



## حجت اسعدی<sup>۱</sup>

### سیدمرتضی حسینی شاهرودی<sup>۲</sup> | خطاپذیری علم حضوری و مکاشفات عرفانی

#### چکیده

فیلسوفان مسلمان معمولاً به این پرسش که آیا علم حضوری - که از آن به عنوان سنگ بنای معرفت بشری یاد می‌شود - قابل اتصاف به صدق و کذب هست و می‌توان روزه‌هایی برای ورود خطا به آن یافت یا نه؟ پاسخ منفی می‌دهند. در این مقاله دیدگاه مشهور حکما که علم حضوری را به دلیل فقدان واسطه و فاصله، خطاناپذیر می‌دانند، با روش تحلیلی، مورد بررسی قرار می‌گیرد. در گام نخست با اثبات حضوری بودن مشاهدات و مکاشفات عرفانی و در گام بعد با اثبات وجود خطا در مشاهدات عرفانی و در برخی موارد وجود خطا در خود علم حضوری، خطاپذیری بودن این علم، دست‌کم در مورد انسان اثبات می‌شود. اما باید توجه داشت اثبات این مسئله، موجب اسقاط حجیت و اعتبار علوم حضوری نمی‌شود، بلکه معیار حجیت در این ساحت از معرفت بشری عبارت است از رعایت شرط روش مندی و سلوک عقلایی که مورد پذیرش دانشمندان این علم می‌باشد.

**واژگان کلیدی:** علم حضوری، علم حصولی، مشاهده، مکاشفه، خطاپذیری.

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۰۲

۱- دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد fum.elahiat@gmail.com

۲- عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد shahrudi@um.ac.ir



## طرح مسئله

معرفت شهودی یا شناخت عرفانی از سنخ معارف حضوری است که از راه تفکر نظری به دست نمی‌آید (قیصری، [پی‌تا]: ۲۴۵)، در این نوع معرفت میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی، واسطه و فاصله‌ای نیست و عالم و معلوم یا شاهد و مشهود در آن، نوعی وحدت یا اتحاد و اتصال دارند، از این رو، این نوع معرفت را مستقیم و بی‌واسطه و حضوری می‌دانند. (همان: ۱۰۷؛ فنایی اشکوری، ۱۳۸۷: ۳۱) اما آیا چنان‌که مشهور است، نبود واسطه و فاصله میان عالم و معلوم می‌تواند، دلیلی مناسب برای اثبات خطاناپذیری علم شهودی و حضوری باشد یا نه؟ ما معتقد هستیم در علم حضوری و مشاهدات و معاینات عرفانی، هم در مقام ثبوت، امکان خطا وجود دارد و هم در مقام اثبات، این نوع معرفت از ضابطه کلی معیارشناسی و ملاک‌یابی بی‌نیاز نیست، بر این اساس در حضور و شهود، تردید و خطا منتفی نیست، زیرا اولاً مکشوفات و مشهودات عرفانی به علم حصولی راه می‌یابد که خاستگاه خطا و اشتباه است، ثانیاً عواملی چون القائنات شیطانی، مشوب بودن قوه خیال، تأویلات غیر دقیق، خلاقیت نفس، قضاوت و داوری در ادراکات، زمینه‌رخنه خطا در مشاهدات و مکاشفات حضوری را فراهم می‌کند. بنابراین ما به تجربه شاهد این هستیم که پیوسته تاریخ فکر و استدلال و مکاشفات عرفانی پیشینیان دچار دگرگونی می‌شود.

فرضیه مدنظر ما این است که مشاهدات و معاینات عرفانی از اقسام علم حضوری است و چون به دلایل متعدد، راه ورود خطا در مکاشفات باز است، به همین دلیل دست‌کم در برخی مراتب علم حضوری، به ویژه علم حضوری انسان، امکان خطا وجود دارد، هم‌چنان‌که براساس تجربه به کرات، شاهد این خطاها بوده‌ایم. البته نکته قابل تأمل این است که باید میان خطاپذیری و حجیت و اعتبار تفاوت قائل شد و نباید آن‌ها را باهم خلط کرد.

برای اثبات فرضیه ابتدا باید به این پرسش‌ها پاسخ گفت که اولاً آیا می‌توان مشاهدات و مکاشفات عرفانی را از اقسام علم حضوری دانست؟ ثانیاً اگر روشن شد که مکاشفه و مشاهده، علمی حضوری هستند، آیا روزه‌های ورود خطا در آن‌ها و به تبع آن در علم حضوری باز است یا نه؟

آموزه علم حضوری که گاهی از آن با تعبیری چون «علم شهودی»، «مشاهده حضوری» و «شهود اشراقی» یاد می‌شود، از دیرباز مورد توجه حکمای مسلمان بوده است. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۷۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۱: ۵۳ و ۴۱۲) این علم، ویژگی‌های متعدد وجودشناختی و معرفت‌شناختی دارد. در میان انبوه ویژگی‌ها، تنها برخی که اهم آن‌ها، خطاناپذیری است، اموری معرفت‌شناختی هستند.



از نظر عرفا مهم‌ترین راه وصول به معرفت، مشاهدات و مکاشفات است که از برهان اعتبار بیشتری داشته و خطاناپذیر است. (ابن عربی، [بی‌تا]: ۲، ۳۱۵). نزد فلاسفه نیز علم حضوری خطاناپذیر است و متصف به صدق و کذب نمی‌شود. مهم‌ترین نکته‌ای که در فلسفه و عرفان به عنوان توجیه خطاناپذیری علم حضوری و مکاشفات بیان شده است، این است که میان عالم و معلوم واسطه‌ای وجود ندارد، بلکه معلوم نزد عالم حضور و حصول دارد (قیصری، [بی‌تا]: ۱۰۷؛ سبزواری، ۱۳۹۰، ۱: ۴۲۹؛ مصباح، ۱۳۹۰، ۱: ۱۵۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۷۵).

## ۲- تعریف و تقسیم علم

علم، حقیقتی وجودی است که انیت آن عین ماهیت آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳: ۲۷۸)، از این رو تعریف آن ممکن نیست، زیرا حد، مرکب از جنس و فصل است (فارابی، ۱۴۰۸، ۱: ۳۸) و چیزی که بسیط باشد، جنس و فصل نخواهد داشت (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۱۹)، بنابراین علم همانند وجود تعریف‌پذیر نیست. بنابراین اولاً در فلسفه اسلامی وجود علم، امری ضروری و وجدانی است، ثانیاً مفهوم آن نیز واضح‌ترین و بدیهی‌ترین مفاهیم است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۵۳؛ مصباح، ۱۳۹۰، ۱: ۱۵۲) و مفهوم واضح‌تری وجود ندارد تا معرفت علم واقع شود، بلکه همه چیز به واسطه علم شناخته می‌شود. در عین حال می‌توان معرفت و آگاهی را در معرفت‌شناسی و فلسفه اسلامی، به نحو مطلق، به معنای انکشاف و حضور چیزی نزد چیز دیگری حضور معلوم نزد عالم دانست به گونه‌ای که موجب تمییز شود. (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۲۵۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۵۸؛ زنوزی تبریزی، ۱۳۶۱ الف: ۵۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۵۸) این انکشاف به دو صورت حصولی و حضوری تحقق می‌یابد. نزد حکمای مسلمان، تقسیم علم به حضوری و حصولی بر اساس حصر عقلی و دایرین نفی و اثبات است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۵۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ۱: ۱۷۱-۱۷۲). توضیح این‌که در شناخت اشیاء، گاه معلوم بدون هیچ واسطه‌ای نزد عالم حاضر است و هویت و حقیقت عینی شیء، به طور مستقیم برای مدرک آشکار می‌شود، این همان «علم حضوری» است. اما گاه نه خود شیء بلکه صورت یا مفهومی ذهنی از آن نزد عالم حاضر است و معلوم با ماهیت خود به بارگاه عالم می‌رود یعنی مدرک به واسطه همین صورت ذهنی، به شناخت شیء خارجی نائل می‌گردد، این نحوه از علم را «علم حصولی» می‌نامند. به تعبیر شهید مطهری، علم حضوری آن است که عالم با ذات و واقعیت خود و بدون قوه مخصوص و آلت خاصی با معلوم مواجهه مستقیم می‌یابد، اما علم حصولی، آن است که مربوط به یک قوه و دستگاه خاصی از دستگاه‌های مختلف نفسانی است (طباطبایی، ۱۳۵۰، ۲: ۲۸-۲۹).



این تقسیم که ثمره نگاهی هستی‌شناختی به پدیده علم است، از گذشته و از زمان طرح آن توسط شیخ‌الرئیس (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۱۱۷-۱۲۹؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۷۴-۵۷۵) تاکنون به قوت خود باقی است و هم‌چنان تقریباً اکثر حکما به آن باور دارند (زنوزی تبریزی، ۱۳۶۱ الف: ۵۸؛ زنوزی، ۱۳۸۰: ۳۱-۳۶؛ سبزواری، ۱۳۹۰: ۲، ۱۸۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۷: ۲۷۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۰: ۷۸-۷۹).

### ۳- مصادیق علم حضوری

- علوم حضوری با تعریفی که گذشت، دارای مصادیق متعدد می‌باشد که مشهورترین آن‌ها عبارتند از:
- علم شیء به ذات خود [اتحاد] (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۸)؛
  - علم شیء به معلول خود [صدر] (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱، ۴۸۷)؛
  - علم فانی به مفنی فیه [علم معلول به علت] (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱، ۱۱۵)؛
  - علم نفس به صورت‌های ذهنی، افعال، احوال، قوا و مراتب وجودی خود.<sup>۲</sup>

### ۴- حضوری بودن مشاهدات و مکاشفات عرفانی

منبع معرفتی و اصلی شناخت هستی، در عرفان نظری «کشف و شهود» است که از زوایا و منظرهای مختلفی می‌توان به ارزیابی آن پرداخت. در خصوص ماهیت مکاشفه و مشاهده عرفانی و اوصاف و ویژگی‌های آن، نظرات مختلف و گسترده‌ای از سوی عرفا بیان شده است که ریشه آن را نیز باید در مشکک و ذومرتبه بودن مکاشفه جست، اما ما در این جا، تنها آن‌چه را مورد اتفاق عرفا است، بیان می‌کنیم.

به‌طور اجمالی باید گفت «کشف» در لغت به معنی رفع حجاب است و در اصطلاح، اطلاع شهودی و وجودی بر معانی غیبی و امور حقیقی از وراء حجاب است. (قیصری، [بی‌تا]: ۱۰۷، آشتیانی، ۱۳۴۴: ۳۴۴؛ نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳۱۰؛ امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۷۱) این نوع اطلاع نسبت به چیزی، عین‌الیقین یا حق‌الیقین است. کشف بر دو قسم است: صوری (شهودی) و معنوی (وجودی). کشف صوری، کشفی است که از طریق حواس پنج‌گانه در عالم مثال رخ می‌دهد. انواع مکاشفه صوری یا به حوادث دنیوی و یا به امور اخروی و حقایق روحانی تعلق می‌گیرد (آشتیانی، ۱۳۴۴: ۳۴۴). اما کشف معنوی مجرد از صور حقایق که نتیجه تجلی اسم‌علیم و حکیم می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۵۱)، عبارت است از ظهور معانی غیبی و حقایق عینی (همان:



۳۵۸). کشف وجودی دارای مراتب مختلفی چون، حدس، نورقدسی، قلب، روح، سرّ، خفی و اخفی است (قیصری، [بی تا]: ۱۰۷-۱۱۱).

اما اصطلاح دیگر، «مشاهده» عرفانی است که خواجه عبدالله آن را چنین معرفی می‌کند: «سقوط الحجاب بتاً و هی فوق المکاشفة» (انصاری، ۱۲۹۵: ۲۲۴؛ آشتیانی، همان: ۳۵۵)، یعنی اگر تمام حُجب میان عبد و ذات حق زائل شود، حالت مشاهده پدید می‌آید. از این رو مشاهده بالاترین درجه کشف می‌باشد. ابن عربی نیز بر این نکته تأکید بسیار دارد و برای تبیین ماهیت مشاهده، سه تعریف بیان می‌کند که براساس آن‌ها، رفع حجاب در سه مرتبه صورت می‌گیرد؛ نخست، مشاهده خلق در حق که همان رؤیت اشیاء به عنوان دلایل توحید است. دوم، مشاهده حق در خلق. سوم، مشاهده حق بدون خلق، که حقیقتی یقینی است (ابن عربی، [بی تا]: ۲: ۱۳۴).

پس از مقدمه مذکور، گام بعد تبیین این مسئله است که مکاشفات عرفانی از کدام سنخ آگاهی می‌باشد؟ به طور اجمالی می‌توان گفت، مشاهدات و مکاشفات عرفانی، تحت مقوله علم حضوری قرار می‌گیرد (قیصری، [بی تا]: ۲۴۵)، زیرا اگر ادراکات عرفانی در زمره علم حصولی درآیند، چنان‌که بیان شد، اولین امر ذاتی برای چنین علمی، وجود یک «صورت» ذهنی است که با مابازاء عینی و شیء بیرونی مطابقت پیدا کند. با این وجود، تحلیلی ساده از این مطابقت اثبات می‌کند که علاوه بر علم، کثرتی ناشی از رابطه میان علم و صورت معلوم و ذات مستقل شیء بیرونی به وجود می‌آید. این ویژگی ذاتی علم حصولی با آگاهی وحدانی عرفان از هر نوع و در هر درجه‌ای از آن کاملاً در تضاد است (حائری یزدی، ۱۳۹۵: ۱۷۶).

شواهد متعدد مفصل و مؤید این ادعا است که ادراکات عرفانی که علم حضوری در اختیار انسان قرار می‌دهد و شهود عرفانی از سنخ علم مفهومی و گزاره‌ای نیست. این شواهد و ویژگی‌های مشترک عبارتند از:

۱. ویژگی نخست مکاشفه که مورد اتفاق تمام عرفا است، رفع حجاب است، از سوی مهم‌ترین ویژگی علم حضوری، فقدان واسطه میان عالم و معلوم است. بنابراین اگر علم کشفی بی حجاب و علم حضوری بدون واسطه است، می‌توان به این نتیجه رسید که مکاشفه از نوع علم حضوری است.

۲. ویژگی‌های بارز دیگری که دست‌کم برای اصل کشف عرفانی از سوی عرفا مطرح می‌شود، معصومیت و مصونیت از خطا است، از سوی دیگر حکما از وجود نداشتن واسطه در علم حضوری، بر خطاناپذیری آن استدلال می‌کنند. بنابراین نتیجه عصمت کشفی و عصمت حضوری، حضوری بودن کشف شهودی است.

۳. علم شهودی، علمی است که انسان در مواجهه مستقیم با معلوم قرار می‌گیرد. در علم حضوری نیز ذات عالم



با واقعیت خود، واقعیت معلوم را می‌یابد و برای حصول ادراک به قوه‌ای خاص مبتنی نیست، بلکه قوه داشتن از خصایص علم حصولی است (مظهری، ۱۳۷۸، ۶: ۲۷۲-۲۷۳).

۴. راه کشف بر راه عقل و علم حصولی تفوق دارد، علمی که بتوان آن را فوق عقل دانست جز علم حضوری نخواهد بود.

۵. توصیف ناپذیری و شخصی و غیرقابل انتقال به غیر بودن، وجه اشتراک دیگر علم حضوری و مکاشفه عرفانی است؛ «من لم یذق لم یدر».

۶. متعلق شناخت علم حضوری، حقایق اشیاء است، علم کشفی نیز شناخت حقایق امور در عالی‌ترین درجه آن است و شناخت حقیقت جز از طریق درک حضوری میسر نیست.

۷. تشکیک‌پذیری از ویژگی‌های دیگر مکاشفات عرفانی به اذعان تمام عرفا است. در علم حضوری نیز مانند وجود، شاهد مراتب و درجات متفاوتی هستیم که منشأ آن بر حسب استقراء یا به اختلاف مراتب هستی مدرک و یا به تفاوت مراتب توجه مدرک است (زنوزی تبریزی، ۱۳۶۱: ۹۷-۹۸).

۸. ملاصدرا نیز تصریح می‌کند که شهود و مکاشفه از سنخ آگاهی و علم حضوری است؛ به نظری تعلیم ربانی، علوم کشفی یا ادراکات بدون واسطه‌ای هستند که از راه ذوق و وجدان برای سالک حاصل می‌گردند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۴۴-۱۴۵).

پس طبق ادله مذکور اثبات می‌شود که کشف عرفانی نیز علم حضوری به شمار می‌رود. حتی کشف صوری نیز، با وجود این‌که همراه صورت است، اما وراء طور حس و علم حصولی قرار می‌گیرد و چون این کشف برای قلب، بعد از دریدن غطاء و حجاب و در عالم مثال رخ می‌دهد و علمی باطنی به انسان می‌بخشد، در رده علم حضوری قرار می‌گیرد (فعالی، ۱۳۸۰: ۲۷۳-۲۷۵).

### ۵- دلیل خطاناپذیری علم حضوری و مکاشفات عرفانی

چنان‌که گذشت آن‌چه در حوزه معرفت‌شناسی عرفانی و فلسفی به عنوان مهم‌ترین دلیل، توجیه و یا توضیح در خصوص صحت تمام و کمال مشاهدات و علوم حضوری بیان می‌گردد، عدم واسطه یا برطرف شدن حجاب و غطاء بین عالم و معلوم و شاهد و مشهود است. نزد فلاسفه و عرفا، سرّ عدم ورود خطا در معارف حضوری و به عبارت دیگر عدم اتصاف آن‌ها به صدق و کذب، همین «نبود واسطه» و مواجهه مستقیم و حضوری با حقایق اشیاء است.



### ۵-۱: نقد و بررسی

به نظر می‌رسد بنا بر آراء حکما، تمام خطاها و رخداد‌های کذب در علوم مختلف به خاطر ناتمامی واسطه است، به این معنا که اگر واسطه تام باشد، در علوم نیز خطا وجود نخواهد داشت، اما اگر اصلاً واسطه‌ای نباشد، امکان اتصاف به صدق و کذب و در نتیجه خطا رأساً منتفی می‌شود.

با این حال مکاشفات عرفانی به دلایلی خطاپذیر است و طبعاً متصف به صدق و کذب هم می‌شود؛ یعنی ممکن است برخی از مشاهدات عرفانی صادق و برخی نیز کاذب باشد. بر این مبنا علم حضوری نیز ممکن است صادق یا کاذب باشد. مهم‌ترین نکته این است که آن چه به عنوان دلیل خطاناپذیری بیان شده است، نقض می‌گردد، یعنی در علم حضوری و مکاشفات میان عالم و معلوم، بنا به دلایلی که در ادامه تبیین می‌شود، واسطه وجود دارد.

### ۶- راه‌های ورود خطا به مکاشفات عرفانی و علم حضوری

باتوجه به عینیت مشاهدات و مکاشفات عرفانی با علم حضوری، خطاهایی که در مکاشفات وجود دارد به علم حضوری سرایت می‌کند، هر چند برخی از ایرادات مستقیماً به علم حضوری مصطلح و مشهور وارد است:

#### ۶-۱: رسیدن به مرتبه حکم و قضاوت

در هر علمی که انسان درباره اتصاف موضوع به محمول داوری کند، احتمال صحت و عدم صحت داوری وجود دارد، بنابراین صدق و کذب نیز رخ می‌دهد، و هر جا داوری وجود نداشته باشد، امکان اتصاف به صدق و کذب وجود نخواهد داشت، در نتیجه هر چه رخ دهد یا متصف به صدق و کذب نمی‌شود یا حتماً صادق خواهد بود.

در علم حضوری و مکاشفات و مشاهدات، داوری صورت می‌پذیرد و چنان‌که بیان کردیم هر جا داوری رخ دهد، میان عالم و معلوم «واسطه» خواهد بود و صدق و کذب نیز وجود خواهد داشت، بنابراین در مشاهده و علم حضوری خطا رخ می‌دهد.

کسی که با علم حضوری چیزی را یافته است، اغلب پس از قطع ارتباط حضوری با معلوم، و چه بسا در زمان ارتباط با معلوم، خود درباره آن داوری می‌کند و آن را کاشف از واقع می‌داند و گویی حکم می‌کند که «من چیزی را چنین یافته‌ام»، پس «در واقع نیز چنین هست». بنابراین اولاً علم داریم و چیزی هست، ثانیاً این علم متعلق دارد به این‌که چیزی متعلق این علم هست. در این جا شاهد داوری و قضاوت هستیم، لذا امکان خطا وجود دارد.



به بیان دیگر مُشاهد و مُکاشف و کسی که با علم حضوری به چیزی علم دارد، دو مطلب را می‌فهمد، نخست این که دارای ادراک حضوری یا علم می‌باشد و دیگر آن که به چیزی علم دارد یعنی ادراک حضوری او متعلقی دارد که درباره آن قضاوت و داوری می‌کند، به این صورت که می‌گوید: آن چه من درک کرده‌ام یا درک می‌کنم، فلان شیء است. پرواضح است در جایی که قضاوت وجود داشته باشد، جز در مورد ولی کامل، امکان خطا و اتصاف به صدق و کذب وجود دارد. بنابراین این امکان وجود دارد که در علم حضوری مدرک یا مشاهده شاهد، خطا رخ داده باشد به این معنا که یا ادراکش در واقع ادراک نباشد و یا ادراک باشد، اما محتوای آن، چیزی که او می‌فهمد (یا می‌یابد) و یا با آن پیوند دارد، نباشد.

پس علاوه بر این که در علم حضوری، برای عالم، حضوری رخ می‌دهد، این حضور، حضور چیز معینی است. وقتی حضور امر معینی مطرح شد، این امکان وجود دارد که فرد در داوری خود، در باب این که آن امر، متعلقی علم حضوری او هست یا این که علم او به چیز دیگر تعلق گرفته است، دچار اشتباه شود. به تعبیر دیگر چون داوری و قضاوت جنبه ذهنی دارد و در قالب قضیه و گزاره رخ می‌دهد، پس معلوم می‌شود میان حاکم و موضوع حکم، واسطه‌ای مفهومی وجود دارد و هر جا واسطه مفهومی وجود داشت، به دلیل احتمال عدم مطابقت، امکان خطا وجود خواهد داشت. همین بیان تمایز و داوری نمودن، وجه شباهت علم حضوری با علم حصولی است، که روزنه ورود خطا در آن را فراهم می‌کند.

## ۶-۲: علم انسان به نفس خویش

این دلیل در واقع برگرفته از دلیل نخست می‌باشد، اما به دلیل اهمیتش، آن را به عنوان دلیلی مجزا بیان می‌کنیم. خودآگاهی نمونه نخستین علم حضوری است (سهرودی، ۱۳۷۲، ۱: ۷۲؛ حائری یزدی، ۱۳۹۵: ۱۲۴)، علم انسان به ذات خود، چیزی جز ذات خودش نیست، که به گونه‌ای حقیقی به صورت حضوری تجربه می‌شود (سهرودی، ۱۳۷۲، ۲: ۱۱۲). هنگامی که شخصی می‌گوید «من به نفس خود علم دارم»، بدیهی است که این علم، علمی تفصیلی به نفس، معلومات، افعال، حالات و قوای نفس نیست، بلکه علمی اجمالی است به این که «من هستم». کسانی نظیر شکاکان یا نهیلیست‌ها که عالم را پوچ دانسته و علم به نفس را نفی می‌کنند، به درک نیستی و نه هستی خود معتقد هستند؛ در صورتی که سخن فوق پذیرفته نشود و ادعا گردد تمام انسان‌ها می‌دانند که هستند، این مطلب موضوع هیچ حکمی قرار نمی‌گیرد، زیرا حکم زمانی حکم است که شخص بگوید «من این هستم و آن نیستم»؛ به بیان دیگر اگر از شخص پرسیده شود هنگامی که می‌گویی «من هستم»، این سخن به همان اندازه اعتبار





دارد که می‌گوییم «من نیستم» یا خیر؟ قطعاً پاسخ منفی خواهد داد؛ یعنی او قضاوت می‌کند این شخصی که هست، اولاً «من» هست، ثانیاً «من متشخص و متفرد» هست و نه شخصی دیگر و ثالثاً این «من»، از هر موجود دیگری جدا است. پس در علم انسان به نفس و هستی خود، که علمی حضوری است، هم شاهد خطای مستقیم و هم شاهد قضاوت هستیم، که ثمره آن اثبات امکان اتصاف به صدق و کذب و محتمل الخطا بودن علم حضوری است. از این رو شخص برای اثبات علم به خود، باید به علم دیگری متوسل شود و برهان اقامه کند، ورود به برهان و استدلال نیز ورود به علم حصولی است که امکان وقوع خطا در آن تردیدناپذیر است.

### ۳-۶: رسیدن به مرحله خیال

علم حضوری، مشاهدات و مکاشفات در گام دوم به مرحله خیال می‌رسند، یعنی وقتی شهود کسی که چیزی را مشاهده و مکاشفه کرد، قطع می‌شود، چون کشف، کالبرق الخائف است و در آن قطع می‌شود، یا به طور کلی شهودش از بین می‌رود و یا باقی می‌ماند. اگر شهودش باقی نماند، نمی‌تواند چیزی درباره آن بگوید گویا اصلاً مکاشفه‌ای در کار نبوده است و راهی برای اثبات مکاشفه بودن آن نیست، اما اگر شخص به خاطر آورد چه حوادثی را به علم حضوری و شهودی ادراک کرده است، این امر، تنها در خیال ممکن است. یعنی شخص تنها، فهم، ادراک و صور خیالی از مکاشف دارد و از آن جا که صورت خیالی شیء، غیر از شیء است و باز چون احتمال عدم مطابقت میان آن‌ها وجود دارد، پس احتمال خطا نیز هست، زیرا صور خیالی با انفصال از متعلق شان می‌خواهند از آن‌ها حکایت کنند، در حالی که اگر با متعلق خود اتصال داشتند، خطایی رخ نمی‌داد. در این مرحله، نفوذ خطا در کشف و شهود:

«گاهی از خلط مثال متصل با مثال منفصل ناشی می‌شود، یعنی آنچه را سالک غیرواصل در عالم مثال متصل خود مشاهده می‌کند، آن را جزء عالم مثال منفصل می‌پندارد و از آن جا که در مثال منفصل که صنع بدیع خدای سبحان است، هیچ‌گونه فطور و تفاوت و شکاف و خلاف، رخنه ندارد، چنین باور می‌کند که حق غیرمشوب را دیده است» (جوادی آملی، ۱۳۷۰: ۴۷۶)

در حالی که قوه خیال می‌تواند مشوب باشد و حقایق مجرد را در مرتبه خیال بر صور دیگر منطبق کند. (قیصری، [پی‌تا]: ۶۰۵).

پس اولاً مشاهده به مرتبه خیال می‌رسد و در این مرتبه نیز خطا وجود دارد، از این رو کسی که چیزی را با علم حضوری یافته است و آن را به صور خیالی تبدیل می‌کند، در این مرحله امکان خطا دارد که این مسئله غیرقابل



انکار است. ثانیاً گاهی قوه خیال، مشوب و مخالف با عالم مثال منفصل است و این به معنای عدم-تطابق و خطای در مشاهده است.

#### ۴-۶: رسیدن به مرحله بیان و تفاهم

افراد مکاشفات و مشاهدات خود را برای دیگران نقل می‌کنند و در این مرحله نیز به شرح ذیل امکان وقوع خطا وجود خواهد داشت:

علم حضوری توصیف‌ناپذیر، شخصی و غیرقابل انتقال به دیگران است و نمی‌توان یافته‌های حضوری را شرح و وصف کرد (هجویری، ۱۳۷۵: ۴۳۱؛ استیس، ۱۳۸۴: ۳۱۰). تنها در صورتی می‌توان، مکاشفات، مشاهدات و تجارب عرفانی را درک کرد که خود واجد آن‌ها شویم. براین اساس می‌توانیم برهانی به شرح زیر اقامه کنیم: مقدمه یک: متعلق مکاشفات، نوعاً امور ماورایی و متافیزیکی هستند و از نوع ادراکات باطنی محسوب می‌شوند (همدانی، ۱۳۴۱، فصل ۶۱-۶۳).

مقدمه دوم: تمام زبان‌های بشری برای رخدادهای جهان طبیعت و حوادث طبیعی وضع شده‌اند (فولادی، ۱۳۷۸: ۷۲) و وضع آن و کاربردش در مورد امور متافیزیکی، اضطراری و براساس نیازمندی انسان به گفت‌وگو و مکالمه و رفع نیازهای اولیه و ثانوی خود است.

مقدمه سوم: وقتی واضع زبان آگاهی بیشتر از موقعیت و تصویر مادی ندارد، نمی‌تواند لفظی جامع و خلل‌ناپذیر وضع کند. وضع الفاظ برای مطلق معانی و قدر جامع معانی، امری محال است. کسی می‌تواند واضع صادق باشد که هم محیط براسفل السافلین و هم اعلی‌علیین باشد.

با این توصیف از زبان بشری، اگر افرادی که با متافیزیک آشنایی دارند، بخواهند رخداد یا موجودی را که در عرصه متافیزیک مشاهده کرده‌اند، به مخاطبانی که با متافیزیک آشنا نیستند، منتقل کنند، می‌کوشند نزدیک‌ترین معنایی را انتخاب کنند که بتواند اندکی از بار متافیزیکی این رویداد متافیزیکی را منتقل کند و با استفاده از لفظی که جایگزین دیگر ندارد، معنای مورد نظر خود را انتقال دهند. اما نباید انتظار داشت هرچا واژه‌ای فیزیکی برای حکایت از امر متافیزیکی ارائه شده است، محتوا و متعلق آن واژه، همان باشد که در جهان طبیعت مشاهده می‌کنیم. نتیجه آن‌که عارف هرچه را مشاهده و مکاشفه می‌کند و به علم حضوری درمی‌یابد، غیرقابل انتقال می‌داند، اما از سرناگزیری (و برای برقراری ارتباط با مخاطب) بهترین الفاظ را انتخاب می‌کند و می‌گوید:

آن چه می‌گویم به قدر فهم توست      مُردم اندر حسرت فهم درست



بنابراین کسی که حق را با علم حضوری و مشاهده در عالم مثال منفصل یا برتر از آن، مشاهده نماید، وقتی از حالت شهود که دولت مستعجل است، به نشأه علم حصولی تنزل کرد یعنی خواست یافته‌های خود را در قالب اندیشه و زبان بشری برای دیگران شرح دهد، زمینه ورود خطا فراهم می‌شود. (همدانی، ۱۳۴۱: ۶۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۰: ۴۷۶). بیان مشاهدات حضوری زمینه خطاپذیری را فراهم می‌کند، از این رو عرفا تجارب عرفانی را بیان‌ناپذیر دانسته و این بیان‌ناپذیری را دست‌کم محصول چهار عامل می‌دانند؛ عظمت موضوع تجربه عرفانی (نسفی، ۱۳۶۳: ۲۹۵)، عجز متکلم از بیان (هجوی، ۱۳۷۵: ۴۳۲؛ مولوی، ۱۳۸۶: ۲؛ ۷۹۲)، عجز مستمع از دریافت پیام (استیس، ۱۳۸۴: ۲۹۵) و دشواری حصول معنا در قالب کلام (فولادی، ۱۳۸۷: ۷۲).

بر اساس آنچه گفته شد، بیان مشاهده حضوری، یعنی تبدیل علم حضوری به حصولی، هم برای خود عارف و هم برای دیگران. عارف علم حضوری را به حصولی تبدیل می‌کند چون چنین چیزی از لوازم بیان است، دیگران آن را به حصولی تبدیل می‌کنند، چون تخاطب مقتضی آن است. البته باید توجه داشت علم شهودی معصوم که از آن انبیاء و اولیاء معصوم الهی است، از این قاعده مستثنی است، زیرا ایشان هم در تلقی معارف مصون هستند و هم در حفظ و هم در ابلاغ و املاء آن از هرگونه اشتباه محفوظ می‌باشند.

### ۶-۵: تقسیم مکاشفات به رحمانی و شیطانی<sup>۳</sup>

مکاشفه رحمانی مکاشفه صادقی است که موجب رحمت حق و زمینه‌ساز قرب و شدت اتصاف به صفات خداوند و تعین به کمالات خداوند متعال گردد. اما مکاشفه شیطانی، مکاشفه کاذب و توهمی است که زمینه تنزل و عدم اتصاف و ضعف در اتصاف به صفات حق را فراهم کند. وجود مشاهدات شیطانی، دلیلی بر ورود خطا در آن است. تعارض و وجود مکاشفات رحمانی و شیطانی نیز در اصل مکاشفه یا در متعلق آن یا در تأویل و تعبیر آن و یا در امور دیگر است. البته کشف و شهود شیطانی نداریم، بلکه عرفا در این مقام از تعبیر واردات، القائات و خواطر استفاده می‌کنند. خواطر را بر حسب عامل القاء‌کننده به ربّانی، ملکی، نفسی و شیطانی تقسیم می‌کنند. (آملی، ۱۳۶۸: ۴۵۵). به همین دلیل است که عرفا معیارهایی را از جمله مطابقت با احکام قطعی عقل (قیصری، [بی‌تا]: ۴۷۱) برای تشخیص الهامات ربّانی از القائات نفسانی و شیطانی بیان می‌کنند. البته در نظر ما معیار قاطع و یقینی در تعیین ارزش تجارب عرفانی، نظر معصوم و مطابقت با تعالیم و حیاتی است که میزان الهی و محک ربّانی می‌باشد.

آنچه بیان شد در خصوص کشف صوری بود، اما در کشف معنوی که برتر از آن است، باید دو کشف عین‌الیقینی

و حق یقینی را از هم تفکیک نمود. در کشف عین یقینی هرچند معلوم نزد عالم حاضراست اما چون دوگانگی بین شاهد و مشهود محفوظ است و انانیت از میان نرفته است، امکان خطا وجود دارد، لکن در کشف حق یقینی که مقام اتحاد است، می توان به خطاناپذیری در اصل کشف در عالم ویژه خود قائل شد. (جوادی آملی، [بی تا]: ۲۵۹)

### ۷- مظهریت نفس برای فاعلیت تام حق تعالی

مظهریت نفس نسبت به فاعلیت تام حق سبب می شود نفس توانایی ابداع و انشاء هم در عالم خارج و هم در عالم نفس داشته باشد. نفس انسان از سنخ ملکوت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۷۴) و مثالی برای ذات باری تعالی است، همان گونه که خداوند، خلاق موجودات مجرد و مادی است، نفس انسان نیز به جهت آن که مثال ذات، صفات و افعال حق تعالی است (همو، ۱۳۶۶، ۶: ۲۵۴)، دارای ذاتی مجرد و صفات کمالی و مملکتی شبیه به مملکت خدای متعال است که در مملکت و عوالم متعدد خویش هر آن چه را که بخواهد اراده و ایجاد می کند یا به تعبیر عرفانی، خلق به همت می کند. (همان، ۷: ۳۴، ۳۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۱: ۲۶۵). این ویژگی خود زمینه خطا در مکاشفات را فراهم می سازد، زیرا چه بسا به هردلیل، نفس چیزهایی را ابداع و انشاء کند و آن را به واقع نسبت دهد که در واقع وجود نداشته باشد. نفس ممکن است این امور ابداعی را در خودش یا در عالم خارج به وجود آورده باشد؛ در صورت دوم اگرچه معلوم و مکاشف در خارج وجود دارد، ولی چیزی نیست که علم به آن تعلق گرفته است.

به عنوان مثال شخصی زید را در مکاشفه و علم حضوری با اموری توصیف می کند و حال آن که فرد دارای آن صفات و ویژگی ها، زید واقعی منقطع از مکاشف نیست، بلکه زید دیگری می باشد که آن شخص با قدرت نفس خود، او را ایجاد کرده است. شایان ذکر است که ریشه بسیاری از مکاشفات کاذب را باید در همین ویژگی نفس، جست و جو کرد.

### ۸- نیازمندی مکاشفات و مشاهدات به تأویل

کشف و شهود و وحی، نیازمند تأویل است هم چنان که رؤیا نیازمند تعبیر است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۲۵؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ۳: ۸۰). به گفته عرفا اولاً مکاشفات عرفانی جز در مواردی خاص، نیاز به تأویل دارند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۷۰). ثانیاً مؤول هم باید علاوه بر پاکی درونی، مسلط به الفاظ و رخدادها و عوالم و بازگشت گاه الفاظ و معانی ای که در قالب زبان بشری بیان می شود، باشد.



چیزی به تأویل نیاز دارد که اولاً به عالم خیال منفصل و متصل منحصر نیست، ثانیاً در اعلی درجات وجود و متافیزیک محض و عالم فوق تجرد است. تأویل؛ تبیین و تفسیر سخن یا گزاره‌ای با بازگرداندن آن به اعلی درجه و جایگاه وجودی‌اش است. براین اساس اگر مکاشفه‌ای در عالم طبیعت و خیال رخ داد، تعبیر کافی است، ولی اگر در عالمی بالاتر به وقوع پیوست، به تأویل نیاز دارد. بنابراین اگر قرار باشد مکاشفه که از اقسام علم حضوری است، تأویل و تفسیر گردد به دو دلیل امکان خطا و اشتباه به وجود خواهد آمد؛ نخست آن‌که تمام تأویل‌ها و ادراکات مفهومی از عرفان، در حوزه علم حصولی قرار می‌گیرند که خطا در آن اجتناب‌ناپذیر است. ثانیاً به دلیل عدم احاطه مؤول به عوالم مافوق طبیعت، لاجرم در تأویل او امکان بروز خطا وجود خواهد داشت.

در مواردی متعددی از مسائل عرفانی، شاهد دو مشاهده مخالف و معارض از سوی دو عارف هستیم، ریشه این تعارض جدای از مشوب بودن خیال، می‌تواند در تأویل این مشاهدات باشد، به عنوان نمونه می‌توان تعارض دیدگاه سیدحیدر آملی و ابن عربی در باب مسئله «خاتم ولایت» (ابن عربی، [بی‌تا]، ۱: ۲۲۳؛ همو، [بی‌تا]: ۱۵؛ آملی، ۱۳۸۷: ۱۴۶-۱۴۷) را ناشی از تأویل ایشان دانست.

با توجه به ادله مذکور، روشن می‌شود مکاشفات عرفانی و علم حضوری خط‌پذیر است و تنها کاملان یعنی انبیاء و معصومین علیهم‌السلام که صاحبان ولایت کلیه هستند و حقایق برای آنان عیان است و مراتب هستی و تطابق آن‌ها نزد ایشان آشکار و مکشوف است، شهودی مصون از خطا و نقص دارند. اما نکته‌ای مهم که نباید از آن غفلت نمود این است که میان صدق و حجیت یا اعتبار فرق است، ممکن است کشفی صادق نباشد، اما معتبر باشد و برای شاهد، منجزیت و معذرت داشته باشد، البته صحّت این اعتبار منوط به شرطی است که عبارت است از «روش‌مندی<sup>۴</sup> و رعایت سلوک عقلایی».

بنابراین معرفت‌های معتبر و حقیقی را از نگاه عرفان و فلسفه، باید معرفت‌هایی دانست که از راه‌های معتبر، موثق و صادق به همراه رعایت شرط روش‌مندی به دست می‌آید که در این صورت اگر کشف و علم حضوری‌ای، اعتقاد جازم مطابق با واقع و نفس‌الامری بود، هم صدق و حقانیت و هم اعتبار و حجیتش، حاصل است، اما اگر کشف و علم، اعتقاد جازم بود، ولی فاقد ملاک مطابقت با واقع بود، در صورت رعایت شرط روش‌مندی بر اساس مبانی علمی، اگرچه خطا و کاذب باشد، اما حجیت و اعتبار آن محدود خواهد شد.<sup>۵</sup>



## نتیجه‌گیری

مکاشفات و مشاهدات عرفانی که در عرفان نظری به عنوان تنها ابزار حقیقی شناخت هستی مطرح است، از اقسام علم حضوری می‌باشد (که برای اثبات این مطلب هشت دلیل و اماره بیان شد). مهم‌ترین دلیلی که از سوی حکما و عرفا بر خطاناپذیری کشف و شهود و علم حضوری اقامه می‌گردد عبارت است از عدم وجود واسطه و حجاب میان عالم و معلوم یا شاهد و مشهود، که این دلیل نیز با ارائه هفت دلیل نقض، ابطال گردید و روشن شد که دست‌کم علم حضوری در خصوص انسان غیرمعصوم از جهات مختلف، امکان اتصاف به صدق و کذب و در نتیجه خطاناپذیری دارد. اما آن‌چه نباید بعد از اثبات روزه‌های ورود خطا در علوم حضوری نادیده گرفت، این است که میان صدق و حقیقت با اعتبار و حجیت تفاوت است. امکان وجود خطا در علوم حضوری، موجب اسقاط اعتبار و حجیت آن‌ها نمی‌گردد، بلکه اگر شخص بر اساس روش‌های معتبر در هر علمی، به آن علوم بپردازد، نتیجه حاصل برای او و دیگران حجیت خواهد داشت. بنابراین فیلسوف و عارف ملزم به پای‌بندی به شهود حضوری خود - که از طرق موثق و روش‌مند به آن دست یافته است - می‌باشد.



### پی‌نوشت‌ها

۱. اصطلاحاً از صورت ذهنی به «معلوم بالذت» و از شیء خارجی به «معلوم بالعرض» تعبیر می‌شود.
۲. برای تفصیل بیش‌تر موارد مذکور به این منابع مراجعه نمایید: (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۰۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۱۵؛ همو، ۱۴۲۲ق: ۳۸۲؛ فخرالدین رازی، ۱۹۹۰م، ۱: ۴۵۶؛ طباطبایی، ۱۳۵۰، ۲: ۴۶-۴۷، پاورقی استاد مطهری؛ فنایی اشکوری، ۱۳۸۷: ۳۱-۹۱).
۳. برای تفصیل بیشتر مراجعه کنید به؛ (فناری، ۱۳۶۲: ۱۵؛ آملی، ۱۳۶۸: ۴۵۵-۴۵۶؛ قیصری، [پی‌تا]: ۱۰۰-۱۱۲).
۴. روش‌مندی یعنی رعایت اصول و استانداردهای مورد پذیرش عقلا و اندیشمندان یک علم.
۵. برای تبیین دقیق‌تر معنای اعتبار می‌توان خطای در اجتهاد فقهی را بیان داشت، اینکه ممکن است فقیه به استنباطی دست یابد که در نفس الامر خطا هست لکن هم مجتهد و هم مقلدین در انجام آن فعل، مأجور و مأمون هستند.



## منابع و مآخذ

۱. آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۴۴)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، مشهد: کتابفروشی باستان.
۲. آشتیانی، میرزամهدی (۱۳۷۷)، اساس التوحید، تهران: امیرکبیر.
۳. آملی، سیدحیدر (۱۳۸۷)، نصّ النصوص، تصحیح هانری کربن و اسماعیل یحیی، تهران: توس.
۴. — (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کربن، تهران: علمی و فرهنگی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، التعليقات، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۶. — (۱۳۶۰)، دانشنامه علائی، تهران: کتابخانه فارابی.
۷. — (۱۳۷۱)، المباحثات، مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۸. — (۱۴۰۰)، رساله فی الفعل والانفعال واقسامها، قم: بیدار.
۹. ابن عربی، محیی الدین (بی تا)، فتوحات مکیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. — [بی تا]، مغرب عنقاء، تحقیق بهنساوی احمد سیدشریف، مصر: مكتبة الزهريه للتراث.
۱۱. استیس، و، ت (۱۳۸۴)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
۱۲. انصاری، عبدالله (۱۲۹۵)، منازل السائرین، تهران: کتابخانه حامدی.
۱۳. بهمنیار (۱۳۷۵)، التحصیل، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۰)، شناخت شناسی در قرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۵. — [بی تا]، براهین اثبات وجود خدا، قم: اسراء.
۱۶. حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۵)، اصول معرفت شناسی در فلسفه اسلامی: علم حضوری، ترجمه مرتضی پویان، تهران: علم.
۱۷. رازی، نجم الدین (۱۳۶۵)، مرصاد العباد، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۸. زنوزی تبریزی، ملاعبدالله (۱۳۶۱ الف)، لمعات الهیه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. — (۱۳۶۱ ب)، منتخب الخاقانی فی كشف الحقایق العرفانی، تهران: مولی.
۲۰. زنوزی، آقاعلی مدرس (۱۳۸۰)، بدایع الحکم، تهران: الزهراء.
۲۱. سیزواری، مولی هادی (۱۳۹)، شرح منظومه، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۲۲. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.





۲۳. — [بی تا]، منظومه حکمت، قم: مصطفوی.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۱۹ق)، مجموعه رسائل فلسفی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. — (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مرکز مطالعات فرهنگی.
۲۶. — (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. — (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
۲۸. — (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۹. — (۱۴۲۲ق)، شرح هدایة الاثیریة، تصحیح مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۸)، نهایت الحکمة، تعلیقه عباسعلی زارعی، ج ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۱. — (۱۳۵۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: دارالعلم.
۳۲. فخرالدین رازی، محمدبن عمر (۱۹۹۰م)، المباحث المشرقیة، بیروت: دارالکتب العربی.
۳۳. فارابی (۱۴۰۸ق)، المنطقیات، تحقیق محمد تقی دانش پڑوه، قم: مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
۳۴. فرغانی، سعیدالدین سعدی (۱۳۷۹)، مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۵. فعالی، محمدتقی (۱۳۸۰)، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳۶. فناری، محمدبن حمزه (۱۳۶۲)، مصباح الانس، تهران: فجر.
۳۷. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۷)، علم حضوری، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
۳۸. فولادی، علیرضا (۱۳۸۷)، زبان عرفان، تهران: فراگرفت.
۳۹. فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۷۲)، گوهر مراد، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۰. قیصری، داود (بی تا)، شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
۴۱. مصباح، محمدتقی (۱۳۹۰)، آموزش فلسفه، چاپ دوازدهم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۲. — (۱۳۷۹)، شرح اسفار کتاب النفس، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
۴۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۴۴. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).



سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

۴۵. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۶)، *مثنوی معنوی*، چاپ نهم، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۶. نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۳)، *زبدة الحقایق*، حسن ورد ناصری، تهران: طهوری.
۴۷. هجویری، عبدالله (۱۳۷۵)، *کشف المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی، تهران: سخن.
۴۸. همدانی، عین‌القضاة (۱۳۴۱)، *زبدة الحقایق*، تصحیح عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.



خط‌پذیری علم حضوری و مکاشفات عرفانی