطقی شکل اول و مانند آن است. اساساً آیا مگر ممکن است در ردّ یا اثبات چیزی سخن گفت و در صورت‌بندی استدلال خود، از شکل قیاس‌های نظری گریخت؟! آورده‌اند که عارفی در پند فیلسوفی چنین گفت که چرا از قیاس پیروی می‌کنی که گمراهی و دوری از مقصد به بار می‌آورد؟ فیلسوف در پاسخ گفت که خود شما در این پند از قیاس شکل اول

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

این گونه بهره گرفته‌اید که: شیوهٔ قیاس منطقی گمراهی و دوری از مقصد در پی دارد، و هرچه گمراهی و دوری از مقصد در پی دارد شایسته و قابل پیروی نیست؛ پس قیاس منطقی شایسته و قابل پیروی نیست. این خود یک قیاس شکل اول است که از صغرای موجبه و کبرای کلیه و تکرار درست حدّ وسط تشکیل شده است و صورت چنین قیاسی بدیهی الانتاج می‌باشد!

باری، نه ابن‌فناری و نه دیگران نمی‌توانند در تبیین مقاصد و اثبات و ردّ مطلوب خویش، قیاس منطقی و ادلّهٔ نظری را رها کرده و شیوهٔ دیگری را برگزینند. آنان با استحکام و استواری استدلالی بر استواری و استحکام استدلال می‌تازند!

خلط میان مادّه و صورت قیاس

نکتهٔ سوم: در بعضی از این وجوه نه‌گانه خلط میان صورت استدلال و محتوا یا مادّهٔ قیاس شده است. آنچه اهل منطق می‌گویند و آنچه جایگاه و مدعای ضوابط استدلال‌های منطقی است، تبیین قواعد صوری قیاس و سایر حجت‌هاست، نه تضمین درستی محتوا یا مادّهٔ آن‌ها. در منطق می‌گویند که در قیاس اقترانی حملی در شکل اول، صغرای قیاس باید موجبه باشد و کبرای آن کلیه؛ حال اگر کسی به این ضوابط صوری توجه کند، ولی مقدمات قیاس او از نظر ماده و محتوا نادرست باشد، نتیجهٔ قیاس هم نادرست خواهد بود و ربطی هم به قواعد صوری منطق ندارد. آنچه در نهمین وجه از وجوه ابن‌فناری آمده، از همین دست است و بلکه می‌توان وجوه ششم تا هشتم را نیز دارای همین اشکال دانست. در همهٔ این چند وجه، جهت‌گیری اشکال به مادهٔ قیاس است نه صورت آن، درحالی‌که هرگز اهل منطق، عهده‌دار صدق مادّه قیاس نیستند، گرچه همان اشکال‌های به موادّ قیاس‌ها نیز قابل رد هستند که در بررسی جداگانهٔ هر یک از وجوه نه‌گانه بدان می‌پردازیم.

نقد وجوه نه‌گانه ابن‌فناری

وجه یکم: تأثیر حالات و ذهنیات استدلال‌کننده در استدلال

احکام نظری تابع ادراک‌کنندگان است؛ بدین معنا که برحسب تفاوت آنان، متفاوت می‌شود. ادراکات نیز تابع توجهات درک‌کنندگان و توجهات نیز تابع مقاصد و مقاصد نیز تابع عقاید و فواید می‌باشند. یعنی احکامی که در ادراکات نظری به‌دست می‌آیند برآمده از تفاوت درک کنندگان و رویکرد و توجه آنان به هدف‌های مختلف است که این اهداف نیز تابع عقاید ایشان و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

فوایدی است که در پی آن هستند. البته همهٔ این امور تابع تجلیات گوناگون اسمایی می‌باشند که برحسب استعداد قابل‌ها تعین می‌یابند، وگرنه خود این تجلیات، در ذات خودشان وحدت دارند و اختلاف مراتب، اوقات، احوال و ویژگی‌های قابل‌هاست که اختلاف آن تجلیات را در پی دارد. برای نمونه هنگامی که ده بیننده، منظره‌ای را می‌بینند، برحسب اختلاف در دوری و نزدیکی، روشن یا تار بودن و مانند آن، نگاه‌های متفاوتی پیدا می‌شود. بنابراین احکام نظری برحسب استعداد بینندگان و اختلاف آنان، متفاوت خواهد بود و نه آن‌گونه که در واقعیت است تا مطابق آن باشد.

نقد وجه یکم: نکتهٔ نخست اینکه همهٔ این مطالب را دربارهٔ مکاشفات و دریافت‌های شهودی، که مورد قبول اهل عرفان است، می‌توان گفت و به اصطلاح پاسخ نقضی داد. به‌راستی مگر مشاهدات عارفان تابع استعداد و قابلیت آنان نیست؟ و همین تفاوت، اختلاف مکاشفات را در پی ندارد؟ مگر اختلاف احوال و اوقات و اوصاف، به تفاوت ادراکات شهودی نمی‌انجامد؟ پس از این جهت فرقی میان احکام نظری و مکاشفات عرفانی نیست و برای ارزیابی و تصحیح هر دو دستهٔ ادراکات، باید به معیارها و ضوابطی رجوع کرد. قواعد منطق همان معیارهای احکام نظری در تعیین سره از ناسره است و آشنایان با این مباحث می‌دانند که ضوابط و معیارهای القائات رحمانی و شیطانی تا چه اندازه دشوار و لغزنده است. به‌راستی می‌توان با همین عبارت‌های ابن‌فناری به‌طور جدی‌تر در باب مکاشفات عرفانی اشکال کرد که تجلیات اسمایی از سرچشمهٔ وحدت نشئت می‌گیرد ولی برحسب اختلاف قابلیت مکاشفات و مشاهدان، متفاوت می‌شود.

نکتهٔ دوم آنکه اساساً علم منطق و ضوابط فکر و نظر برای سامان دادن به همین امور است، تا اختلاف نگاه‌ها و مقصودها را دسته‌بندی و ضابطه‌مند کند و شیوه‌های استنتاج صحیح و سقیم را در اختیار اهل نظر بگذارد، که البته توضیح این نکته نیازمند بحث گسترده‌تری است.

وجه دوم: مسئلهٔ استدلال‌های ناسازگار

در میان اهل نظر به دیدگاه‌های متناقضی برمی‌خوریم که هیچ‌کدام قادر بر ابطال دیگری نیست. ازآنجاکه یکی از آن‌ها حتماً نادرست است، پس احتمال باطل بودن را در هر یک از دلایل آن‌ها می‌یابیم و نمی‌توانیم به هیچ‌کدام تکیه کنیم.

نقد وجه دوم: نخست آنکه همین وضعیت را دربارهٔ مکاشفات متناقض می‌توان گفت، درحالی‌که ابطال مشاهدات و مکاشفات دیگران بسیار دشوارتر از ابطال ادلّهٔ نظری است. نکتهٔ دیگر آنکه در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

این وجه چند چیز مهم به صورت پیش‌فرض پذیرفته شده است؛ اموری چون کاشفیت ادلّهٔ نظری نسبت به واقع و محال بودن تناقض، که پذیرش آن‌ها در اثبات کارآمدی و صدق شیوهٔ استدلال های منطقی بسیار مهم است. اگر تناقض را محال ندانیم، اساس معرفت، صدق، استدلال، دریافت واقع و اذعان به هر قضیه‌ای از پایه فرو می‌ریزد و امکان «تفاهم» و «اثبات و ابطال» هیچ گزاره‌ای را نمی‌توان پذیرفت. همان‌گونه که اگر کاشفیت و واقع‌نما بودن استدلال‌های نظری را منکر شویم، تناقض دو استدلال به‌لحاظ واقع، معنایی نخواهد داشت. براین‌اساس، با پذیرش این دو نکته بخش مهمی از راه کارآمدی قواعد منطق را پیموده‌ایم. اکنون می‌پرسیم که ناتوانی در ابطال دو دیدگاه متناقض، ناشی از چیست؟ قصور استدلال‌کننده یا نادرستی شیوهٔ استدلال نظری؟ روشن است که قصور و ناتوانی استدلال‌کننده، اثبات نمی‌کند که شیوهٔ ادلّهٔ نظری و قواعد منطق، نادرست است؛ چنان‌که قصور و ضعف یک پژوهشگر در اثبات یا ابطال یک مسئلهٔ ریاضی به‌معنای نادرستی ضوابط علم ریاضیات نیست. به نظر می‌رسد این‌گونه موضع‌گیری برخی عارفان نسبت به ضوابط ادلّهٔ نظری بیش ازآنکه ناشی از اشکال آنان به روش‌های استدلال و قواعد قیاس منطقی باشد، ناشی از تحیر و خستگی دربرابر دیدگاه‌های گوناگون و ردّ و اثبات‌های فراوان در آرای اهل نظر است. نظیر چنین چیزی را در پیدایش شکاکیت و سوفسطاییان یونان قدیم نیز نقل می‌کنند، که از سخنان چند پهلو و دفاعیات متناقض وکلای دادگاه‌ها متحیر شده و به شکاکیت و حتی انکار واقعیت کشیده شدند. به‌هرحال ناتوانی در ابطان دیدگاه‌های متناقض، دلیل بطلان روش استدلال و قیاس نیست، بلکه خودش به‌گونه‌ای ستیز برای ابطال استدلال است با استدلال!

وجه سوم: احتمال کشف بطلان استدلال

فراوان می‌توان دید که اهل نظر بر دیدگاهی پای می‌فشارند و پس از مدت‌ها، خودشان و یا دیگران، اشکال آن را درمی‌یابند و از آن دست می‌کشند. چنین احتمالی در همهٔ آرای نظری هست و ازاین‌رو به هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌توان تکیه کرد.

نقد وجه سوم: گذشته از اینکه چنین چیزی در شیوه‌های دیگر، حتی روش‌های اهل عرفان، نیز رخ می‌دهد، اصل این سخن را باید در مبانی معرفت‌شناسی علوم حصولی بررسی کرد. اگر امکان شناخت حصولی واقع را منکر شویم، نوبت به این مباحث نمی‌رسد، بلکه اصل عرفان نظری و نگارش این‌همه آثار و این‌همه درس و بحث، از اساس بیهوده خواهد بود و گمان نمی‌کنم کسانی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

چون ابن‌فناری چنین چیزی را بپذیرند. اما اگر معرفت حصولی به واقع را ممکن بشماریم هیچ‌کس تعهد نکرده است که دست یافتن به چنین معرفتی آسان است، بلکه راهی دشوار و پیچیده در پیش دارد و قواعد استدلال‌های منطقی برای همین وضع شده‌اند که از لغزش در این راه جلوگیری کنند. آری اصل سخن ابن‌فناری در این وجه سوم، پند علمی و اندرز پژوهشی خوبی است که اهل نظر را از شتاب در قبول و ردّ دیدگاه‌ها و استدلال‌ها پرهیز دهد.

وجه چهارم: جزئی بودن نتیجهٔ استدلال نظری

هر صاحب نظری با قوهٔ فکری خویش که جزئی است در حقایق نظر می‌کند و هر ادراک‌کننده‌ای تنها چیزهایی را که مناسب خودش باشد درک می‌کند، پس قوهٔ فکری او فقط امر جزئی را درک می‌کند، درحالی‌که حقایق در حضرت علمی، کلی هستند و از این رو قوهٔ فکر نمی‌تواند آن‌ها را بدان‌گونه که تعین کلی دارند درک کند.

نقد وجه چهارم: در این وجه، سخن از اصطلاحات و مفاهیمی به میان آمده که با ابهام‌های جدی همراه است. مقصود از جزئیت قوهٔ فکر و مناسبت آن با مدرکات جزئی و کلیت حقایق در حضرت علمی چیست؟ اگر مقصود، جزئیت و کلیت مفهومی باشد به‌گونه‌ای و اگر مراد از این دو اصطلاح، گستردگی و علوّ مرتبهٔ وجودی باشد به‌گونه‌ای دیگر می‌توان پاسخ داد. بنابراین هر یک از دو احتمال را جداگانه بررسی می‌کنیم.

احتمال نخست: اگر مقصود از کلیت و جزئیت، معنای مفهومی آن باشد چنین معنایی را دربارهٔ قوهٔ فکر نمی‌توان گفت؛ زیرا این قوه در هر انسانی یک حقیقت شخصی خارجی است و نه مفهوم جزئی. به‌عبارتی‌دیگر، مقسم جزئی و کلی مفهوم است و نه وجود خارجی، درحالی‌که قوهٔ فکر، امری موجود در واقع است و نه امری مفهومی. بنابراین مقصود از کلی و جزئی در عبارت ابن‌فناری باید مدرکات قوهٔ فکر باشد. اکنون می‌پرسیم که آیا کبرای سخن شما صادق است؟ اینکه گفته‌اید قوهٔ فکر تنها امور جزئی را درک می‌کند، سخن درستی نیست. قوهٔ فکر موجود شخصی خارجی است، ولی قادر بر درک مفاهیم جزئی و کلی می‌باشد و این مطلب نزد اهل فن واضح‌تر از آن است که توضیح بیشتری بخواهد. بگذریم از اینکه اساساً تقسیم مفاهیم به جزئی و کلی یک تقسیم اضافی و نسبی است وگرنه همهٔ مفاهیم، کلی و قابل صدق بر کثیرین می‌باشند؛ چرا که ملاک حقیقی تشخص، وجود است. بنابراین مدرکات قوهٔ فکر منحصر در مفاهیم جزئی نیست. نکتهٔ دیگر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

اینکه حقایق در حضرت علمیه کلی مفهومی نیستند و اساساً در مرتبهٔ واحدیت یا بطون علم یا حضرت علمیه، سخن از مفهوم و علم حصولی نیست.

احتمال دوم: اگر مقصود از جزئیت و کلیت، معنای گستردگی یا سعهٔ وجودی مدرِک و مدرَک باشد، اصل این مطلب که هر مدرِکی تنها می‌تواند مدرَکاتی را دریابد که در گسترهٔ وجودی او بگنجد، سخن درستی است، ولی در بحث ما چنین مسئله‌ای جای ندارد. توضیح آنکه اگر سخن از سعهٔ وجودی مدرِک و مدرَک به‌میان آوریم، مطلب را به عرصهٔ علم حضوری کشانده‌ایم و دیگر در آنجا سخن از قوهٔ فکر و علم حصولی نیست. اساساً فکر و قوهٔ فکر در علم حصولی مطرح است و نه حضوری. پس ارزیابی «فکر» در عرصهٔ «علم حضوری» از اساس نادرست است.

مطلب مهم در اینجا آن است که اصل عرفان نظری دانشی است که در آن سخن از ذات مقدس حق‌تعالی و اسما و صفات و لوازم آن‌ها یا اعیان ثابته و نیز فیض مقدس و وجود منبسط یا فیض منبسط و یا به تعبیری دیگر: تجلیات ذاتی، اسمایی و صفاتی و نیز تجلیات فعلی حق به میان می‌آید و همهٔ این امور تبیین و تحلیل و دسته‌بندی مستدل می‌شوند. همهٔ این مجموعه مطالب، مباحثی نظری و از علوم حصولی هستند و به همین جهت به آن «عرفان نظری» می‌گویند و از این جهت تفاوتی با دیگر علوم نظری ندارد. البته پس از آشنایی با این ظرایف و دقایق، عارف سالک دانا باید گام در راه معرفت شهودی نهد و آنچه با «نظر» و علم حصولی «فهمیده»، در جان خود رسوخ دهد و با معرفت «حضوری» به آن «مراحل» و «مراتب» و «ساحت» بار یابد. این سیر غیر از علم حصولی و درس و بحث و گفت و شنود عرفان نظری است. آنچه در «مباحث» عرفان نظری به تعلیم و تعلّم مربوط می‌شود، همان مطالب حصولی است. اساساً کتاب و نگارش و تدریس و آموختن و خواندن و فهمیدن در علم حضوری و مکاشفات شهودی راه ندارند. فرقی هم که عرفان نظری با دیگر علوم نظری و حصولی دارد در این است که همین مباحث نظری که خودشان حصولی و مفهومی هستند، زمینه‌ساز و هموارکنندهٔ راه برای وصول به معرفت شهودی می‌باشند، برخلاف رشته‌های دیگر که هدف نهایی آن‌ها گام نهادن به عرصهٔ علم حضوری و کشف شهودی نیست. براین‌اساس درست است که در علم حضوری، هر مدرِکی تنها به‌قدر سعهٔ وجودی خود به مدرَکاتی واصل می‌شود، ولی این عرصه جای قوهٔ فکر نیست و در عرفان نظری هم در مباحث مفهومی و حصولی نباید احکام و ویژگی‌های علم حضوری را با ضوابط مطالب نظری خلط کرد. به نظر می‌رسد مطرح

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

شدن این وجه چهارم در عبارات قونوی و ابن‌فناری و ارزیابی و نقد آن در این نوشته، بهانهٔ مطرح شدن نکته‌های مهمی در شناخت بهتر و تنقیح مباحث عرفان نظری و شیوهٔ پژوهش در آن و نیز رابطهٔ آن مباحث با هدف نهایی عرفان شده است، که شایستهٔ دقت بیشتری می‌باشد.

وجه پنجم: پافشاری بر اعتقاد، دربرابر ادلّهٔ مخالف

کسانی را می‌بینیم که به چیزی اعتقاد دارند ولی نمی‌توانند بر آن برهان اقامه کنند و هرچه هم دیگران می‌کوشند تا تردیدی در اعتقاد آنان ایجاد کنند، از باور خویش دست نمی‌کشند، هرچند قادر بر پاسخ گفتن به آن تشکیک‌ها نباشند. آنان مانند اهل اذواق و مکاشفات هستند که یافته‌های ایشان، شک و تردید نمی‌پذیرند. پس وقتی برخلاف دلیل تردیدافکنان همچنان بر باور خود هستند، این احتمال در همهٔ اعتقادها و باورها جای دارد. یعنی در هر باوری می‌توان برخلاف ادلّهٔ مخالف، احتمال درستی آن را همواره داد و بر آن استوار ماند.

نقد وجه پنجم: به‌نظر می‌رسد این وجه از همهٔ وجوه دیگر ضعیف‌تر باشد و با شأن و مرتبهٔ کسی چون ابن‌فناری هم سازگار نیست. اینکه کسی همواره بر باور خود پای بفشارد و دلیل مخالف را هم نادیده بگیرد، چه چیزی را اثبات می‌کند؟ لجاجت شخص را یا احتمال پیدا شدن دلیل موافق درآینده؟! چه‌بسا آن دلیل در گذر زمان باز هم ابطال شود و همین‌طور اثبات‌ها و ابطال‌ها پشت سر هم صف بکشند! به‌راستی آیا این‌گونه سخن گفتن شیوهٔ اهل علم است؟ آیا همین ابطال‌ها و تأییدها را نمی‌توان در مشاهدات و مکاشفات ادعایی برخی اهل عرفان جاری دانست؟ به‌راستی اگر خود ابن‌فناری با کسی مواجه شود و بر ردّ اعتقادی از اعتقادات او دلیل اقامه کند، ولی آن شخص بگوید که من بر باور خود می‌مانم و شاید در آینده دلیلی بر درستی آن بیابم، واکنش ابن‌فناری چیست؟ تحسین این روحیه یا تقبیح لجاجت و دل به احتمال موهوم آینده سپردن؟! به نظرم سخن گفتن بیش از این در وجه پنجم شایسته نیست.

وجه ششم: ناتوانی اهل استدلال نظری از ادراک حقایق بسیط

حقایق اشیا در حضرت علمیه بسیط می‌باشند، ازاین‌رو جز با وجههٔ بساطت و وحدت نمی‌توان آن‌ها را ادارک کرد؛ چرا که بسیط را جز بسیط درک نمی‌کند، درحالی‌که ادراک ما پس از اتصاف به وجود و قائم شدن حیات و علم به وجود ما و نبود مانع میان ما و آنچه درک می‌کنیم حاصل

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

می‌شود و این امور، مجموعهٔ کثیری است. بنابراین ما تنها صفات اشیا را درک می‌کنیم و نه حقایق آن‌ها را، چنان‌که ابن‌سینا نیز بدان اعتراف کرده است. بدین‌سان چون صفات هم متعدد و هم برحسب دوری و نزدیکی متفاوت هستند، ادراک انسان‌ها نیز گوناگون است. پس ادراک حقایق ممکن نیست مگر با برخاستن و از میان رفتن حکم نسبت‌ها و وابستگی‌های وجودی عارف و وصول او به مقامی که حق‌تعالی گوش و چشم او شود. البته در این راز، اسرار پیچیدهٔ دیگری هم نهفته است؛ ازجمله آنکه تجلّی حق در حقایق ممکنات جاری است و سخن شیخ بزرگ، محیی الدین به همین اشاره دارد که: هرگز حقیقت چیزی را درک نمی‌کنم. چگونه می‌توان درک کرد درحالی‌که شما در آن حضور دارید؟

نقد وجه ششم: این وجه از یک نظر مشابه به وجه چهارم است؛ زیرا هر دو وجه درصدد اثبات ناممکن بودن ادراک حقایق در حضرت علمیه‌اند، منتها وجه چهارم از راه کلی بودن حقایق در آن ساحت و ناممکن بودن ادراک آن با فکر که قوه‌ای جزئی است و وجه ششم از این راه که حقایق در حضرت علمیه بسیط می‌باشند و جز با وصول به مقام قرب نوافل، که حق‌تعالی گوش و چشم عارف باشد، قابل درک نیست. به‌عبارت‌دیگر، در آن وجه تکیه بر کلیت و جزئیت مدرِک و مدرَک بود و در این وجه تکیه بر بساطت یا وحدت و کثرت آن‌ها. به‌هرروی در نقد این وجه چند نکته را می‌توان گفت:

نخست آنکه از یاد نبریم که سخن ما در ارزیابی شیوهٔ قیاس و ضوابط منطق و گسترهٔ علم حصولی است. ادراک حصولی مفاهیم بسیط نه‌تنها ممکن که در برخی مفاهیم، حتمی، بدیهی و غیراکتسابی است، با اینکه ادراک‌کننده همچنان در ساحت کثرت و ترکیب باشد. نزد اهل منطق، مفاهیمی چون وجود و وحدت، مفاهیم بسیط و بدیهی می‌باشند و اکتسابی هم نیستند. اگر بسیط را تنها بسیط درک می‌کند، پس چنین تصورات بدیهی و روشنی را چگونه درک می‌کنیم؟ لازمهٔ انکار ادراک این مفاهیم، هدم و نابودی اساس معرفت بشر است؛ چرا که همهٔ معلومات نظری به بدیهی و همهٔ مدرَکات مرکّب باید به بسیط برگردند وگرنه حصول علوم نظری و مرکّب ناممکن می‌شود، درحالی‌که ما بالضروره چنین معلوماتی را داریم. بنابراین کبرای سخن ابن‌فناری را، که گفته است بسیط را تنها بسیط درک می‌کند، در علوم حصولی منکریم. البته این پاسخ در حدّ مباحث رایج منطقی و دیدگاه‌های معروف فلسفی است، ولی اگر بخواهیم براساس مبانی حکمت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

متعالیه پاسخ دهیم باید بگوییم که مدرِک همهٔ مدرَکات حسی، خیالی و عقلی، نفس مجرد و بسیط است و همهٔ مفاهیم حصولی، حتی مفاهیم مرکّب، صورت‌های ادراکی بسیط نفس می‌باشند. یعنی به‌لحاظ وجودی و به حمل شایع، بسیط هستند و مفاهیم ترکیبی، تنها به‌لحاظ مفهومی و به حمل اوّلی مرکّب می‌باشند، و گرنه این دسته از مفاهیم نیز به‌لحاظ وجودی، حتی از حیث صورت بودن در علوم حصولی، بسیط هستند. بدین‌سان بساطت و ترکیب مدرِک و مدرَک را باید با دقتی بسیار بیشتر از آنچه در سخن ابن‌فناری آمده است بررسی کرد.

دوم آنکه مقصود ابن‌سینا و فیلسوفان ما از عدم امکان ادراک حقایق، این است که در علم حصولی هیچ‌گاه «حقایق عینی» یا وجود خارجی مدرَکات در ادراک مدرِک، حاضر نمی‌شود، بلکه فقط «صورت ادراکی» نزد مدرِک است و از همین‌رو مسئلهٔ تطابق صورت و حقیقت خارجی و صدق و کذب در علم حصولی مطرح می‌شود. در این مطلب هم فرقی میان اصل وجود عینی یا حقایق و صفات و اعراض نیست؛ یعنی همان‌گونه که حقایق اشیا نزد مدرِک حاضر نمی‌شود، صفات و اعراض هم با وجود خارجی برای مدرِک حاضر نمی‌شوند و همهٔ حقایق و صفات و اعراض به‌واسطهٔ صور ادراکی در علم حصولی، معلوم می‌شوند.

سوم آنکه حتی اگر همهٔ مقدمات سخن ابن‌فناری را بپذیریم باز هم می‌توان به نتیجه‌ای که وی گرفته است، اشکال کرد. به‌راستی اگر بسیط را تنها بسیط درک می‌کند، باز هم می‌توان پرسید که ادراک حقایق در حضرت علمیه، چه مرتبه‌ای از بساطت را نیاز دارد؟ مگر عارفان در منازل و مراتب گوناگون سلوک، بساطت در حدّ حضرت علمیه را پیدا می‌کنند؟ بنابراین برای ادراک حقایق در حضرت علمیه، نخست باید نصاب بساطت لازم آن را روشن کنیم و آن‌گاه پاسخ دهیم که پیش از وصول به آن نصاب، ادراکات عارف را چگونه باید ارزیابی کرد؟ اگر برحسب ظاهر عبارت ابن‌فناری «تحقّق» به «مقام» قرب نوافل را معیار ادراک حقایق حضرت علمیه بدانیم، کار تحقیق و پژوهش را بسیار دشوار کرده‌ایم و باید برای عارفان سالکی که به چنین مقامی نرسیده‌اند، چاره‌ای عرضه کنیم.

وجه هفتم: تبیین استحالهٔ ادراک نظری اشیای بسیط

ابن‌فناری این وجه را به عنوان تأیید وجه سابق آورده و گفته است که به اعتراف اهل منطق برای امور بسیط نمی‌توان «حدّ» ذکر کرد و «رسم» هم کنه حقیقت چیزی را روشن نمی‌کند. ازسویی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

دیگر شناخت هر مرکّب فرع شناخت اجزای بسیط آن است؛ زیرا هر مرکّبی چه در ذهن و چه در خارج به اجزای بسیط خود منحل می‌شود، و چون بسیط را نمی‌توان با تعریف «حدّی» شناخت، پس مرکّب را هم نمی‌توان شناخت و درنتیجه هیچ حقیقتی را هم نمی‌توان شناخت.

نقد وجه هفتم: گذشته از اینکه در تقریر این وجه باز هم از همان روش قیاس‌های منطقی استفاده شده تا نادرستی روش منطق اثبات شود! و گذشته از اینکه در این وجه، اندکی از بررسی روش منطقی یا بحث شکلی فاصله گرفته و به بررسی محتوا یا مادّهٔ قیاس پرداخته‌اند، پاسخ این وجه با دقت در وجه سابق روشن می‌شود. اینکه گفته‌اند برای امور بسیط نمی‌توان تعریف «حدّی» آورد، سخن درستی است، ولی همهٔ آن‌ها هم نیاز به تعریف ندارند؛ چرا که برخی از مفاهیم بسیط، بدیهی و بی‌نیاز از هر نوع تعریف هستند. بنابراین اگر در یک مفهوم مرکّب، از چنین مفهوم‌های بسیطی استفاده کنیم، می‌توانیم به تعریف‌های «حدّی» روشنی برسیم و به‌همین اندازه می‌توان قضیهٔ سالبهٔ کلیه‌ای را که در نتیجهٔ وجه هفتم آمده، شکست. پس این‌گونه نیست که معرفت هیچ حقیقتی ممکن نباشد. از این گذشته، برای شناخت برخی امور بسیط مانند برخی عرض‌ها می‌توان از علم حضوری به «حالات» و «عوارض» ذات خویش که تکیه بر نفس دارند و دائمی و ذاتی هم نیستند، کمک گرفت و «اعراض» بسیط حقایق دیگر را هم با عبور از علم حضوری به علم حصولی و با یاری مفاهیمی که به «منزلهٔ» جنس و فصل در نظر می‌گیریم، تعریف کرده البته این مطلب از اهمیت و تفصیل بیش از این مختصر برخوردار است.

وجه هشتم: استحاله ادراک کنه نفس بشری

نزدیک‌ترین حقایق به انسان، نفس اوست که کنه آن را ادراک نمی‌کند، چه رسد به چیزهای دیگر که از ما دورترند.

نقد وجه هشتم: این وجه را می‌توان به‌طور کامل به محتوا و مادّهٔ قیاس مرتبط دانست و در نتیجه‌گیری نهایی، روش قیاس منطقی را ناکارآمد شمرد، یعنی در این وجه به‌طور مستقیم اشکال را به روش قیاسی وارد نکرده‌اند. اما اشکال اصلی این وجه، خلط میان علم حضوری و حصولی است. عدم ادراک کنه نفس در علم حصولی است و نه حضوری که نفس و حالات آن با عین وجود خارجی حقیقی، نزد خود حاضر است. آری ما به نفس و حالات آن علم حصولی عمیق نداریم و از همین جهت در توصیف حصولی آن هم با موفقیت کامل نمی‌توانیم تعریف «حدّی» عرضه کنیم،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

ولی کدام انسانی است که غم و شادی، گرسنگی و سیری، درد و راحتی و مانند آن‌ها و پیش از همه، ذات خودش را با علم حضوری به کنه این امور درک نکند؟ مشکل از آنجا آغاز می‌شود که بخواهیم گرسنگی، درد و خوشحالی را توصیف حصولی و مفهومی کنیم. ناتوانی در این عرصه هرگز به‌معنای عدم معرفت حضوری نیست. براین‌اساس چون سرمایهٔ علم حضوری نزد ماست، می توان با «تفکّر»، «ممارست» و «مباحثه» که همگی از ساز و کارهای علم حصولی است به تعریف و توصیف بهتر دست یافت و این، اساس روش کارآمد و شیوهٔ دستیابی به شناخت‌های صادق در شاخه‌های گوناگون علوم نظری است.

وجه نهم: نقد تعریف اهل منطق از انسان

سراسر این وجه به ارزیابی محتوایی یا مادّی و نه شکلی یک تعریف مشهور در میان اهل منطق می‌پردازد. آنان در تعریف آشناترین حقایق که حقیقت انسان است گفته‌اند: حیوان ناطق و دربارهٔ حیوان گفته‌اند: جسم نامی یا رشدکنندهٔ حساس متحرک بالاراده و دربارهٔ جسم گفته‌اند: جوهر قابل ابعاد سه‌گانه. آن‌گاه ابن‌فناری می‌گوید که از جنبه‌های گوناگون می‌توان در این گزاره‌ها شک و تردید وارد کرد. او هشت شبهه را ذکر می‌کند تا بگوید که تعریف انسان با ساز و کارهای منطق، دارای اشکال‌های فراوانی است با اینکه حقیقت انسان، آشناترین حقایق نزد ماست.

نقد وجه نهم: بررسی و پاسخ دادن به شبهه‌های هشت‌گانهٔ ابن‌فناری در این وجه ما را از مقصود اصلی دور می‌کند و سخن طولانی می‌طلبد. به‌طور اجمال می‌توان گفت که حتی اگر همهٔ اشکال های مذکور وارد باشند، یک یا چند تعریف موجود در نوشته‌ها و گفته‌های اهل منطق باطل می‌شود و این مقدار، باطل کنندهٔ روش‌ها و ضوابط فراوان منطق نیست. افزون‌براین، بسیاری از اشکال‌های او به‌خوبی قابل پاسخ است، ولی از موضوع بحث ما فاصله دارد؛ مانند این نکته که وصف ناطق یا مدرک کلیات، صفت روح مجرّد و مباین با حیوان است، پس چگونه چنین صفتی را بر حیوان حمل می‌کنیم؟ شگفتا! یا باید بگوییم گویندهٔ چنین سخنی از برخی مطالب ساده‌تر هم غفلت کرده و یا در مقام تکثیر ادلّه برای مقصود خویش به چنین نکتهٔ ضعیفی متوسل شده‌است؛ چرا که در سطح این مباحث در منطق، هنوز اثبات نشده است که انسان دارای روح مجرّد است و بنابر اثبات تجرد نفس و توصیف آن به ادراک کلیات، به چه دلیلی حیوان و روح مجرد را مباین بدانیم؟! گویا این‌همه تلاش فیلسوفان برای تبیین چگونگی ارتباط نفس و بدن، نادیده و نادرست است! بگذریم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

از آنکه حیوان به‌معنای جنس با حیوان جسمانی خارجی چه تفاوت‌هایی دارد و آن همه مباحث دقیق در فرق میان لابشرط و بشرط‌لا بودن جنس و ماده و ابهام و تعین جنس و فصل و مانند آن در منطق و فلسفه برای تبیین و استدلال در همین زمینه‌هاست و گویا به یک‌باره از آن‌ها غفلت شده‌است.

سخن پایانی ابن‌فناری و نقد آن

ابن‌فناری پس از ذکر این نه وجه در تضعیف روش اهل نظر، از شیخ خود قونوی چیزی را نقل می‌کند که نشان‌دهندهٔ داوری اصلی درون ذهن این استاد و شاگرد بوده و به نظر ما در دستیابی به دیدگاه‌های این دسته از عارفان، مهم و قابل تأمل است.

> و قد قال الشیخ قدّس سرّه: لمّا اتّضح لأهل البصائر أنّ لتحصیل المعرفة الصحیحة طریقین: طریق البرهان بالنظر و طریق العیان بالکشف، و حال المرتبة النظریة قد استبان أنّها لاتصفو عن خلل، و علی تسلیمه لایتمّ(لایعمّ خ)، فتعیّن الطریق الآخر و هو التوجه إلی اللّه بالتعریة الکاملة و الالتجاء التامّ و تفریغ القلب بالکلیة عن جمیع التعلّقات الکونیة و العلوم و القوانین. و لمّا تعذّر استقلال الإنسان فی أوّل الأمر، وجب علیه اتّباع من سبقه بالاطّلاع ممّن خاض لجّة الوصول و فاز بنیل المأمول؛ کالرسل و من کملت وراثته منهم علماً و حالاً و مقاماً، عساه سبحانه یجود بنور کاشف یظهر الأشیاء کما هی، کما فعل ذلک بهم و بأتباعهم (ابن‌فناری، چاپ سنگی ۱۱-۱۰؛ ۱۳۶۳: ۳۷- ۳۶).

دربارهٔ این جمع‌بندی و دیدگاه صدرالدین قونوی چند نکته را ذکر می‌کنیم.

نیازمندی «عرفان نظری» به ضوابط علوم حصولی

نکتهٔ نخست: آنکه دو طریق یادشده برای تحصیل معرفت صحیح، تنها در مرحلهٔ دستیابی به آگاهی و معرفت مطرح است، ولی در مرحلهٔ دسته‌بندی، تدوین و تبیین یافته‌های نظری و کشفی به‌صورت یک رشتهٔ علمی مانند «عرفان نظری» نیازمند ضوابط علوم حصولی و قواعد منطق است. دستیابی به علم حضوری و وصول به کشف و شهود مرحله‌ای مهم و دشوار است، ولی باید به زبان ضوابط و قواعد علوم حصولی، تنظیم و تبیین شود تا رشته‌ای علمی به نام «عرفان» تدوین و عرضه شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

بنابراین نمی‌توان جملهٔ تند قونوی را در تفریغ کلی قلب از همهٔ تعلّقات دنیایی و علوم و قوانین، پذیرفت. به‌راستی آیا وصول به آگاهی حضوری و مکاشفات، نیازمند فارغ کردن دل از علوم و قوانین است؟! کدام عارف واصلی را می‌توان یافت که بخواهد و یا بتواند چنین فراغت قلبی را فراهم کند و اگر کسی چنین ادعایی داشته باشد، چگونه و با چه شیوه‌ای می‌تواند با کنار نهادن علوم و قوانین، یافته‌های حضوری خود را به دیگران عرضه کند و یا حتی نزد خودش هم آن یافته‌ها را تدوین و تنقیح کند؟

استدلال‌های قیاسی و علم حصولی در نبوت عامه و خاصه

نکتهٔ دوم: آنکه توصیهٔ قونوی بر پیروی سالکان مبتدی از پیامبران و وارثان ایشان، جز با تکیه بر ضوابط و قواعد استدلالی و نظری ممکن نیست؛ چرا که هم نبوت عامه و هم نبوت خاصه و تعیین مصداق عینی پیامبر در هر عصر، جز با استدلال‌های قیاسی و علم حصولی اثبات نمی‌شود، چه رسد به شناخت وارثان علم و حال مقام پیامبران. البته ممکن است عارف سالکی در مکاشفات خود پیامبری را مشاهده کند، ولی چنین چیزی نه برای سالک مبتدی است و نه ارزیابی آن مکاشفه‌کاری آسان است و نه می‌توان بدون برگردان آن یافته‌های حضوری به مطالب حصولی، آن‌ها را به شکل درس‌ها و راهنمایی‌های مرشد سلوک به‌کار بست.

دستیابی به آموزش‌های اولیای الهی از طریق ضوابط و قواعد علوم نظری

نکتهٔ سوم: آنکه سالک مبتدی پس از شناخت پیامبر یا وارث شایستهٔ او، از چه راهی می‌تواند به آموزش‌ها و دستورهای اولیای الهی دست پیدا کند؟ آیا جز طریق ضوابط و قواعد علوم نظری، راه دیگری دارد؟ آیا دریافت راهنمایی‌های آنان نیازمند آشنایی و به‌کار بستن اصول لفظی و قواعد زبان مفاهمه و دقت در وثاقت اسناد منقولات نیست؟ و آیا بررسی اسناد و اعمال اصول و ضوابط مباحث الفاظ اصولی و فقهی و اخلاقی، بدون آشنایی کافی با قواعد علوم مختلف نظری و به‌ویژه علم منطق ممکن است؟ بدین‌سان می‌بینیم که حتی گوش فرادادن به توصیه‌های قونوی و ابن‌فناری نیازمند توجه جدی به طریق استدلال‌های نظری است و هرگز نمی‌توان بدون آن استدلال‌ها، زمینهٔ مساعد و راه هموارى به مکاشفات گشود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

نتیجه:

سخن درست و معتدل آن است که همهٔ ضوابط علوم نظری و همهٔ قواعد قیاس‌های منطقی، مقدمات و نردبان‌هایی هستند که نگاه حکیم، ژرف‌تر و دقیق‌تر شود و با اندوخته‌های معرفتی والاتر و گسترده‌تری خود را مهیای شهود عین حقایق و مکاشفهٔ حضوری جمال و جلال حق‌تعالی کند. خطر بزرگی که در این عرصه همواره می‌تواند رهزن اهل سلوک باشد آن است که در همان ضوابط و قواعد، سرگرم و متوقف بمانند و به‌جای «صعود» از این نردبان فقط به تماشای آن «بنشینند». محصول همهٔ آن علوم نظری، مفاهیم و صورت‌های ادراکی حصولی است که «می‌تواند» آینه‌ای باشد و از حقایق عینی حکایت و وساطت کند. اگر مقصود از نکوهش ادلّه نظری و قواعد منطقی، هشداری برای توقف نکردن در این مفاهیم و صورت‌های حصولی باشد، سخن بسیار سودمند و سنجیده‌ای است، ولی این با تعبیرهایی چون فراغت قلب از همهٔ علوم و قوانین، سازگار نیست و به این بهانه نمی‌توان ضوابط استوار منطق را نادیده گرفت. در این باره سخن بسیار است.

کتاب‌نامه:

- ابن‌فناری، محمدبن‌عثمانی. (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*، تهران: مولی. (چاپ سنگی)، و (۱۳۶۳)، تهران: فجر.
- قونوی، صدرالدین. (۱۴۱۶ق)، *المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین الطوسی، أجوبة المسائل النصیریة، الرسالة المفصحة*، مصحح: گوردون شوبرت، بیروت.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]