Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir

Examining Sadr al-Din al-Qunawi's Argument in Defense of the Epistemological Validity of Mystical Intuition

Mohammad Keivanfar[1]

1. Associate Professor, the Department of Philosopy, University of Religions and Denominations/ E-mail: keivanfar.mohammad@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 20 November 2023
Accepted 2 January 2024
Published online 22 July 2025

Keywords:
Sadr al-Din al-Qunawi,
Mystical Intuition,
Validity, Rational Argument.

ABSTRACT

The main issue of this paper is to examine Sadr al-Din al-Qunawi's argument in defense of the validity of mystical intuition. First, his argument is formulated, which can be briefly stated as follows: A) [As claimed] there are two ways to acquire correct knowledge: reason and intuition; B) Reason does not lead us to correct knowledge; Therefore: Intuition is the only way to correct knowledge. Qunawi presents several reasons to prove the second premise of his argument, which in our view is primarily based on the idea of "epistemological disagreement among speculative thinkers." Based on this idea, he adopts a form of relativism or agnosticism regarding rational knowledge. In examining Qunawi's claim, this paper rejects both his argument against rational knowledge and his overall argument in defense of mystical intuition. The main criticism of the former is its self-refuting nature, and regarding the latter, it emphasizes that deficiencies in rational knowledge cannot establish the validity of intuitive knowledge; rather, establishing its validity requires direct positive evidence. However, inspired by Qunawi's discussions, one might develop a somewhat moderate dialectical argument within the framework of epistemological rationality in defense of mystical intuition.

Cite this article: Keivanfar, Mohammad (2025). Examining Sadr al-Din al-Qunawi's Argument in Defense of the Epistemological Validity of Mystical Intuition. *Journal of Islamic Mysticism*, 16 (2), 218-240. DOI: http//doi.org/10.22034/16.2.5

© The Author(s).

Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.
DOI: http//doi.org/10.22034/16.2.5

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.5]

Extended Abstract

Introduction

This research examines Sadr al-Din al-Qunawi's (d. 673/1274) epistemological argument for defending the validity of mystical intuition (shuhūd 'irfānī). As one of the most prominent figures in theoretical mysticism ('irfān-i naẓarī) and Ibn 'Arabī's foremost disciple, Qunawi developed a distinctive approach to epistemology that attempted to establish mystical intuition as a reliable source of knowledge. While several studies have addressed Qunawi's critique of reason, less attention has been given to his positive argument defending mystical intuition as an epistemologically valid source of knowledge.

In contemporary epistemology, five sources of knowledge are generally recognized: sense perception, memory, introspection, reason, and testimony. However, some philosophers argue for expanding this list to include religious experience, mystical intuition, moral sense, or religious faith. To add mystical intuition to this list, its epistemological validity must be demonstrated. The fundamental question is whether mystical intuitions can be knowledge-conferring—whether propositions can be justified based on mystical intuition, such as the truth of the theory of the unity of existence (waḥdat al-wujūd) or the existence of a supernatural being or God.

In the history of Islamic philosophy, despite the trust placed in mystical intuitions by major philosophers like Suhrawardī and Mullā Ṣadrā, systematic epistemological discussions concerning the validity of mystical intuition are relatively scarce. These philosophers typically approached mystical intuition from a metaphysical perspective rather than an epistemological one. For them, mystical intuition primarily served an inspirational or guiding role, but as Ibn Sīnā noted, until rational demonstration is established for these propositions, they remain in "the domain of possibility" (buq'at al-imkān).

However, a few theoretical mystics in the Islamic tradition attempted to defend the epistemological validity of mystical intuition from an epistemological perspective, with Sadr al-Din al-Qunawi being among the most important. This research aims to articulate, analyze, and evaluate Qunawi's epistemological argument for the validity of mystical intuition, primarily as presented in his works "al-Mufṣiḥa" and "I'jāz al-Bayān."

Research Findings

Qunawi's basic argument can be formulated as follows:

- Premise A: [As claimed] There are two ways to acquire correct knowledge: reason and intuition
- Premise B: Reason does not lead us to correct knowledge
- Conclusion: Therefore, intuition is the only way to correct knowledge

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

While Qunawi does not extensively defend the first premise, his primary focus is establishing the second premise—the inadequacy of rational knowledge. His approach to demonstrating reason's inadequacy follows two main strategies:

First, he argues for the cognitive limitation of reason, suggesting that what can be known through reason is limited, and many forms of knowledge are accessible only through intuition. This is the familiar notion of "a domain beyond the domain of reason" (ṭawr warāʾ ṭawr al-'aql). For Qunawi, human knowledge objects can be divided into those that can be independently perceived by conventional faculties (sensible and intelligible objects) and those that cannot be independently perceived, such as God's essence, divine names, attributes, and the reality of divine action.

Second, he contends that theoretical reason is deficient even within its own domain. He claims that establishing rational proofs for intellectual matters in a way free from theoretical doubts and dialectical objections is either impossible (muta'adhdhir) or extremely difficult (muta'assir). The central argument for this claim is based on the existence of irresolvable disagreements among speculative thinkers, which Qunawi believes indicates the unreliability of rational knowledge.

The research examines four explanations Qunawi provides for why these disagreements are irresolvable:

1. The epistemological explanation based on the possibility of error in knowledge
2. The ineffectiveness of logic in resolving disagreements
3. Ontological explanations attributing disagreements to the manifestation of divine names in different receptacles
4. The limitation of reason as a particular faculty that can only grasp particular aspects of things

Qunawi anticipates the objection that disagreements also exist among mystics and intuitive knowers. He responds by distinguishing between "limited intuitions" (adhwāq muqayyada), which are subject to disagreement, and "intuition of proximity" (shuhūd qurbī), which occurs in the state of annihilation (fanāʾ) and reveals the truth of things as they exist in God's knowledge.

The research critically evaluates Qunawi's argument on multiple levels:

1. His critique of reason potentially falls into self-refutation, as it uses reason to argue against the reliability of reason
2. The inadequacy of one knowledge source (reason) cannot establish the validity of another (intuition)
3. The first premise of his argument either commits a logical fallacy of limited options or begs the question by assuming what needs to be proved
4. His reliance on a specific metaphysical framework and mystical ontology creates a potential circularity, as this framework itself derives from intuition

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

Conclusion

The research concludes that while Qunawi's original argument faces significant problems both in its critique of reason and in its defense of intuition, a more modest reconstruction might be possible. This reconstructed argument would take a dialectical approach, suggesting that if one accepts reason despite its limitations, one might similarly accept intuition despite its challenges. This approach shifts from Qunawi's maximalist claims to a more modest position that argues for the reasonableness of accepting mystical intuition within an epistemological framework that already accepts imperfect knowledge sources.

Additionally, Qunawi's critique of reason and advocacy for mystical intuition can be understood as a practical invitation to the mystical path rather than merely a theoretical argument. By highlighting reason's limitations and offering the prospect of certain knowledge through intuition, he provides motivation for others to enter the path of mystical discipline.

This research contributes to our understanding of how theoretical mysticism has approached epistemological questions and offers insights into alternative epistemological frameworks that might accommodate non-rational sources of knowledge like mystical intuition.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

[DOI: 10.22034/16.2.5] [Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

بررسی استدلال صدرالدین قونوی در دفاع از اعتبار معرفتی شهود عرفانی

محمد کیوانفر[۱]✉

۱. استادیار، گروه فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: keivanfar.mohammad@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۲
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱

کلیدواژه‌ها:
صدرالدین قونوی، شهود عرفانی، اعتبار، استدلال عقلی.

چکیده

مسئله اصلی این مقاله بررسی استدلال صدرالدین قونوی در دفاع از اعتبار شهود عرفانی است. ابتدا صورت‌بندی استدلال او طرح می‌شود که به‌طور مختصر این است:الف. [علی الادعا] دو راه برای کسب معرفت صحیح وجود دارد، عقل و شهود؛ ب.عقل ما را به معرفت صحیح نمی‌رساند؛ در نتیجه: تنها راه معرفت صحیح شهود است. قونوی برای اثبات مقدمه دوم استدلالش دلایلی را طرح می کند که به نظر ما عمده دلیل او بر ایده «اختلاف معرفتی میان اهل نظر» مبتنی است. او بر اساس این ایده نوعی نسبی گرایی یا ندانم‌گرایی را درباره معرفت عقلی قایل می‌شود. مقاله در بررسی ادعای قونوی هم استدلال او در نقد معرفت عقلی را رد می‌کند و هم کلیت استدلال او در دفاع از شهود عرفانی را. عمده نقد به اولی خودشکن بودن آن است و در نقد دومی بر این تأکید می‌کند که نقص در معرفت عقلی اثبات کننده اعتبار معرفت شهودی نمی‌تواند باشد، بلکه اثبات اعتبار آن نیاز به دلیل مستقیم ایجابی دارد. البته شاید بتوان ملهم از مباحث قونوی یک استدلال جدلیِ تاحدی ملایم در چارچوب عقلانیت معرفت‌شناختی در دفاع از شهود عرفانی به دست داد.

استناد: کیوانفر، محمد (۱۴۰۴). بررسی استدلال صدرالدین قونوی در دفاع از اعتبار معرفتی شهود عرفانی. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۶ (۲)، ۲۴۰-۲۱۸.
DOI: http//doi.org/10.22034/16.2.5

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.5]

[DOI: 10.22034/16.2.5] [Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

۱. مقدمه[۱]

معمولاً در معرفت‌شناسی پنج منبع اجمالاً «معتبر»[۱] تلقی می‌شوند: ادراک حسی، حافظه، درون‌نگری، عقل و گواهی *(Steup 2005, sec 4)*[۲]. اما منابع معرفت لزوماً محدود به این فهرست نیست و می‌تواند کمتر یا بیشتر باشد؛ مثلاً از نظر برخی، تجربه دینی یا شهود عرفانی یا حس اخلاقی یا ایمان دینی نیز می‌تواند به آن افزوده شود *(Audi 2002: 83, 90 & Plantinga: 45, 46, 312)*.

برای افزودن شهود/تجربه عرفانی به این فهرست باید اعتبار و ارزش معرفتی آن نشان داده شود. به تعبیر دیگر، باید به این پرسش که آیا شهودهای عرفانی معرفت‌بخش هستند؟ پاسخ مثبت داد. به بیان دیگر، آیا می‌توان گزاره(هایی) را با تکیه بر شهود عرفانی صادق دانست. مثلاً، صدق نظریه وحدت وجود *(James, 1958: 415; Inwagen: 47)*؛ جوادی‌آملی ۱۳۸۷، ج۳: ۲۹۲) یا وجود نوعی موجود فراطبیعی یا خدا *(Forgie 1985: 97; Alston: 9)* را با تکیه بر شهود/تجربه عرفانی توجیه دفاع کرد؟ برخی معتقدند این سوال خود به دو سوال دیگر قابل تقسیم است: ۱. آیا به لحاظ معرفت‌شناختی عارف می¬تواند با استناد به شهود خود مثلاً وحدت وجود را موجه بداند؟ ۲. آیا به لحاظ معرفت‌شناختی غیرعارفان می¬توانند با تکیه بر شهود عارفان برای مثال، نظریهٔ وحدت وجود را موجّه بدانند؟ *(Jones and Gellman 2022: sec 9.1; Swinburne: 322)*[۳].

از مباحث تاریخی که بگذریم، در قرن بیستم شاهد ظهور بحث‌های پرشوری در این باره بودیم و فیلسوفان مختلفی در این زمینه ورود کردند و تقریرهای متفاوتی از استدلال های مختلف به نفع اعتبار تجربه/شهود دین/عرفانی ارائه شد. این استدلال‌ها می‌کوشند نشان دهند این شهودها شبیه دیگر منابعِ کلاسیک معرفت هستند که با اینکه لزوماً همهٔ باورهای برآمده از آنها صادق نیستند، اما در مجموع مورد اعتمادند (دیویس: ۹۷ و ۱۲۱). استدلال‌های مختلفی اقامه شده است؛ مثل استدلال از راه شباهت با دیگر تجارب غیرهمگانی مثل تجارب زیباشناختی) استعداد موسیقایی یا ذوق شعری *(Underhill: 24, 25, 37)*؛ دیویس: ۹۸-۹۶؛ غزالی: ۲۸۵)؛ استدلال از راه شباهت به ادراک حسی *(Wainwright 1973؛ Alston 1991؛ Gellman 2005)*؛ استدلال بر معقول بودن معرفت شهودی از راه ارایه یک تبیین عقلانی مثل استدلال مبتنی بر اتفاق آرای سی.دی. براد، استدلال مبتنی بر باورهای پایهٔ پلنتینگا، استدلال بر اساس اصل عقلانی زودباوری و اصل گواهی سوئینبرن) دیویس: ۱۲۷-۱۰۹؛ استیس: ۱۳۷-۲۱۲؛ *Swinburne 304-324)*

اما در سنت فلسفه اسلامی به رغم اعتماد و اقبال فیلسوفان بزرگی نظیر سهروردی (سهروردی ۱۳۷۳: ۱۰-۱۳) و ملاصدرا (ملاصدرا ۱۳۶۳: ۴۱) به شهودهای عرفانی و نیز همدلی ابن سینا در نمط نهم اشارات معمولا شاهد بحث‌های معرفت‌شناختی درباره اعتبار معرفتی شهود عرفانی نیستیم و عمدتاً این فیلسوفان به لحاظ متافیزیکی دربارهٔ صحت محتوای شهود بحث می‌کنند. در واقع برای این فیلسوفان شهود عرفانی عمدتا نقش الهام بخشی یا هدایتگری را دارد (عبودیت ۱۳۸۸: ۶۴-۶۵) اما تا وقتی برهان به نفع این گزاره‌ها اقامه نشود به تعبیر ابن سینا در بقعه امکان قرار می‌گیرند (ابن‌سینا ۱۳۷۵: ۱۶۱).[۴]

[۱] این مقاله برگرفته از رساله دکتری نویسنده با عنوان «اعتبار معرفت شناختی شهود عرفانی از منظر صدرالیدن قونوی و ارزیابی آن» (استاد راهنما: دکتر حسن ابراهیمی) است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

اما معدود عارفانی در سنت عرفان نظری بوده‌اند که از منظر بحثی معرفت‌شناختی درصدد دفاع از اعتبار معرفتی شهود عرفانی برآمده‌اند، که از مهم‌ترین آنها صدرالدین قونوی از بزرگ‌ترین عارفان نظری است. ما در این مقاله ابتدا استدلال معرفت‌شناختی قونوی در توجیه اعتبار معرفتی شهود عرفانی را گزارش و سپس بررسی و ارزیابی می‌کنیم.

۲. پیشینه پژوهش

درباره استدلال معرفت شناختی قونوی در دفاع از اعتبار شهود عرفانی بحث مستقیمی نشده است. البته چون استدلال قونوی از راه نقد طریق معرفت عقلی است، درباره وجه سلبی آن (نقد عقل) مقالاتی نوشته شده است، اما به وجه ایجابیِ استدلال (دفاع از شهود) توجه چندانی نشده است. لذا به نظر می‌رسد تقریرهایی که از استدلال قونوی شده است همه‌جانبه‌نگر نبوده است. ما در این زمینه به این مقالات برخورده ایم:

غفوریان، محمدرضا، «بررسی دیدگاه ابن فناری در باب ادله نظری»، پژوهشنامه عرفان، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، شماره ۱۵، صص ۱۲۵–۱۴۰؛ فتحیه، عباس، «تاملی در نگاره‌های برهان ستیزانه قونوی»، معارف عقلی، شماره ۲۵، زمستان ۱۳۹۱، صص ۱۰۶–۸۳؛ یوسف ثانی، سیدمحمد، «عقل نظری در ترازوی عرفان: بررسی دیدگاه قونوی»، پژوهشنامه عرفان، بهار و تابستان ۱۳۸۹، شماره دو، صص ۱۲۵–۱۴۶؛ یوسف ثانی، سیدمحمد، «نگاه عرفانی به اختلاف عقاید و ادیان، بررسی دیدگاه قونوی»، جاویدان خرد، پاییز ۸۹، شماره ۸.

به رغم اینکه تمرکز اصلی ما در این مقاله به وجه ایجابی استدلال قونوی است، اما ناگزیر به جنبه سلبی آن نیز پرداخته‌ایم.

۳. اعتبار معرفت‌شناختی شهود عرفانی از منظر قونوی

در این بخش به طرح و توصیف دیدگاه قونوی درباره اعتبار معرفت‌شناختی شهود عرفانی می‌پردازیم. او به ویژه در دو اثر المفصحه و اعجاز البیان به این بحث پرداخته است. استدلال او چنین است:

> *و لمّا اتّضح لأهل البصائر و العقول السليمة أنّ لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريق البرهان بالنظر و الاستدلال و طريق العيان الحاصل لذى الكشف بتصفية الباطن و الالتجاء إلى الحقّ. و الحال فى المرتبة النظرية، فقد استبان بما أسلفنا. فتعيّن الطريق الآخر، و هو التوجّه إلى الحق بالتعرية و الافتقار التام و تفريغ القلب بالكلية من سائر التعلّقات الكونية و العلوم و القوانين.*
> (قونوی ۱۴۱۶: ۳۲ و قونوی ۱۳۸۱: ۲۵)

صورت‌بندی اولیه استدلال:

الف. [علی الادعا] دو راه برای کسب معرفت صحیح وجود دارد: عقل و شهود

ب. عقل ما را به معرفت صحیح نمی رساند.

در نتیجه: تنها راهِ معرفت صحیح شهود است.

ما در مقدمه اول استدلال تعبیر «علی الادعا» را افزودیم تا بین مقدمه اول و دوم تعارضی وجود نداشته باشد. قونوی تلاش چندانی برای اثبات مقدمه اول استدلال ندارد و شاید آن را به نوعی بدیهی می‌داند. البته او به معرفت حسی و نیز ریاضی توجه دارد، اما چون این نوع معرفت از نظر او نقشی در حوزه معارف الاهی ندارد عملا از بحث خارج می‌شود (قونوی ۱۴۱۶: ۱۹–۲۰) عمده تلاش او معطوف به اثبات مقدمه دوم استدلال یعنی نارسایی طریق معرفت عقلی است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

۱-۳. ناتوانی عقل در رسیدن به معرفت صحیح

به نظر می‌رسد سه تصور از ناتوانی عقل در رسیدن به معرفت صحیح ارائه داد:

۱. محدودیت شناختی عقل؛ یعنی عقل می‌تواند بشناسد، اما نه همه چیز را.

۲. معذوریت شناختی عقل؛ یعنی معرفت صحیح برای عقل محال است.

۳. معسوریت شناختی عقل؛ یعنی رسیدن به معرفت صحیح برای عقل دشوار است.

اما قونوی اساسا برای نشان دادن ناتوانی عقل دو راهبرد کلی دارد که بر اساس راهبرد اول محدودیت شناختی عقل را نتیجه می‌گیرد و بر اساس راهبرد دوم معذوریت یا معسوریت شناختی آن را.

راهبرد یکم: آنچه از طریق عقل می‌توان شناخت محدود است؛ لذا معلومات بسیاری وجود دارند که فقط از راه شهود می‌توان آنها را شناخت و اگر عقل از آنها شناختی پیدا می‌کند شناخت استقلالی نیست، بلکه سرریز اطلاعات شهودی به آن می‌رسد.

راهبرد دوم: عقل نظری در کسب معرفت در حوزه مخصوص به خود هم دچار کاستی است. و اساساً اگر ایده‌آل معرفتی رسیدن به یقین است عقل از رسیدن به آن ـ بالکل یا علی الاغلب ـ ناتوان است.

هر دو راهبرد–حداقل در وهله اول–درباره دیدگاه‌های قونوی قابل طرح است؛ راهبرد اول همان بحث معروف «طور وراء طور عقل» است و راهبرد دوم کمتر در آثار دیگر عارفان به این حد از بسط و تفصیل و انضباطِ استدلالی یافت می‌شود.

۲-۳. محدودیت شناختی عقل (طور ورای طور عقل)

بسیاری از عارفان اسلامی در آثارشان تاکید می‌کردند که همان طور که ما دو منبع شناخت به نام حس و عقل داریم، منبع دیگری هم ورای این دو داریم که غزالی از آن با عنوان «طور وراء طور عقل» یاد می‌کند؛ بسیاری از حقایق در طوری وراء طور عقل قرار دارند یعنی در «مقامی» قرار دارند که عقل را یارای ادراک آنها نیست. (غزالی ۱۴۱۶: ۲۸۶–۲۸۵؛ عین القضات ۴، ۲۰، ۲۷، ۲۸، ۲۹ و...). این محدودیت شناختی به دو صورت فهم می‌شود: ۱. ادراک عقلی و ورای عقلی دو نوع ادراکی کاملاً متفاوت هستند و اولی نسبت به دومی ناقص محسوب می‌شود به نوعی که هیچ نوع درکی از محتوای ادراکی دومی ندارد و چه بسا عقل مطلبی را محال بداند در صورتی که در طور ورای عقل محال نباشد (برای نمونه، عین القضات: ۸۸–۸۹). ۲. محدودیت عقل به معنای عدم درک استقلالی است نه عدم درک مطلق، عقل قابلیت فهم آنچه را که قوه قدسی در طورِ ماورا ادراک می‌کند دارد. آنچه در ماورای عقل درک می‌شود محال عقلی نیست.[۵]

به نظر می‌رسد ابن‌عربی قایل به قول دوم است و تأثیر این موضع را در قونوی هم می‌توان ردیابی کرد. او در فتوحات مکیه تصریح می‌کند که عقل نظری به لحاظ فاعلی و نه قابلی محدودیت شناختی دارد. یعنی عقل بدون دریافت شهودی مستقلاً قابلیت درک بسیاری از حقایق و معارف را ندارد، اما اگر چیزی توسط شهود درک شود عقل می‌تواند آن را دریافت کند و بفهمد (ابن‌عربی، ج۱: ۲۲۲ و۱۸۷؛ همو، ج۴: ۱۶۲). در مورد حد و محدوده شناخت عقلانی با ذکر مثال خداوند و نحوه علم ما به او می‌گوید، عقل می‌تواند صرفاً اصل وجود خدا را ثابت کند اما فراتر از آن را نه؛ عقل صرفا می‌تواند نشان دهد که مثلاً این عالم نیاز به موجد دارد، اما چگونگی وجود و صفات و احوالات او از دسترس عقل خارج است (همان، ج۲: ۸۸).[۶] بر این اساس، چه بسا عقل درباره بسیاری از امور حکم به محال بودن می‌کند اما سپس از طریق اولیاء الاهی متوجه می‌شود که این محال شمردن صحیح نبوده است. عقل در این امور استقلالی از خود ندارد و باید تابع کشف و وحی و اخبار الاهی و اولیای او باشد. (همان، ج۴:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

۲۱۸). در واقع، از این عبارات می‌توان وجه جمعی میان دو دیدگاه یاد شده پیدا کرد که محال دانستن برای عقل در نظر اول و پیش از منور شدن به دریافت‌های شهودی است و پس از آن مطلب برای عقل واضح می‌شود.

قونوی نیز این بحث را در چارچوب گونه‌شناسی معلومات بشری پی می‌گیرد. به اعتقاد او متعلقات علم بشری، را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

۱. متعلقاتی که انسان با قوای ادراکی متعارف خود به نحو استقلالی می‌تواند آنها را درک کند، و در دو دسته محسوسات و معقولات قرار می‌گیرند. (منظور از معقولات برای مثال علم به وجود حق، ارواح و معانی بسیط است) (قونوی ۱۴۱۶: ۱۶-۱۷)؛

۲. متعلقاتی که انسان با ابزار ادراکی خود به نحو استقلالی نمی‌تواند آنها را درک کند. مثل ذات حق و حقایق اسما و صفات حق و درستی انتساب حق تعالی به این صفات و نیز معرفت به حقیقت فعل الاهی و نحوه تعلق قدرت الاهی به معلومات و افاضه وجود به آنها. (همان: ۱۷). قونوی در ادامه استدلال‌هایی برای تبیین چرایی ناتوانی عقل در درک استقلالی برخی از امور می‌پردازد.

۳-۳. استدلال قونوی بر عدم دستیابی عقل به برخی از معلومات

به نظر می‌رسد در آثار قونوی دو رویکرد را می توان در این باره دید. رویکرد اول این است که به طور موردی درباره برخی از موجودات-و به طور مشخص خداوند-استدلال می‌کند و رویکرد دوم این است که یک استدلال کلی ارائه می‌دهد.

۱-۳-۳. رویکرد اول: ناتوانی عقل در شناخت خداوند

از نظر قونوی معرفت به «ذات حق» و صفات او از جمله مواردی است که عقل از رسیدن به آن ناتوان است. خلاصه استدلال او چنین است:

۱. ذات حق و صفات او مطلق و کلی هستند.

۲. عقل نظری انسان فقط می‌تواند امور متعین و مقید را درک کند.

۳. در نتیجه نمی‌تواند ذات حق و صفات او را از حیث اطلاق درک کند، بلکه درک متعین و مقیدی از آنها خواهد داشت (قونوی ۱۴۱۶: ۱۸).

استدلال دیگری هم دارد که از راه عدم وجود مناسبت میان خلق و حق است که در فتوحات هم تقریری از آن دیده می‌شود (ابن‌عربی،ج۱: ۹۲). خلاصه استدلال قونوی این است:

کسی غیر از خود حق نمی‌تواند به حقیقت حق علم پیدا کند، زیرا

۱. شرط ادراک وجود مناسبت میان مدرک و مدرک است.

۲. اما میان حق و خلق این مناسبت وجود ندارد.

۳. پس خلق نمی توانند حقیقت حق را درک کنند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

دلیل عدم مناسبت این است که چون مناسبت یعنی مشابهت، و مشابهت حق با خلق از برخی جهات–در عین مغایرت از برخی جهات دیگر–با بساطت حق و در نتیجه وجوب او سازگار نیست. چنان‌که فرمود: «لیس کمثله شیء» (قونوی ۱۳۸۱: ۳۵).

۲–۳–۳. رویکرد دوم: ناتوانی عقل در شناخت حقیقت اشیاء

در این رویکرد بر محدودیت عقل در شناخت حقیقت اشیاء به طور کلی تمرکز می‌شود. این رویکرد دست کم دو تقریر کلی دارد: فلسفی و عرفانی.

۱–۲–۳–۳. تقریر فلسفی

این تقریر متکی به سخنان ابن سینا در تعلیقات است (مشابه این عبارات در تعلیقات فارابی نیز وجود دارد):

> *الوقوف علی حقائق الأشیاء لیس فی قدرة البشر. نحن لا نعرف من الأشیاء [إلا الخواص] و اللوازم و الأعراض، و لا نعرف الفصول المقوّمة لکل واحد منها...، بل (نعرف) أنّها أشیاء لها خواص و أعراض. فإنّا لا نعرف حقیقة الأول و لا العقل و لا النفس و لا الفلک و النار ...؛ أنّا لا نعرف حقیقة الجوهر، بل إنّما نعرف شیئا له هذه الخاصّة، و هو أنّه الموجود فی موضوع؛ و هذا لیس حقیقته...*(فارابی ۱۴۱۳: ۳۷۵–۳۷۶؛ ابن‌سینا ۱۴۰۴: ۳۴)

در واقع، فارابی و ابن‌سینا در عبارات بالا می‌پذیرند که معرفت عقلی معرفت بالکنه نیست، بلکه معرفت به خواص و لوازم اشیاء است. در واقع، ما با شناخت خاصیتی از خواص شیء با ترکیب قیاس‌های مختلف به خواص و اوصاف دیگر شیء دست پیدا می‌کنیم. بر این اساس قونوی نتیجه می‌گیرد معرفت به اصل وجود نفس، علم و وجود یک چیز است و معرفت کامل به حقیقت آنها چیزی دیگر و دستیابی به معرفت دوم دشوار است. نشانه این دشواری اختلافات زیاد درباره تعریف حقیقی این امور است. (قونوی ۱۴۱۶ب: ۱۶۷–۱۶۸)

۱–۲–۳–۳. تقریر عرفانی

بر اساس آنچه در تقریر اول آمده است صرفا محدودیت عقل نشان داده می شود، اما بر اساس تقریر دوم که تقریری عرفانی است هم محدودیت عقل نشان داده می‌شود و هم ادعا می‌شود از راه شهود می‌توان به حقیقت اشیاء رسید.

۱. مناسبت میان مدرک و مدرک شرط هر گونه ادراکی است.

۲. حقیقت هر شیء، وجود بسیط و مجرد آن در علم الاهی است.

۳. وجود اشیاء در عالم کون متعین و مقید است.

۴. ما انسان‌ها تا وقتی در عالم کون هستیم صرفاً توان درک وجود متعین اشیاء را داریم (معرفت بالاجمال)،

۵. اما معرفت بالکنه به حقیقت اشیاء به دلیل نبود مناسبت میان ما به عنوان مدرِک و آن حقایق به عنوان مدرَک در عالم کون اتفاق نمی‌افتد.

۶. درک این حقایق صرفا از طریق وجه خاص و با رها شدن از تعلقات کونی و رسیدن به مقام قرب نوافل و سپس فرایض، رخ می‌دهد. (قونوی ۱۴۱۶: ۳۷–۴۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

۴-۳. معذوریت یا معسوریت عقل در رسیدن به معرفت صحیح

قونوی بعد از تلاش در جهت نشان دادن ناتوانی عقل در درک استقلالی بسیاری از امور، می‌کوشد نشان دهد عقل حتی در محدوده اموری که در آنها استقلال ادراکی دارد نیز چندان کامیاب نیست. به باور او استدلال بر مطالب عقلی و اثبات آنها به گونه‌ای خالی از تردیدهای نظری محال است:

«أنّ إقامة الأدلة النظریة علی المطالب و إثباتها بالحجج العقلیة علی وجه سالم من الشکوک الفکریة و الاعتراضات الجدلیة متعذّر.» (قونوی ۱۴۱۶: ۲۶)

و کلمه «تعذر» قاعدتا به معنای محال بودن است و با «تعسر» به معنای دشواری تفاوت دارد[۷] و حکم قونوی در اینجا مطلق است، اما او در ادامه همین بحث اندکی از قاطعیت اولیه خود می‌کاهد:

فقد بان أنّ العلم الیقینی الذی لا ریب فیه یعسر اقتناصه بالقانون الفکری و البرهان النظری. هذا مع أنّ الأمور المثبتة بالبراهین علی تقدیر صحتها فی نفس الأمر و سلامتها فی زعم المتمسّک بها بالنسبة إلی الأمور المحتملة و المتوقّف فیها لعدم انتظام البرهان علی صحتها و فسادها، یسیرة جدا. و إذا کان الأمر کذلک، فالظفر بمعرفة الأشیاء من طریق البرهان وحده إما متعذر مطلقا أو فی أکثر الأمور (قونوی ۱۴۱۶: ۳۱-۳۲ و قونوی ۱۳۸۱: ۲۶).

لذا چنین بر می‌آید که از بحث قونوی می‌توان دو روایت ارائه کرد: ۱.روایت سخت یا تعذری و ۲.روایت نرم یا تعسری. و به نظر می‌رسد برای تعیین اینکه کدام روایت به سخنان او نزدیک‌تر است باید هم به استدراک او از «تعذر» به «تعسر» و از «مطلق» به «اکثر امور» توجه کرد و هم به این نکته که مصداق استدراک از نظر قونوی چه بسا صرفا همان علوم ریاضی باشد (قونوی ۱۴۱۶: ۱۹-۲۰)، لذا در حوزه علوم عقلی مورد بحث ما این استدراک چندان تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

۱-۴-۳. دلیل قونوی بر معذوریت یا معسوریت معرفتی عقل

فناری در تقریر دیدگاه قونوی آن را در قالب نُه دلیل تقریر کرده است (فناری: ۳۲-۳۹).[۸] به نظر می‌رسد برخلاف تقریر فناری جوهر استدلال قونوی یک استدلال و بقیه آنچه به عنوان دلایل ارائه می‌شود وجه کمکی و تبیینی برای مقدمه اصلی استدلال دارد.

از نظر ما دلیل قونوی را می توان در یک عبارت خلاصه کرد: وجود اختلافات غیرقابل حل میان اهل نظر نشان از غیر قابل اعتماد بودن معرفت عقلی است. سه مقدمه استدلال او از این قرار است:

۱.میان اهل نظر اختلاف وجود دارد؛

۲.این اختلافات قابل حل نیست؛

پس: ۳.به عقل و معرفت عقلی نمی‌توان اعتماد کرد.

از نظر قونوی، جز مسائل ریاضی و هندسی که به تعبیر او در آن از «براهین حسی» استفاده می‌شود[۹] در هیچ علمی توافقی وجود ندارد. (قونوی ۱۴۱۶: ۱۹). تأکید قونوی بر این نکته تا به جایی است که نوعی نسبیت‌گرایی را تداعی می‌کند:

فاختلف للموجبات المذکورة أهل العقل النظری فی موجبات عقولهم و مقتضیات أفکارهم و فی نتائجها، و اضطربت آراؤهم. فما هو صواب عند شخص هو عند غیره خطأ، و ما هو دلیل عند البعض هو عند الآخرین شبهة. فلم یتفقوا فی الحکم علی شیء بأمر واحد. فالحق بالنسبة إلی کل ناظر هو ما استصوبه و رجحه و اطمأن به (همان: ۲۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

توجه به این وجه از معرفت بشری دست‌کم از زمان شکاکان پیرهونی وجود داشته و یکی از دلایل آنها بر شکاکیت بوده است (کاپلستون، ج۱، ۵۰۹–۵۱۰). فارابی نیز در کتاب الجمع بین رأیِ الحکیمین–به شرط صحت انتساب این کتاب به او–به مسئله «اختلاف» میان اهل نظر توجه کرده است. او پذیرش اختلاف میان دو فیلسوف بزرگ یعنی افلاطون و ارسطو نرا شانه نقص فلسفه و راه عقلی تلقی می‌کند، لذا می‌کوشد وجه جمعی بین دیدگاه‌های دو طرف بیابد. (فارابی ۱۴۰۵: ۸۰)

۱–۱–۴–۳. غیرقابل حل بودن اختلاف

به نظر می‌رسد قونوی برای نشان دادن غیرقابل حل بودن اختلافات دو راه را در پیش می‌گیرد. یک. می‌کوشد نشان دهد این اختلافات دلایل و عللی دارد که به خاطر پابرجابودن آنها هیچ‌گاه نباید انتظار رفع‌شان را داشت. دو. قوانین منطقی رافع اختلافات نیست.

تبیین قونوی برای غیرقابل حل بودن وجود اختلافات را می‌توان به دو دسته کلی معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه تقسیم کرد. ما در این قسمت ابتدا به تبیین معرفت‌شناسانه و سپس به بحث او درباره ناکارامد بودن منطق در زمینه حل اختلاف می‌پردازیم. بحث درباره تبیین هستی‌شناسانه از وجود اختلاف را به بعد از این بحث موکول می‌کنیم.

الف. تبیین معرفت‌شناسانه از وجود اختلاف میان اهل نظر

امکان وقوع خطا در معرفت نکته کلیدی در این تبیین است. لذا همان‌طور که در بسیاری از موارد به رغم داشتن دلایل قاطع بر درستی یک مدعا و اطمینان اولیه به آن در بعد به نادرستی آن پی برده‌ایم، کاملاً ممکن است بسیاری از باورهای به ظاهر درست کنونی در آینده نادرست از کار در بیایند. همچنین، وجود دلایل علیه یک استدلال نشان‌دهندهٔ نادرستی قطعی آن نیست. افزون بر این، از نادرستی یک استدلال نیز نمی‌توان نادرستی مدعای آن را نتیجه گرفت. لذا به باور قونوی، همچنان‌که نمی‌توان بین دو یا چند دیدگاه متناقض جمع کرد، نمی‌توان ترجیحی میان ادله ای قائل شد که در دفاع از یک دیدگاه ارائه شده است. اگر کسی بخواهد با استناد به استدلال خاصی مدعایی را ترجیح بدهد، همه اشکالات پیش گفته درباره این استدلال نیز مطرح می‌شود و اگر بدون استدلال بخواهد دیدگاهی را ترجیح بدهد، مرتکب ترجیح بلامرجح شده است، پس رسیدن به یقین متعذر است (قونوی ۱۴۱۶: ۲۸). قونوی در جای دیگری از این وضعیت انسان به حیرت اولی تعبیر می‌کند که هم ناظر به وجه علمی و هم وجه عملی (مثلا در تصمیمات شغلی) است (قونوی ۱۳۸۱: ۳۱۳). تصویر بالا به وضوح گونه‌ای از نسبی‌گرایی است. ظاهرا در چنین وضعیتی یا انسان باید دیدگاهی را انتخاب کند (نسبی‌گرایی) یا حکم را معلق کند (ندانم‌گرایی یا به تعبیر قونوی «حیرت» که اضطراب‌زاست).

ب. ناکارامدی منطق در حل اختلاف

معمولا منطق‌دانان برای حل اختلاف به منطق متوسل می‌شوند. از نظر آنها یکی از دلایل احتیاج به منطق رفع اختلاف و کمک به تصمیم‌گیری در ترجیح اقوال است(برای نمونه، فارابی ۱۹۹۶: ۳۰–۳۱ بغدادی: ۵–۶) اما از نظر قونوی منطق در اینجا راهگشا نیست،[۱۰] چرا که خود منطق‌دانان نیز بر سر قواعد منطقی با هم اختلاف دارند. او چند ضعف برای منطق می‌شمرد: اختلاف بر سر منتج بودن برخی از ضروب اَشکال (ابن سینا: ج۱، قیاس، ۱۰۸ و نیز ابن‌مقفع: ص ۷۰ و ۲۷)،[۱۱] اختلاف بر سر لوازم قضایا. (برای نمونه، ابن‌سینا ۱۴۰۴ب، ج۲: ۶۰–۷۱؛ طوسی ۱۳۷۳: ۲۵۵–۲۵۶)، اختلاف بر سر نیاز به منطق. برای فقرهٔ اخیر دو استدلال می‌آورد؛ الف. عدم نیاز بخش نظری منطق به دلیل ارجاع نظری به بدیهی و ب. کفایت فطرت سلیم از منطق (قونوی ۱۴۱۶: ۲۹).[۱۲] قونوی پاسخ‌های داده شده به این دو اشکال را نظیر اینکه علم به هر دو بخش منطق موجب کاهش خطا می‌شود و اینکه وقوع خطاهای زیاد نشان‌دهندهٔ عدم کفایت فطرت است، احتمالی و نه قطعی می‌داند. (قونوی ۱۴۱۶: ۳۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

ج. تبیین‌های هستی‌شناسانه از اختلاف

قونوی در تبیین علت اختلاف میان اهل نظر به صرف استناد به وضعیت معرفت‌شناختی اکتفا نمی‌کند بلکه تبیین های دیگری ارائه می کند. دو تا از این تبیین‌ها عرفانیِ محض هستند (بر اساس هستی‌شناسیِ عرفان نظری) و دو تبیین دیگر را می‌توان بر حسب متافیزیک فلسفی دانست، در یکی از آنها قونوی از عبارات ابن‌سینا مدد می‌گیرد.

تبیین اول:

قونوی نشان می‌دهد که ساختار هستی‌شناختی عالم به گونه‌ای است که چاره‌ای از این اختلافات نیست و این اختلافات برآمده از واقعیت عالم است و در این مرتبه وجودی حذف شدنی نیست. به بیان او:

فإنّ الأحکام النظریة تختلف بحسب تفاوت مدارک أربابها، و المدارک تابعة لتوجهات المدرکین، و التوجهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد و العوائد و الأمزجة و المناسبات، و جمیعها تابع فی نفس الأمر لاختلاف آثار التجلّیات الأسمائیة المتعیّنة و المتعدّدة فی مراتب القوابل و بحسب استعداداتها. و هی المثیرة للمقاصد و المحکمة للعوائد و العقائد التی تتلبس بها و تتعشق نفوس أهل الفکر و الاعتقاد (همان: ۲۱)[۱۳]

اختلاف احکام نظری و عقلی ریشه در ادراک متفاوت ادرک‌کنندگان و آن به نوبهٔ خود ریشه در توجهات و مقاصد مختلف آنها بر حسب عقاید و مزاج های مختلف و نهایتا ریشه در اختلاف تجلیات به حسب اختلاف قوابل دارد. بر این اساس، احکام نظری و عقلی انسان‌ها نیز به عنوان تجلیات اسمایی متناسب با استعداد و ظرفیت انسان‌ها متفاوت خواهد بود.

اگر اشکال شود این تبیین و این بخش از عبارات قونوی که گفته است: «لاختلاف آثار التجلّیات الأسمائیة المتعیّنة و المتعدّدة فی مراتب القوابل و بحسب استعداداتها» موهم این است که قوابل و استعدادها شأن مستقلی دارند، در حالی‌که به بیان ابن‌عربی، قوابل شأن مستقل ندارند (ابن‌عربی ۱۳۷۰: ۴۹)، لذا قونوی در جای دیگری به طور کلی حکم را به اسماء برمی‌گرداند.

...أنّ الخلق کلّهم مظاهر الأسماء و الصفات، و لکلّ اسم و صفة تجلّیات، و علوم أحکام و آثار تظهر فی کلّ من هو فی دائرته و تحت حکمه و تصریفه کما بیّنا أنّ کلّ صنف من الموجودات إنّما یستند إلی الحقّ، و یأخذ منه من حیثیّة اسم خاصّ هو سلطانه. و لمّا کانت الأسماء متقابلة و مختلفة، و کانت أحکامها و أذواقها و آثارها و أحوالها أیضا کذلک ظهر للّبیب- و إن لم یکمل کشفه بعد- أنّ سبب الاختلاف هنا هو سببالاختلاف فی الأصل، فهی فی التعیّن تابعة للخلق، و الخلق فی الحکم و الحال تابعون لها (قونوی۱۳۸۱: ۳۱۶).

بر این اساس، همه مخلوقات مظاهر اسماء و صفات الاهی‌اند و هر اسم و صفتی احوال و آثار و احکام مخصوص به خود را دارد و چون اسما با یکدیگر اختلاف دارند احکام و آثارشان نیز مختلف است.

تبیین دوم:

این تبیین هم مثل تبیین قبلی بر تحلیل هستی‌شناختی از اشیاء و نحوه ادراک آنها متکی است.

۱. هر حقیقتی از حقایق مجرد بسیط-چه از حقایق کونی و چه حقی-دارای لوازم و صفات و ویژگی‌هایی است که به دو دسته تقسیم می‌شوند: قریب و بعید.

۲. در ادراک هر حقیقتی مناسبت و نیز مغایرت میان مدرک و مدرک شرط است، چون اگر مغایرتی وجود نداشته باشد طلب معرفتی وجود ندارد و اگر مشابهتی وجود نداشته باشد ادراکی وجود نخواهد داشت، انسان از حیث اینکه یک موجود دارای

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

تشخص است از همه اشیاء عالم متمایز است و از آن جهت که نسخه‌ای از مجموع حقایق کونیه و اسمائیه است با همه اشیاء مناسبت دارد.

۳. و چون انسان برخی از صفات و لوازم حقیقتی را شناخت، طلبِ شناخت اصل آن حقیقت در او بیدار می‌شود، لذا می‌کوشد از طریق این صفات و با ترتیب دادن قیاسات و مقدمات به شناخت اصل یا دیگر صفات و لوازم شیء دست پیدا کند. (تعدّی علمی)

۴. اما شناخت اصل همواره حاصل نمی‌شود و گاه به دلیل ضعف قوه ادراکی یا موانع دیگر، نهایت چیزی که از آن حقیقت درک می‌شود صرفا صفت دیگری از آن ـو چه بسا از صفات بعید آنـ است. اما ممکن است آن شخص به دلیل عدم آگاهی شناخت وجهی خود را بالکنه تلقی کند. منشأ اختلاف میان اشخاص مختلف در شناخت حقیقت اشیاء همین نکته است. (قونوی: ۳۳-۳۵)

قونوی با نقل قولی از ابن‌سینا او را هم‌نظر با خود می‌داند، (ابن سینا ۱۴۰۴: ۳۴)[۱۴]

تبیین سوم:

۱. عقل نظری انسان قوه‌ای جزیی و شخصی است، به این معنا که بخشی از قوای نفس است.

۲. برای ادراک مناسبت میان مدرِک و مدرَک شرط است.[۱۵]

۳. مدرَک یک قوه جزیی لزوماً باید یک امر جزیی باشد.

۴. لذا با عقل نظری فقط می‌توان وجهی از شیء را شناخت.

۵. و این خود موجب دیگری برای اختلاف بین ادراک‌کنندگان مختلف است (قونوی: ۳۵-۳۶).[۱۶]

تبیین چهارم:

تبیین چهارم همان تبیینی است که با عنوان تقریر عرفانی در بخش ۱-۲-۳-۳ بیان شد. (قونوی: ۳۷-۴۱)

۵-۳. تکمله‌ای بر استدلال

پیش از آنکه وارد بررسی و ارزیابی استدلال قونوی در دفاع از شهود بشویم باید به نکته‌ای تکمیلی در استدلال او توجه کنیم. دیدیم که استدلال او مبتنی بر وجود اختلافات حل ناشدنی میان اهل نظر بود شاید یکی از اولین واکنش‌ها این خواهد بود که در میان عارفان و اهل شهود نیز اختلاف وجود دارد لذا اشکال قونوی بر اهل شهود نیز وارد است (یوسف ثانی ۱۳۸۹: ۱۳۲-۱۳۳). قونوی متوجه این اشکال است و برای آن پاسخی فراهم کرده است. از نظر او، این اشکال بر صاحبان «اذواق مقیده» نیز وارد است (قونوی ۱۳۸۱: ۳۱۷).[۱۷] تصور اختلاف فقط بین اکابر اولیا راه ندارد (همان: ۴۵-۴۷) قونوی در مفتاح الغیب به این نکته اشاره می‌کند که وقتی طهارت قلب کامل نباشد شهود کامل برای آن رخ نمی‌دهد و از این جهت بین صاحبان اذواق مقیده و افکار مقیده فرقی نیست (قونوی ۱۳۷۴: ۸۷). از این رو، از نظر او، در میان انواع مختلف شهود تنها شهود قربی کاشف از حقیقت است. منظور از شهود قربی شهودی است که در مقام فنا فراچنگ انسان می‌آید و این اصطلاح از حدیث قرب نوافل برگرفته شده است.[۱۸] در این نوع شهود است که انسان می‌تواند به حقیقت اشیاء در تعین علمی خداوند بار یابد. از نظر عارفان، قرب نوافل یعنی عبد به درجه‌ای برسد که خداوند گوش و چشم و دست بنده‌اش بشود، و قرب فرایض یعنی عبد به مرتبه‌ای برسد که گوش و چشم و دست خدا بشود.[۱۹]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

۴. بررسی و ارزیابی استدلال قونوی

استدلال قونوی برای نشان دادن اعتبار شهود عرفانی این بود که ۱. دو راه برای کسب معرفت وجود دارد: عقل و شهود و ۲. راه عقل محدود یا معذور یا معسور است، لذا ۳. راه شهود تنها راه برای کسب معرفت است. ما در اینجا ابتدا به مقدمه دوم می‌پردازیم و استدلال‌های قونوی برای اثبات محدودیت، معذوریت و معسوریت عقل را به طور اختصار بررسی و سپس کلیّت استدلال را ارزیابی می‌کنیم.

۴-۱. بررسی رویکرد طور ماوراء طور عقل (محدودیت عقل)

در این زمینه قونوی دو دسته استدلال داشت. الف.استدلال درباره محدودیت علم به خداوند و ب.استدلال درباره محدودیت علم نسبت به حقیقت همه اشیاء.

اول: پیش از بررسی این دو استدلال طرح این پرسش خالی از فایده نیست که آیا اساساً عقل به عنوان یک منبع شناختی می تواند درباره محدودیت شناختی خود اظهار نظر کند یا نه؟ مجال این بحث دراز دامن در اینجا نیست. ضمن اینکه پاسخ به این پرسش تاحدی به تصوری که از محدودیت شناختی داریم نیز وابسته است. یک معنای محدودیت شناختی که به بحث کنونی ما در حوزه عرفان مربوط است می‌تواند این باشد که منابع مختلف معرفت دارای ویژگی های مختلفی هستند. مثلا حواس یک نوع شناخت به ما می دهند که با شناخت عقلی متفاوت است. ویژگی اصلی معرفت عقلی استنتاجی بودن آن و مفهومی بودن آن است: از وجود دود پی به وجود آتش می برد، این نوع معرفت قطعا از دیدن مستقیم آتش متفاوت است. مواجهه مستقیم با حقایق فرامادی و فراحسی از طریق یک منبع شناختی موسوم به شهود به لحاظ تصوری متفاوت است با استدلال عقلی بر وجود این حقایق و اگر منظور عارفان از محدودیت معرفتی عقل چنین چیزی باشد ظاهرا مطلبی روشن است و نیاز به این همه استدلال و بحث ندارد. عمده مطلب در اثبات وجود چنین منبع شناختی است.

دوم: منظور قونوی از اینکه عقل در شناخت حقیقت حق تعالی باطلاقه محدودیت دارد اگر بیان مجدد ویژگی شناختی عقل- یعنی شناخت مفهومی و استنتاجی-باشد تکرار یک حقیقت واضح است، ضمن اینکه این نوع شناخت عقلی مختص به حق تعالی نیست. اما اگر منظور این باشد که عقل نمی تواند نفیا یا اثباتا در این باره اظهار نظری بکند خود این استدلال به ضد خودش بدل می‌شود، چون بدون تصور حقیقت اطلاقی نمی‌توان درباره آن سلبا یا ایجابا حکم کرد.

سوم: این ادعا که عقل نمی تواند حقیقت حق را باطلاقه درک کند می تواند درباره معرفت شهودی نیز به کار برده شود، چرا که اگر وجود مناسبت بین مدرِک و مدرَک در ادراک شرط باشد بیش از هر چیزی در مورد علم شهودی کاربرد دارد، به این بیان که در ادراک حضوری مناسبت وجودی شرط است و میان موجود محدود [=انسان] و نامحدود [=حق]چنین مناسبتی برقرار نیست، لذا ادراک حضوری و شهودی خداوند و صفات مطلق او باطلاقه ممکن نیست.[۲۰] لذا تاکیدات زیاد عارفان را مبنی بر اینکه حق سبحانه و تعالی حقیقتی است که اسم و رسم و حکم ندارد (برای نمونه، قونوی ۱۳۷۴: ۲۲) و مقام غیبِ هویت، مطلق از هر قیدی است حتی قیدِ اطلاق و هر آن چیزی را که عقل بتواند تصور و تعقل کند نمی‌توان به او نسبت داد (قونوی ۱۳۸۱: ۱۱۶)، بیش از هر چیز می تواند ناظر به علم شهودی باشد.[۲۱]

چهارم: اما درباره استدلال‌هایی که بر اساس آنها قونوی نتیجه می‌گیرد که عقل در شناخت حقیقت اشیاء به طور کلی محدودیت دارد، اگر منظور بیان ویژگی شناختی عقل باشد که تکرار یک حقیقت واضح است و اگر منظور معسوریت شناختی باشد چیزی نیست که اهل نظر با آن مخالف باشند. اما اگر منظور این باشد که حقیقت اشیاء صورت معلومه آنها در علم باری تعالی است و تا اتحاد با آن مقام برقرار نشود علم واقعی فراچنگ نخواهد آمد، ادعایی است که نیاز به اثبات دارد و با اثبات محدودیت یا معسوریت یا حتی معذوریت شناختی عقل چنان چیزی اثبات نخواهد شد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

پنجم: قونوی در استدلال بر محدویت شناختی عقل نسبت به حقیقت اشیاء به ابن سینا و سخنش در تعلیقات استناد می کند. خواجه طوسی فهم قونوی از عبارات شیخ را مورد نقد قرار می دهد و آن را خلاف مبانی شیخ می داند (قونوی ۱۴۱۶: ۱۰۱–۱۰۲). اما قونوی بر فهم خود پافشاری و سعی می کند دلایلی بر نظر خودش فراهم کند ((قونوی ۱۴۱۶ ب: ۱۴۹–۱۵۰). اینکه سخن ابن سینا در این باره که ما در شناخت اشیاء بیشتر به لوازم و خواص آنها پی می بریم تا حقیقت آنها، حتی اگر درست باشد، نمی تواند اثبات کند که ابن سینا معتقد به نظریه علم قونوی است. ضمن اینکه سخن ابن سینا چنان که خواجه طوسی تاکید می کند باید در چارچوب مبانی فلسفی او فهم شود. این بحث خود می تواند موضوع نوشتار جداگانه ای باشد و از مجال کنونی خارج است.

ششم: خلاصه آنکه بر اساس رویکرد محدودیت معرفتی عقل، علم شهودی مکمل قوای شناختی انسان است و نه نافی دیگر قوا، گرچه از آنها مهم‌تر و اساسی‌تر است. در تأیید این نظر می‌توان از تقسیم بندی سه گانه معارف توسط عارفان استفاده کرد: علم الیقین (برهان)، عین الیقین و حق الیقین (قونوی ۱۴۱۶: ۴۷، ۷۵، ۸۲؛ ابن‌عربی، ج۲: ۵۰۳). بر اساس این تقسیم بندی مراتب معرفت نافی هم نیستند بلکه مکمل هم هستند؛ و در نتیجه برهان با شهود ناسازگار نیست. چنان‌که قونوی تصریح کرده است: کذلک یجب علی الفائز بمقام عین الیقین بعد تعدّی درجۀ علم الیقین أن یروم الانتهاء إلی حق الیقین الذی من جملۀ أحکامه طلب الجمع بین ما ینتجه البرهان و بین ما یثمره العیان. (قونوی ۱۴۱۶: ۴۵).

۲–۴. بررسی دلایل قونوی در تعذر یا تعسر شناخت عقلی

اول: طرح این پرسش مهم است که ایا اساسا قونوی در صدد بیان امکان ناپذیری شناختی معرفت عقلی است یا نه؟ چنان‌که برخی بر این تأکید دارند که قونوی بیشتر درصدد بیان محدودیت شناختی عقل است و نه تعذر شناختی آن (حسن زاده آملی: ۱۱۱–۱۰۴؛ یزدان پناه: ۱۳۹–۱۴۷). در پاسخ باید گفت که همان‌طورکه دیدیم صورت‌بندی و بیان استدلالی قونوی و به ویژه استفاده اش از واژه‌های تعذر و تعسر به گونه‌ای بوده است این نوع تلقی از سخنانش را محتمَل می کند.

دوم: اما استدلال قونوی در اثبات معذوریتِ شناختیِ عقل در همان اولین گام مغالطی خواهد بود و به تناقض خواهد انجامید، چرا که نمی‌توان با استناد به خود عقل همه انواع شناخت عقلی را نفی کرد. چرا که پذیرش چنین استدلالی پیشاپیش منوط به پذیرش اعتبار معرفت عقلی است.

سوم: بر اساس آنچه در بالا گفتیم شاید معقول‌تر باشد که روایت تعسری از دیدگاه‌های او را بپذیریم که بیشتر نشان می‌دهد معرفت عقلی کالای کمیابی است. با توجه به اینکه قونوی در مواردی به صراحت توان عقل در اثبات وجود خداوند و بسیاری از حقایق را می‌پذیرد یا حتی معرفت را در سه دسته علم الیقین (برهان)، عین الیقین و حق الیقین تقسیم می‌کند ارائه روایت تعسری از دیدگاه او ناممکن نیست، ضمن اینکه قابل دفاع‌تر است. اما مشکل در نوع بیان اوست که چنان‌که نشان داده شد به نسبی‌گرایی و ندانم‌گرایی میل دارد.

۳–۴. بررسی کلیت استدلال قونوی درباره اعتبار معرفت شناختی شهود عرفانی

اول: با فرض پذیرش همه مقدمه‌های استدلال و پیش از بحث درباره جزییات آن، باید گفت این استدلال صائب نیست و به هدف مطلوبش نخواهد رسید. مشکل اصلی استدلال این است که به فرض ناکام بودن عقل در شناخت حقیقت[چه به معنای محدودیت، چه معسوریت و چه معذوریت شناختی]، چرا باید کامیاب بودن معرفت شهودی را پذیرفت؟ نااعتباریِ یک منبع معرفتی [=عقل] چگونه می‌تواند اثبات کننده اعتبار منبع معرفتی دیگر [=شهود] باشد؟

دوم: چگونه می توان از یک سو نااعتباری عقل به عنوان یک منبع معرفتی را پذیرفت و سپس با اتکا به همان منبع [=استدلال عقلی] اعتبار منبع دیگر [=شهود] را اثبات کرد؟

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

سوم: در مقدمه اول استدلال گفته می‌شود دو راه برای رسیدن به معرفت صحیح وجود دارد. حداقل دو سوال درباره این مقدمه مطرح است ۱. آیا این مقدمه درصدد بیان حصر منطقی است؟ ۲.آیا این مقدمه درصدد بیان یک امر محقق و اثبات شده است یا به صورت فرضی و ادعایی است (یعنی علی الادعا دو راه برای کسب معرفت صحیح وجود دارد)؟ در مورد پرسش اول باید گفت اگر مقدمه مدعی حصر منطقی باشد دلیل این حصر چیست؟ مگر همه راه‌های کسب معرفتِ صحیح استقصا شده است؟ آیا حس یکی از راه‌های کسب معرفت صحیح نیست؟ آیا علم حضوری باطنی (درون نگری) یکی از راه های کسب معرفت صحیح نیست؟ شاید در مورد حس این پاسخ داده شود که بدون پذیرش قضیه امتناع اجتماع نقیضین نمی‌توان به حس اعتماد کرد، یعنی بدون اعتماد به عقل نمی‌توان به حس استناد کرد و در واقع، معرفت حسی به نوعی زیر مجموعه معرفت عقلی است. علم حضوری نیز با علم شهودی هم سنخ است. شاید در تحلیل هستی‌شناختی از علم حضوری چنین نکته ای درست باشد، اما باید توجه داشت که به لحاظ معرفت شناختی لزوما این دو مثل هم نیستند، یکی عمومی و شایع است و دیگری محدود و اختصاصی، و در تحقق نیازمند به اموری مثل تصفیه باطن و از این دست است. لذا باید توجه جداگانه به آن بشود.

چهارم: اما در مورد سوال دوم، اگر مقدمه اول به عنوان مقدمه اثبات شده و محقق در نظر گرفته شده باشد می‌توان اتهام مصادره به مطلوب بودن استدلال را مطرح کرد، چون ما به دنبال اثبات قابل اعتماد بودن شهود عرفانی به عنوان منبع معرفتی هستیم، نه آنکه آن را پیشاپیش مفروض بگیریم. اما اگر این گونه نباشد و فقط این دو را به عنوان دو راه فرضی و ادعایی رسیدن به معرفت صحیح در نظر بگیریم آنگاه چگونه می‌توان از نقص یک راه ادعایی صحت راه دیگر را نتیجه گرفت؟

پنجم: قونوی در تقریر دیدگاه خود به شدت وابسته به متافیزیک زمانه خود و نیز هستی‌شناسی عرفانی ویژه خود است. این وابستگی بیشتر خودش را در تبیین از شهود به عنوان راهی که موصل به معرفت صحیح و حقیقت امور است نشان می‌دهد. و اگر هستی‌شناسی عرفانی را برآمده از شهود عرفانی بدانیم شائبه دور جدی می‌شود. به این معنا که در تبیین و توضیح شهود به ویژه گونه مورد نظر قونوی یعنی شهود قربی به هستی‌شناسی‌ای استناد می شود که ریشه در شهود است، در حالی‌که، از دیگر سو، اعتبار شهود به پذیرش این هستی‌شناسی وابسته است؛ مگر آنکه هستی‌شناسی عرفانی را تاحد زیادی متکی به عقل و استدلال عقلی بدانیم. در این صورت مشکل دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه قونوی می‌خواهد از راه نشان دادن نقص عقل برای شهود جایی باز کند و نمی‌تواند همزمان آن را مستند به عقل برهانی کند.

ششم: با توجه به آنچه گفته شد آیا باید استدلال قونوی را بالکل کنار گذاشت؟ ما در اینجا سعی می‌کنیم روایتی معقولانه‌تر از استدلال قونوی ارائه بدهیم، اما احتمالاً این روایت مطابقت کامل با نص سخنان قونوی ندارد، بلکه به نوعی ملهم از دیدگاه‌های اوست. این روایت معقول را با توجه به مباحث و استدلال‌های جدید در حوزه دفاع از تجربه دینی یا عرفانی ارائه می‌دهیم. در واقع، عمده اتکای این نوع استدلال ها نوعی روایت معقول از تجربه عرفانی است؛ مثل تشبیه معرفت عرفانی به معرفت حسی و از این دست که پیشتر در مقدمه به آنها اشاره شد، به ویژه آنکه برخی از فیلسوفان معاصر مثل پلنتینگا و آلستون معتقدند اساساً نمی توان بدون تن دادن به نوعی دور دلیل اثباتی بر قابل اعتماد بودن یک منبع معرفتی دیگر ـ مثلاً ادراک حسی ـ اقامه کرد و اگر در مورد ادراک حسی عقل نمی تواند دلیلی اقامه کند تمنای این کار در مورد تجربه دینی/عرفانی پذیرش نوعی استاندارد دوگانه است، *(Alston:107, 108, 234 & Plantinga: 47-48)*و دیویس: ۱۳۸ .(اما البته این به معنای پذیرش دلبخواهگی هر منبع ادعایی برای معرفت نیست، لذا این فیلسوفان به دنبال معقول‌سازی پذیرش منابع معرفت هستند. از این رو، به تعبیر استیس می‌توان حداقل این انتظار را داشت که تفاسیر مبتنی بر تجربه دینی/عرفانی از جهان به گونه ای باشد که برای انسان متعارف و معقول قابل پذیرش باشد. (استیس: ۵-۱۱). با این توضیحات ما مبنا را بر معقول‌سازی و عقلانیت قرار می‌دهیم و به دنبال ارائه یک روایت معقول از شهود عرفانی از منظر قونوی می‌رویم. آیا از سخنان قونوی می‌توان چنین روایتی را استنباط کرد؟

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

شاید بتوان استدلال قونوی را این گونه بازسازی کرد:

-حداقل دو راه ادعایی برای کسب معرفت وجود دارد: راه عقل و راه شهود.

-مخالفان می‌گویند: راه شهود چالش های زیادی پیش رو دارد و نمی‌توان به آن اعتماد کرد.

-قونوی می‌گوید: راهی که آنها به آن اعتماد دارند، یعنی راه عقل نیز مشکلات فراوانی دارد، پس چرا آن را می‌پذیرند و شهود را رد می‌کنند.

-ضمن اینکه، از نظر قونوی راه شهود مشکلات راه عقل را ندارد .

-پس اگر می‌توان به راه عقل با آن همه مشکلات اعتماد کرد به راه شهود هم می‌توان .

گرچه یکایک مقدمه های این استدلال نیازمند بحث است اما ما فقط درصدد بیان اصل ایده بودیم. چنان‌که ملاحظه می کنید ادعای این استدلال که سویه ای نیز جدلی دارد متواضعانه است و از این جهت، با لحن و ادعای حداکثری قونوی فاصله می‌گیرد.

البته قرائت دیگری هم می‌توان از دیدگاه قونوی ارائه داد و آن اینکه قونوی با حمله جدلی به عقل و برجسته کردن نقص شناختی آن درصدد نشان دادن معقولیت دعوت عملی خود از دیگران برای ورود به راه سلوک عرفانی است. از یک طرف چشم انداز رسیدن به یقین معرفتی و شناخت حقیقت اشیاء و از طرف دیگر تحقیر طریق عقلی، زمینه موجهی را برای دعوت از دیگران و اقبال دیگران به این دعوت فراهم می‌آورد.

۵. نتیجه‌گیری

در مکتوب بالا سعی شد ضمن تبیین مفصل دیدگاه قونوی در دفاع از شهود عرفانی از طریق نقد عقل نظری به مشکلات پیش روی چنین دیدگاهی بپردازیم. در بخش تبیین دیدگاه قونوی به سه روایت مختلفی که از دیدگاه کلی او در زمینه نسبت معرفت عقلی می‌توان داشت اشاره کردیم: محدودیت، معسوریت و معذوریت. سپس به استدلال اصلی او در زمینه نقد معرفت عقلی پرداختیم، به عقیده ما استدلال اصلی او بر «اختلاف معرفتی میان اهل نظر» ابتنا دارد و سخن فناری در بیان استدلال‌های مختلف در واقع چیزی جز تبیین‌های مختلف فلسفی و عرفانی از علل اختلاف معرفتی نیست. فارغ از این مباحث، از نظر نویسنده آنچه به اصل استدلال قونوی در حمله به معرفت عقلی و ودفاع از معرفت شهودی مربوط می‌شود دچار مشکلات اساسی است، که عمده‌ترین اشکال در نقد معرفت عقلی غیر از گرفتار شدن در دام نوعی نسبی‌گرایی، خودشکن بودن استدلال است. ضمن اینکه، با بقیه مواضع قونوی درباره معرفت عقلی و برهانی سازگار نیست. اما در زمینه دفاع از معرفت شهودی، بر فرض پذیرش دیدگاه قونوی درباره معرفت عقلی، نمی‌توان بر مبنای آن استدلالی ایجابی به سود معرفت شهودی اقامه کرد. در نهایت، نویسنده پیشنهاد می‌کند که شاید بتوان در چارچوب عقلانیت معرفت شناختی و نوعی تعدیل معرفتی، از منطق استدلالی قونوی در دفاع از معرفت شهودی پشتیبانی کرد.

یادداشت‌ها

۱- *Validity*

۲- بر سر تعداد منابع کلاسیک معرفت توافق همگانی وجود ندارد. مثلا رابرت آئودی چهار منبع را بر می‌شمرد و «گواهی» و حتی به نوعی حافظه را استثنا می‌کند (*Audi 2002: 72, 79-80, 90*).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

۳- بدیهی است با پیشرفت بحث پرسش های دیگری نیز قابل طرح است؛ مثلاً ایا همه شهودهای عرفانی معتبرند یا برخی از آنها؟ ملاک اعتبار چیست؟ و...

٤- سهروردی در این زمینه استثناست و خود مدعی شهود است (سهروردی ۱۳۸۸: ۱۰)، اما نیز بحث معرفت‌شناسانه چندانی در این زمینه ندارد.

٥- به تصریح ابن‌ترکه «فلا یلزم من قولهم: ان طور المکاشفات و الکمالات الحقیقیهٔ فوق العقل بالمعنی المتعارف ان یکون ذلک الطّور مما یمتنع ادراکه للعقل مطلقا حتی یمتنع التعبیر عنها، فیلزم ان تکون معدومات صرفهٔ.» (ابن‌ترکه: ۲۴۹) و جامی می‌گوید: «این طوری استورای طور عقل؛ یعنی، قوّه عقلیّه به ادراک آن وافی نیست، نه آن‌که منافی طور عقل است، زیرا که به مقدّمات عقلیّه نه اثبات آن می‌توان کرد، و نه نفی آن.» (جامی: ۲۳-۲۴).

٦- عین القضات در سخنانی مشابه می گوید: «فهذه غایهٔ العقل فی عروجه فإنه یثبت فی الواجب کل ما یراه ضروریا له من طریق الاستدلال علیه بالموجودات و صفاتها، کما تراه من استدلاله بالموجودات و حدوثها علی قدمه و قدرته و علمه و ارادته؛ و أما ما وراء ذلک فلیس ادراکه من شأن العقل». (عین القضات: ۲۰)

۷- برخی تعذر را به دشواری نیز ترجمه کرده‌اند (یثربی: ۱۰۹) در مقابل، دیگران آن را به معنای ظاهری آن، یعنی غیرممکن و محال ترجمه می‌کنند (خواجوی: ۱۸ و فتحیه: ۸۵).

۸- برخی از معاصرین این دلایل را در قالب ۷ دلیل (یوسف ثانی ۱۳۸۹) و ۴ دلیل (فتحیه ۱۳۹۱) تقریر کرده‌اند. درباره دیدگاه فناری در فارسی بنگرید به حسن‌زاده آملی ۱۰۴-۱۱۱؛ یزدان پناه: ۱۳۹-۱۴۷؛ نایبجی، ج۱، ۲۲۷-۲۵۹ و غفوریان ۱۳۹۵.

۹- قونوی برای علم ریاضی شأن معرفتی چندانی قایل نیست، چرا که در نهایت از طریق آن چیزی جز اندازه و مساحت فراچنگ مان نمی‌آید (قونوی ۱۴۱۶: ۱۹-۲۰).

۱۰- راهگشا بودن منطق مخالفانی نیز داشته است. این نکته به خوبی در مناظره معروف سیرافی و ابوبشر متی قابل مشاهده است. (ابوحیان توحیدی: ۷۰).

۱۱- مثلا فارابی صغری ممکنه در شکل اول را منتج و برخی عقیم می‌دانند و ابن‌سینا بسیاری از حالت‌های اقترانی شرطی را عقیم می‌داند ولی خونجی معتقد به منتج بودن آنهاست (محمرضا محمدعلیزاده: ۸۵-۸۶). همچنین در این زمینه بنگرید به (طوسی: ۲۱۸-۲۱۹؛ فخر رازی: ۳۲۳-۳۲۵؛ قطب رازی: ۴۱۲)

۱۲- شبیه چنین اشکالاتی را رکن الدین استرآبادی نزد خواجه طوسی طرح و بر وقوع اشتباه در منطق تاکید می‌کند. و طوسی در پاسخ می‌گوید: «والحق أنّ بعض الفکریات فی معرض الغلط و بعضها لیس فی معرض الغلط کالحسابیات و الهندسیات.» (طوسی ۱۳۷۰: ۲۵۱-۲۵۲).

۱۳- ریشه این سخنان در ابن‌عربی دیده می‌شود. برای مثال: (ابن‌عربی، ج۲: ۸۶ و ج۳: ۸۳ و ۲۵۱).

۱٤- و نیز ابن‌سینا ۱۴۰۴: ۳۵ و ۸۲؛ و نیز ملاصدرا، (ملاصدرا: ج۱، ۳۹۲-۳۹۳).

۱٥- بحث مناسبت از مباحث مهم در عرفان نظری است که از حوصله بحث ما خارج است؛ ملاصدرا نیز به آن توجه داشته است: (ملاصدرا ۱۹۸۱، ج۱ : ۶۹-۷۰ و ۳۸۷-۳۸۸؛ ج۳ ۳۶۰-۳۶۲).

۱٦- فناری این را یک دلیل جداگانه تلقی می‌کند. (فناری: ۳۳)

۱۷- ابن عربی نیز می‌گوید علم ذوق بر حسب مزاج متغیر است. (ابن‌عربی ۱۹۹۴، ج۳: ۳۰۲)

۱۸- حدیث قدسی موسوم به «تردد» که شیعه و سنی آن را نقل کرده‌اند: «ما تقرّب الیّ عبد بشیء أحبّ الیّ ممّا افترضت علیه و انّه یتقرّب الیّ بالنافلهٔ حتّی أحبّه فإذا احببته کنتُ سمعُه الذی یسمع به و بصرُه الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده التی یبطش بها؛ إن دعانی اجبته و إن سألنی اعطیته ...» (کافی، ج ۲: ۳۵۲ و نیز بخاری، ج۷: ۱۹۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

۱۹- البته بحثی وجود دارد درباره اینکه کدام یک از این دو مرتبه بالاتر است. (تهانوی: ۱۳۱۳) اما بیشتر عارفان و از جمله قونوی به برتری قرب فرایض قایل‌اند ـ البته جمع بین‌القربین منزلت بالاتری است. (قونوی۱۳۷۴: ۱۱۵)

۲۰- این استدلال در آثار فیلسوفان اسلامی معاصر نیز یافتنی است. (جوادی آملی ۱۳۸۹: ۸)

۲۱- برخی از فیلسوفان معاصر معتقدند در عرفان قضیه «خدا مطلق است» اساساً سالبهٔ محصله است که در آن هیچ نوع بار زائدی از ناحیه محمول بر موضوع حمل نمی‌شود. (جوادی آملی ۱۳۹۴: ۱۱۸). دیدگاه مخالف آن را در اینجا ببینید: (یزدان‌پناه: ۳۲۵-۳۳۴)

منابع

- ابن‌ترکه، صائن الدین علی، (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن‌سینا، حسین، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیهات، قم، نشر البلاغه.
- ابن‌سینا، حسین، (۱۴۰۴الف)، التعلیقات، تصحیح عبدالحمن بدوی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌سینا، حسین، (۱۴۰۴ب)، الشفاء (المنطق)، ۴ ج، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن‌عربی، محی‌الدین، (۱۹۹۴)، الفتوحات المکیه (عثمان یحیی)، ۴ ج، بیروت، دار احیاء التراث‌العربی.
- استیس، والتر ترنس، (۱۳۵۸)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱)، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر للطباعهٔ و النشر و التوزیع.
- التوحیدی، ابوحیان، (۱۹۲۹)، المقابسات، تحقیق حسن السندوبی، مصر، المکتبه البحاریه.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۴)، ایقاظ النائمین، ۳ج، قم، نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، «تبیین برخی از اصول معتبر عرفان نظری»، حکمت اسرا، شماره ۴، تابستان ۱۳۸۹، صص: ۷-۲۸.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، عین نضاخ، ۳ ج، قم، نشر اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن،(۱۳۷۳)، انه الحق، قم، انتشارات قیام.
- دیویس، کارولین، (۱۳۹۱)، ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی، ترجمه علی شیروانی و حسینعلی شیدان‌شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- صدرالمتالهین شیرازی، محمد، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۹ج، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- الطوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۰)، «اجوبه مسائل الاسترآبادی لنصیر الدین الطوسی»، در منطق و مباحث الفاظ، تصحیح مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- عین القضات همدانی، (۱۹۶۲)، شکوی الغریب عن الاوطان الی علماء البلدان (زبده الحقایق)، محقق عفیف عسیران، پاریس، داربیلیون.
- الغزالی، ابوحامد، (۱۴۱۶)، مجموعهٔ رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر.
- غفوریان، محمدرضا، (۱۳۹۵)، «بررسی دیدگاه ابن فناری در باب ادله نظری»، پژوهشنامه عرفان، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، شماره ۱۵، صص ۱۲۵-۱۴۰.
- الفارابی، ابونصر، (۱۴۰۵)، الجمع بین رأی الحکیمین، تهران، انتشارات الزهراء.
- الفارابی، ابونصر، (۱۹۹۶)، احصاء العلوم، شرح علی بولحم، بیروت، مکتبه الهلال.
- فتحیه، عباس، (۱۳۹۱)، «تاملی در نگاره‌های برهان ستیزانه قونوی»، معارف عقلی، شماره ۲۵، زمستان ۱۳۹۱، صص ۸۳-۱۰۶.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

- فناری، شمس الدین محمد، (۱۳۷۴)، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
- فخر رازی، محمد بن عمر، شرح الاشارات و التنبیهات، تصحیح نجف زاده، ناشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴.
- القونوی، صدرالدین محمد بن اسحق، (۱۳۸۱)، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- القونوی، صدرالدین محمد بن اسحق، (۱۴۱۶)، المراسلات بین صدر الدین القونوی و نصر الدین طوسی، بیروت.
- القونوی، صدر الدین، (۱۳۷۴)، مفتاح الغیب (مصباح الأنس)، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه – جلد ۱: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، نشر علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۳.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷)، اصول کافی، ۴ج، محقق و مصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- یثربی، سیدیحیی، (۱۳۷۹)، «معرفت شناسی عرفا»، مجله ذهن، شماره ۳، زمستان ۱۳۷۹، صص ۱۰۸-۱۱۴.
- یزدان‌پناه، یدالله، (۱۳۹۲)، مبانی و اصول عرفان نظری، انتشارات موسسه آوزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۲.
- یوسف ثانی، سیدمحمد، «عقل نظری در ترازوی عرفان: بررسی دیدگاه قونوی»، پژوهشنامه عرفان، بهار و تابستان ۱۳۸۹، شماره دو، صص ۱۴۶-۱۲۵.
- یوسف ثانی، سیدمحمد، «نگاه عرفانی به اختلاف عقاید و ادیان، بررسی دیدگاه قونوی»، جاویدان خرد، پاییز ۱۳۸۹، شماره ۸.
- Alston, William P, (1991), Perceiving God, Cornell University Press.
- Audi, Robert, "Sources of knowledge" in Oxford Handbook of Epistemology, Edited by Paul Moser, Oxford University Press, 2002, PP. 71-94 .
- Forgie, William, "Mystical experience and Argument from agreement ", International Journal of Philosophy of Religion , 17: 97-113, 1985.
- Inwagen, Peter Van, (2015), Metaphysics, Westview Press, 2015 .
- Plantinga, Alvin, (2011) Where the Conflict Really Lies, Oxford University Press.
- Steup, Matthias, "Epistemology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/epistemology
- Swinburne, Richard, (2004), Existence of God, Oxford: Clarendon Press.
- Underhill, Evelyn, Mysticism: a study of nature and development of spiritual consciousness, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1930 .
- Wainwright, William, (1973) "Mysticism and sense perception", Religious Studies 9, pp.257-278.

References

Alston, W. P. (1991). Perceiving God: The epistemology of religious experience. Cornell University Press.

Audi, R. (2002). Sources of knowledge. In P. K. Moser (Ed.), The Oxford handbook of epistemology (pp. 71-94). Oxford University Press.

Al-Bukhari, M. I. (1981). Sahih al-Bukhari. Dar al-Fikr.

Capelston, F. (2013). History of philosophy, vol. 1: Greece and Rome (J. Mojtabavi, Trans.). Elmi va Farhangi Publications. (Original work published 1946)

Davis, C. (2012). The epistemological value of religious experience (A. Shirvani & H. Sheidanshid, Trans.). Research Institute of Hawzah and University.

Al-Farabi, A. (1984). Al-Jam' bayna ra'yay al-hakimayn. Al-Zahra Publications.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

Al-Farabi, A. (1996). Ihsa' al-'ulum (A. Bulhum, Ed.). Maktabat al-Hilal.

Fanari, S. M. (1995). Misbah al-uns bayn al-ma'qul wa al-mashhud (M. Khajavi, Ed.). Mawla Publications.

Fathiyeh, A. (2012). A reflection on Qunawi's anti-demonstration views. Ma'arif 'Aqli, 25, 83-106.

Forgie, W. (1985). Mystical experience and argument from agreement. International Journal for Philosophy of Religion, 17, 97-113.

Ghafurian, M. R. (2016). A study of Ibn Fanari's view on theoretical arguments. Pazhuheshname-ye 'Irfan, 15, 125-140.

Al-Ghazali, A. H. (1996). Majmu'at rasa'il al-imam al-Ghazali. Dar al-Fikr.

Hasan Zadeh Amoli, H. (1994). Innahu al-haqq. Qiyam Publications.

Ibn Arabi, M. (1994). Al-Futuhat al-Makkiyah (O. Yahya, Ed.; 4 vols.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Ibn Sina, H. (1996). Al-Isharat wa al-tanbihat. Nashr al-Balaghah.

Ibn Sina, H. (1983a). Al-Ta'liqat (A. Badawi, Ed.). Markaz al-Nashr al-Tabi' li-Maktab al-I'lam al-Islami.

Ibn Sina, H. (1983b). Al-Shifa' (Al-Mantiq) (4 vols.). Maktabat Ayatollah Mar'ashi Najafi.

Ibn Turkah, S. A. (1981). Tamhid al-qawa'id (J. Ashtiyani, Ed.). Ministry of Culture and Higher Education.

'Ayn al-Qudat Hamadani. (1962). Shakwa al-gharib 'an al-awtan ila 'ulama' al-buldan (Zubdat al-haqa'iq) (A. Usayran, Ed.). Dar Billion.

Javadi Amoli, A. (2015). Iqaz al-na'imin (3 vols.). Isra Publishing.

Javadi Amoli, A. (2010). Explanation of some authentic principles of theoretical mysticism. Hikmat-e Isra, 4, 7-28.

Javadi Amoli, A. (2008). 'Ayn-e naddakh (3 vols.). Isra Publishing.

Jones, R. H., & Gellman, J. (2022). Mysticism. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford encyclopedia of philosophy (Spring 2022 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/mysticism/

Kulayni, M. Y. (1987). Usul al-Kafi (4 vols.; A. A. Ghaffari & M. Akhundi, Eds.). Dar al-Kutub al-Islamiyah.

Plantinga, A. (2011). Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism. Oxford University Press.

Al-Qunawi, S. M. (2002). I'jaz al-bayan fi tafsir umm al-Qur'an. Islamic Propagation Office Publications.

Al-Qunawi, S. M. (1995). Al-Murasilat bayn Sadr al-Din al-Qunawi wa Nasir al-Din Tusi. Beirut.

Al-Qunawi, S. D. (1995). Miftah al-ghayb (Misbah al-uns) (M. Khajavi, Ed.). Mawla Publications.

Razi, F. (2005). Sharh al-Isharat wa al-tanbihat (Najafzadeh, Ed.). Society for Cultural Works and Luminaries.

Sadr al-Din Shirazi, M. (1981). Al-Hikmat al-muta'aliyah fi al-asfar al-'aqliyyah al-arba'ah (9 vols.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Steup, M. (2018). Epistemology. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford encyclopedia of philosophy (Winter 2018 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/epistemology/

Stace, W. T. (1979). Mysticism and philosophy (B. Khorramshahi, Trans.). Soroush Publications.

Suhrawardi, S. Y. (1994). Majmu'ah-yi musannafat-i Shaykh-i Ishraq (H. Corbin, S. H. Nasr, & N. Habibi, Eds.). Institute for Cultural Studies and Research.

Swinburne, R. (2004). The existence of God. Oxford University Press.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]

Al-Tusi, N. (1991). Answers to questions of al-Astarabadi by Nasir al-Din al-Tusi. In M. Mohaghegh & T. Izutsu (Eds.), Logic and linguistic studies. University of Tehran Publications.

Al-Tawḥidi, A. H. (1929). Al-Muqabasat (H. al-Sanduby, Ed.). Al-Maktabah al-Buhayriyah.

Underhill, E. (1930). Mysticism: A study of nature and development of spiritual consciousness. Christian Classics Ethereal Library.

Van Inwagen, P. (2015). Metaphysics (4th ed.). Westview Press.

Wainwright, W. (1973). Mysticism and sense perception. Religious Studies, 9, 257-278.

Yathribi, S. Y. (2000). Epistemology of mystics. Zehn, 3, 108-114.

Yazdanpanah, Y. (2013). Foundations and principles of theoretical mysticism. Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Yousefsani, S. M. (2010a). Theoretical reason in the balance of mysticism: Examining Qunawi's view. Pazhuheshname-ye 'Irfan, 2, 125-146.

Yousefsani, S. M. (2010b). Mystical perspective on the difference of beliefs and religions: Examining Qunawi's view. Javidan Kherad, 8.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.5]