

## بحثی درباره علم حضوری و شهودی، تفاوت‌ها و

### اعتبار آنها

دکتر سید یحیی یثربی<sup>۱</sup> - سید محمد حسین حسینی بحر<sup>۲</sup>

### چکیده

خلط بین علم حضوری و شهود عرفانی از جمله اشتباهات رایجی است که بعد از تلفیق و آمیختگی حوزه‌های تخصصی فلسفه و عرفان به وجود آمده است و نتایج زیان باری را در حوزه تفکر عقلانی پدید آورده است. این جستار در صدد است به مشکلی در بحث‌های فلسفی پردازد که در تشخیص علم حضوری از شهود پیش آمده است و بر آن می‌کوشد تا با توضیح دادن علم حضوری منطقی و شهود، از این خلط اشتباه جلوگیری کند. به این منظور پژوهشگر، چه در بحث تعریف و مفهوم شناسی و چه در بحث کاربرد و مصادیقی که برای علم حضوری در کلام فلاسفه مطرح معاصر ذکر شده است ورود کرده و نشان می‌دهد در تمام این موارد، حوزه علم حضوری، از شهود عرفانی متفاوت است و شهود عرفانی را نمی‌توان با علم حضوری یا یکی از مصادیق آن مرتبط دانست.

**کلید واژه:** علم حضوری، علم شهودی، معرفت شناسی، شهود فلسفی، مکاشفه

۱. دکترای فلسفه و حکمت اسلامی و استاد تمام رشته فلسفه و کلام.

۲. طلبه و محقق رشته عرفان و تصوف پژوهشگاه خاتم النبیین علیهم‌السلام.

تصوف که عنوان مشهورترین و کهن ترین جریان باطن گرا در اسلام را یدک می‌کشد، از همان بدو پیدایش در قرن دوم هـ.ق روش و مسیر متفاوتی را برای معرفت به جهان و خالق هستی دنبال کرد و اصلی ترین نقطه تمییز و تفاوت خود با عامه مسلمانان را نیز در همین تفاوت «یافتن»، «فهمیدن» و «دیدن» عنوان کرد.

صوفیان، جهان را به دولایه ظاهر و باطن تقسیم کرده و مدعی شدند، خرد و حواس خمسسه بشری صرفاً محسوسات مادی و ظاهر اشیاء را درک می‌کند که تجلی و ظهور حقایق باطنی هستند. انسان‌ها برای درک حقایق باطنی که اصالت و اعتبار با همان هاست، باید از ابزار و روش‌های دیگری استفاده کنند که همان ابزار روح و قوه مکاشفه است.<sup>۱</sup> اما فعال کردن حواس روحانی، منوط به راکد کردن<sup>۲</sup> یا محدود سازی حواس ظاهری است و برای رسیدن به باطن باید از ظاهر چشم پوشید؛ از همین رو با ریاضت‌های دشوار و بعضاً نامشروع، سعی در سرکوب حوائج مرسوم جسمانی و عادی خود داشته و این اعمال را پلی برای رسیدن به درک باطنی (یا اشراق و شهود و چشم سوم و غیره) می‌دانستند. اساساً باطن گرایی و شهود محوری در غالب مکاتب عرفانی دنیا با ریاضت و مراقبه توأم است و در حکم مقدمه برای ذی المقدمه یعنی اشراق است.<sup>۳</sup>

چنین بود که صوفیان همواره فاصله خود را از عقل گرایان و فلاسفه و معتزله حفظ کرده و در مذمت کسانی که سعی داشتند با روش‌های عقلانی و ابزار برهان و استدلال حقایق جهان را بشناسند سخن می‌گفتند.<sup>۴</sup>

تصوف با جریان‌های عقل گرا در اسلام تقریباً در دو خط متفاوت پیش می‌رفتند، تا اینکه شیخ شهاب الدین سهروردی (م ۵۷۸ق) بر خلاف سنت عقل گرای فلسفی رایج در اسلام و تحت تاثیر عمیق جریان‌های عرفانی صوفیانه، شهود و مکاشفه را در عرصه فلسفه وارد کرد و نظامی تحت عنوان حکمت اشراق را تاسیس نمود؛ مشهور است که او را مبتکر فلسفه‌ای شهودی می‌نامند. او البته تلاش داشت حیطه‌ها و کارکرد هرکدام از ابزار عقل و شهود را از همدیگر تفکیک کند و مدعی شد که می‌توان از ابزار اشراق و شهود باطنی،

۱. بقلی، روزبهان، شرح شطحیات، ص ۶۰۵. قشیری، ابوالقاسم، رساله قشیریه، ص ۵۸۹.

۲. «لابد من رکود حواسه» اصفهانی، نورعلیشاه، جنات الوصال، ص ۹۸.

۳. الانصاری، زکیا بن محمد، نتائج الأفكار القدسیة فی بیان معانی شرح الرسالة القشیریة، ج ۱، ص ۱۴۶.

۴. ابوطالب مکی، محمد بن علی، علم القلوب، ص: ۴۵.

برای یافتن و درک کردن مسائل و حقائق بهره جست، اما برای سنجش، تبیین، تعلیم و اثبات آن یافته‌ها، باید از ابزار عقل مدد جست.<sup>۱</sup>

اگرچه نظریات شیخ اشراق بیشتر در وادی فلسفه و نزد فلاسفه مطرح بود و صوفیان آن دوره توجه چندانی به افکار و گفته‌های او نشان نمی‌دادند، اما تلاش‌های او فتح بابی جهت پیوند بیشتر مسائل فلسفی و عرفانی در سده‌های آینده بود.

بعد از شیخ اشراق، شخصیت مهم دیگری که در نزدیک ساختن مباحث فلسفه به مباحث عرفانی تلاش کرد، محیی‌الدین بن عربی (۶۳۸ ق) بود؛ ابن عربی و شارحین مکتب او سعی در تبیین عقلانی مباحث عرفانی داشتند. همانطور که حاصل آراء شیخ اشراق به ابداع «فلسفه‌ای عرفانی» انجامید، افکار و انظار ابن عربی و شارحین مکتب او نیز به ارائه یک «عرفان فلسفی» منجر شد. در اینجا موضوعات و مبانی حوزه دانشی عرفان با اصطلاحات و مسائل حوزه دانشی فلسفه پیوند زده شد درحالی‌که ادبیات و زبان متفاوت و اصول و مبانی نامتناسخ این دو طرف، ترکیبی نامتوازن و نامتقارن از آنها ساخته بود و نه تنها ابهامات و چالش‌های موجود علمی‌شان را برطرف نکرد، بلکه آسیب و ابهاماتی را بر آنها افزود تا جایی که همچنان تبیین دقیق و واضحی از نوع ارتباط و تعامل عقل و شهود ارائه نشده است و انظار موجود در این رابطه در سطح فرضیه‌هایی غیر قابل اثبات باقی مانده است.

ظهور ملاصدرا (م ۱۰۴۵) و پایه‌ریزی مکتب فلسفی موسوم به حکمت متعالیه، تلاش مجدد دیگری برای پیوند مسائل و موضوعات فلسفی با عرفانی به شمار آمد. بسیاری از فلاسفه و محققان این مکتب در حوزه‌های معرفت‌شناسی، علم شهودی و معرفت‌شناسی عرفانی را همان علم حضوری فلسفی معرفی کردند که سابقه‌ای دیرینه در نظام‌های فلسفی داشته و دارد و از طریق این همانند سازی، کمک شایانی به پذیرش معرفت‌شناسی صوفیه در محافل علمی و حوزوی و نخبگانی نمودند.<sup>۲</sup>

علم حضوری فلسفی نسبت به شهود عرفانی، اساساً در یک زمینه و بافت معنایی متفاوت مطرح می‌شود و هرکدام مبانی و مقدمات و مبادی کاملاً متفاوتی دارند. این دو

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۵۵؛ ج ۳، ص ۱۴۹ و ۲۶۹.

۲. طباطبایی، محمدحسین، نه‌ایه الحکمه، ج ۱، ص ۱۱؛ مصباح‌یزدی، محمدتقی، تعلیق بر نه‌ایه، ج ۱، ص ۱۱.

هم در تعریف و ماهیت و هم ویژگی‌هایی که فلاسفه و عرفا برای آن ذکر کرده‌اند، بر یکدیگر قابل تطبیق نیستند.

### بحث‌های مقدماتی

در اینجا لازم است، ابتدا تعریف این دو واژه صورت پذیرد، سپس به بررسی و آثار فکری و فلسفی آنان پرداخته شود.

### تقسیمات علم

علم تقسیماتی دارد که در اینجا به برخی از آن اشاره می‌شود:

### الف - تقسیم علم از نظر منطقی

از چند قرن پیش در منطق و فلسفه، تقسیم علم به حضوری و حصولی یک تقسیم عادی بود؛ علم ما به موجودات جهان که به وسیله صورت ذهنی به دست می‌آید علم حصولی است؛ اما علم ما به نفس خودمان و نیز به صورت‌های پدیده‌های جهان در ذهنمان علم حضوری است. این یک تقسیم طبیعی است که بعد از توجه به وجود ذهنی مطرح شده است. این تقسیم را حتی ابن‌سینا و برخی فیلسوفان گذشته مطرح نکرده‌اند.

اما در نیم قرن اخیر، عده‌ای از اساتید حوزه علمیه قم، علم حضوری را در معنای مبهمی به‌کار برده و آن را در برگیرنده پدیده‌های خارجی دانسته‌اند. چنان‌که در آینده نقل خواهیم کرد، مرحوم علامه سید محمدحسین طباطبایی بر این باور بود که هر علم حصولی پس از یک علم حضوری قرار دارد و پس از سخن ایشان برخی از معاصران حوزه، کارایی علم حضوری را در حل مشکلات معرفت‌شناسی به‌طور جدی و با اهمیت زیاد دنبال کرده‌اند. یکی از استادان معاصر حوزه، آقای عبدالحسین خسروپناه در مقاله‌ای مفصل، چستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن را مورد بحث قرار داده است.<sup>۱</sup>

نویسنده این سطور، پیشتر در نوشته‌ای نظر خود را درباره علم حضوری و کارایی آن توضیح داده و دیدگاه کسانی که کارایی علم حضوری در معرفت‌شناسی را مورد بحث قرار داده بودند، نقل کرده و به رفع ابهامات و ابطال ادعاهای بی‌اساس در ارتباط با کارایی

۱. خسروپناه، عبدالحسین، چستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن؛ مجله ذهن شماره ۱۵ و ۱۶، پاییز وزمستان ۱۳۸۲، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

معرفت‌شناختی علم حضوری پرداخته است.<sup>۱</sup> اکنون نیز پس از حدود بیست سال، بنا به پیشنهاد برخی از دوستان به بحث مجدد در این باره می‌پردازد.

## ب- تقسیم علم از نظر عارفان

از نظر فلاسفه مشا و اهل کلام، علم حضوری و حصولی تنها به معنای منطقی آن مورد بحث قرار می‌گیرد. اما از نظر عرفا ممکن است علم حضوری به معنای معرفت شهودی نیز به کار برود، هرچند در آثار عرفا چنین کاربردی رایج نیست؛ عرفا معرفت انسان را به‌طور کلی به دو قسم رسمی و حقیقی تقسیم می‌کنند که در ادامه توضیح آنها خواهد آمد:

### ۱. علوم رسمی و ظاهری

از نظر عرفا، علوم رسمی<sup>۲</sup>، علوم و معارفی را در بر می‌گیرند که دارای ویژگی‌های زیر باشند:

**نخست** آنکه این علوم و معارف با چشم، گوش، عقل و هوش بشر تولید شوند؛ مانند ریاضیات، طبیعیات، فلسفه، منطق، علوم ادبی، اجتماعی و علوم دینی از قبیل اصول، فقه، تفسیر.

**دوم** آنکه اینگونه علوم و معارف از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته و مدام در حال تحول و تکامل باشند؛ مانند فیزیک و شیمی و فلسفه و منطق که هم اکنون در شرایطی هستند که با چند قرن پیش متفاوت هستند.

**سوم** آنکه هدف این‌گونه علوم و معارف، فهم جهان و تدبیر زندگی انسان و تسخیر طبیعت است. انسان مخصوصاً در سه چهار قرن اخیر فهم خود را درباره طبیعت گسترش داده و از جهات مختلف به تسخیر طبیعت در جهت بهره‌کشی انسان از امکانات طبیعی پرداخته است.

**چهارم** آنکه این‌گونه از علوم و معارف، بیان‌پذیر بوده و قابل تبیین و تفهیم به دیگرانند. مثلاً گروهی دستاوردهای دانشمندان در فیزیک و کیهان‌شناسی را باور نمی‌کردند، به طوری که بسیاری از افراد حاضر نبودند از طریق دوربین گالیله به ماه نگاه کنند و گمان

۱. مقاله نقد آرای معاصر در تعریف و کارایی علم حضوری؛ مجله ذهن، پاییز و زمستان ۱۳۸۲، شماره ۳-۴.

۲. عرفا این واژه را درباره معارف غیر شهودی به کار برده‌اند: ابن عربی، محی‌الدین، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۸، ص ۱۵۱، ص ۶۸۵؛ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسفار، ج ۹، ص ۱۵۶ ص ۳۴۱، ص ۳۰۲؛ همان، العرشیه، ص ۲۸۰؛ همان، شواهد، ص ۳۱۳؛ جرجانی، علی بن محمد، تعریفات ص ۴۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۱ ص ۷۴.

می کردند که این کار، در واقع نوعی شیطنت راجع به آموزه های کلیساست، اما از آنجا که علم بیان پذیر و قابل تبیین است، بالاخره همگی آن را پذیرفتند.

## ۲. علوم باطنی و حقیقی

اینگونه معارف عبارتند از همه یافته های معرفتی انسان با ویژگی های زیر:

نخست آنکه این گونه معارف در دسترس چشم، گوش، عقل و هوش انسان نیستند. بنابراین هرکس که علاقمند دست یافتن به این گونه معارف باشد، باید از راه و روش دیگری بهره گرفته، به «بصیرت باطنی» دست یابد، سپس با استفاده از این بصیرت باطنی به آن گونه معارف برسد.

اینگونه معارف جنبه شخصی دارند و چنان که در آینده خواهیم گفت قابل بررسی و ارزیابی نیستند. اما راه و روش دست یافتن به این گونه معارف، چیزی جز ریاضت و جذبه حق نیست، این جذبه و ریاضت باید تا آنجا ادامه یابند که انسان را به «فنا» رسانده، با درهم کوبیدن تعین، انیت و هویت انسان، او را در حقیقت هستی فانی سازد؛ چنین حالتی از بی تعینی و اطلاق و کلیت، او را با بصیرت باطن، به کشف و شهود حقیقت هستی می رساند.<sup>۱</sup>

دوم آنکه هدف این گونه معرفت، نه فهم حقیقت، بلکه یگانه شدن با آن و فانی گشتن در آن است، تا انسان هستی خود را فانی نسازد با حقیقت یگانه نمی شود. انسان در این مسیر بزرگ ترین حجاب خویش است، چنان که حافظ می گوید:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز<sup>۲</sup>

سوم آنکه این گونه معرفت، حالت یک تجربه شخصی را داشته و طبعاً بیان ناپذیر خواهد بود و چون بیان پذیر نیست، قابل آموزش، تفهیم و انتقال به دیگران نیز نخواهد بود.<sup>۳</sup>

۱. برای نمونه نک: همدانی، عین القضاة، زبده الحقایق، ص ۷-۴ و فصل های ۲۸-۱۶ و ۶۵-۵۹ و ۸۶ و ۸۸ و ۹۷؛ قونوی،

صدرالدین، اعجاز بیان، ص ۳۴؛ آملی، سید حیدر، نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، بخش ۳، رکن ۳، فصل ۱.

۲. حافظ، شمس الدین، دیوان حافظ، ص ۲۵۰.

۳. برای نمونه نک: عین القضاة، زبده الحقایق، ص ۷-۴.

## نتایج و آثار این تقسیمات

اکنون می‌خواهیم بدانیم که تقسیم علم به حضوری و حصولی، چگونه تقسیمی است و منظور از علم حضوری چیست؟ و این علم حضوری چه کارآیی معرفت‌شناختی دارد؟

### کاربرد دوگانه علم حضوری

پیش از هر چیز باید به کاربرد دوگانه واژه «علم حضوری» توجه کنیم، این واژه را عده‌ای از معاصران به دو معنی کاملاً متفاوت به کار می‌برند که عبارتند از:

الف) به معنی معرفت‌شهودی و عرفانی؛ معرفت‌شهودی به باطن هستی تعلق دارد نه صورت ذهنی پدیده‌ها. در این‌گونه معرفت، کثرت و تمایز راه ندارد و چنان‌که گذشت جز از راه ریاضت و جذب، نمی‌توان به بصیرت باطن دست یافته و به معرفت‌شهودی رسید.

ب) به معنی معرفتی که در حوزه علوم رسمی ماست، اما نه با واسطه صورت؛ بلکه خود معلوم، با قوای ادراکی ما در ارتباط است؛ مانند آگاهی ذهن نسبت به صورت‌های ذهنی و یا مانند توجه ما به خودمان به‌عنوان «من» و نیز علم و آگاهی علت فاعلی؛ مانند خدا و عقول از معلول خودشان.

توضیح بیشتر درباره معنای دوم این است که ما انسان‌ها از پدیده‌های پیرامون مان دو گونه آگاهی می‌توانیم داشته باشیم. مثلاً وقتی به دوست خودمان نگاه می‌کنیم، تصویری از او در ذهن ما پیدا شده است که ما با آن تصویر این دوست مان را درک می‌کنیم؛ این را علم حصولی می‌گویند. اما ما وقتی به خودمان اشاره می‌کنیم و می‌گوییم: من، اینجا دیگر تصویری از بیرون به ذهن ما نمی‌آید، بلکه مستقیماً خودمان را درک می‌کنیم؛ یا در همان مثال اول، وقتی دوست من را با تصویری که از او در ذهن ما پیدا شده است، درک می‌کنیم، آن تصویر را با تصویر دیگر درک نمی‌کنیم، بلکه خود آن تصویر را درک می‌کنیم. به این نوع درک، علم حضوری می‌گویند؛ یعنی خود آن چیزی که درک می‌کنیم در ذهن ماست نه تصویرش!

شما یک اتومبیل را می‌بینید، تصویرش به ذهن شما می‌آید؛ اما وقتی که یک موجود خیالی را تصور می‌کنید مانند انسانی که دو سر دارد، در اینجا دیگر با تصویر سر و کار داریم و خود آن تصویر را درک می‌کنیم نه چیز دیگر؛ این را علم حضوری می‌گویند!

بنابراین از هم اکنون در یاد داشته باشیم که علم حضوری منطقی ما (غیر منطقی در برابر عرفانی است) ممکن است از واقعیتی حکایت کند، مانند درک ما از دوستان یا در دیوار و گاهی ممکن است این علم حضوری متعلق به صورتی باشد که آن صورت نتیجه وهم و خیال ماست. در آینده به این دو پرسش پاسخ خواهیم داد:

یکی اینکه این صورت ذهنی ما از واقعیتی حکایت می‌کند یا نتیجه وهم و خیال خودمان است؟ دیگر این که اگر از واقعیتی حکایت می‌کند، این حکایت از واقعیت، تا چه اندازه ارج و اعتبار دارد؟

### تفاوت علم حضوری و شهودی

کاربرد صحیح علم حضوری، در معنای دوم آن است یعنی علم حضوری در برابر علم حصولی؛ اما کاربرد علم حضوری در حوزه عرفان و شهود نادرست است؛ لذا اولی را علم حضوری منطقی می‌نامند و دومی را علم حضوری عرفانی. در منابع علمی نیز اگر کسی از علم حضوری سخن گفته، علم حضوری منطقی را مد نظر داشته است؛ زیرا:

اولاً: همه گروه‌ها (فیلسوف، منطقی، متکلم)، تقسیم علم را به حضوری و حصولی مطرح می‌کنند، در صورتی که اگر منظور از حضوری، معرفت شهودی بود، باید کسانی که به عرفان باور نداشته و مکاشفه‌های عرفا را جدی نمی‌گیرند، این تقسیم را نپذیرند، در حالی که در بحث علم حضوری، حتی یک مورد هم به ردّ یا قبول معرفت شهودی اشاره نشده است.

ثانیاً: مصداق‌های تعیین شده برای علم حضوری، از قبیل: علم ما به صورت‌های ذهنی خودمان و خودمان؛ نیز علم علت فاعلی به معلولش، همه از نوع علم غیرشهودی‌اند؛ حتی علم خداوند به جهان و علم انسان به خودش، از نوع علوم رسمی به شمار می‌روند، لذا باعث شده‌اند مشکل «پیدایش کثرت» در علم الهی مطرح شود<sup>۱</sup> و تلاش برای اثبات این موضوع که علم ما به خودمان به وسیله صورت نیست، لازم‌آید.<sup>۲</sup> از اینجا است که این علوم را از نوع علوم معمولی می‌دانیم، به همین دلیل اینها را با دیگران مورد بحث و گفتگو قرار می‌دهیم مانند بحث از چگونگی علم خداوند یا چگونگی علم خودمان به خودمان.

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، اشارات، نط ۷.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمه‌الاشراق، ص ۱۱۱.

**ثالثاً:** بی‌دقتی در کاربرد علم حضوری؛ از آنجا که هدف این نوشته، نشان دادن خطای معاصران در کاربرد علم حضوری و معرفت شهودی از طرفی و خطای آنان در ارزیابی کارایی معرفت‌شناختی علم حضوری از طرف دیگر است، بحث خود را با ذکر نمونه‌هایی از این خلط و خطاها پی می‌گیریم:

### تأملی در موارد خلط بین علم حضوری و شهودی

برخی معاصران واژه علم حضوری را طوری به کار برده‌اند که شامل هر دو معنای فلسفی و عرفانی آن می‌شود، از جمله:

۱- مرحوم علامه طباطبایی در تعریف علم حضوری و تشخیص آن از علم حصولی می‌گوید:

«علم حصولی، علم به ماهیات اشیاء است و علم حضوری علم به وجود آنهاست»<sup>۱</sup>

و مرحوم آقای محمدتقی مصباح یزدی نیز به این ملاک اعتراض کرده‌اند که:

«علم ما به معقولات ثانیه که از سنخ ماهیات‌اند، علم حضوری است؛ چنان‌که علم ما به «وجود» و وجود واجب، با اینکه علم به وجود است، علم حصولی است.»<sup>۲</sup>

در اینجا علامه طباطبایی و نیز آقای مصباح، هر دو در مفهوم و مصداق علم حضوری دچار خلط شده‌اند. علامه طباطبایی میان کاربرد علم حضوری، در برابر علوم رسمی، و کاربرد آن در برابر علم حصولی اشتباه کرده است، چراکه در علم حصولی سر و کار ما با مفاهیم و صورت‌هاست، چه در مورد ماهیات و چه در مورد وجود. آقای مصباح نیز دچار خلط شده‌اند، زیرا علم به معقولات ثانیه، با علم ما به ماهیات و مفاهیم دیگر، در حضوری بودن فرقی ندارند. مثلاً مفهوم علیت هم مانند ماهیت یک پدیده خارجی، مثلاً اسب، برای ذهن ما بی‌واسطه، صورت معلوم است و این جای تردید نیست، برای اینکه علم ما به هرگونه صورت ذهنی، علم حضوری است. خواه آن صورت، ساخته خود ذهن باشد، مانند علیت، یا از یک پدیده خارجی کسب شده باشد، مانند اسب، یا مربوط به

۱. طباطبایی، محمدحسین، نه‌ایه‌الحکمه، ج ۱ ص ۱۱.

۲. مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقه نه‌ایه‌الحکمه، ج ۱ ص ۱۱.

افسانه و خرافات باشد، مانند صورت ذهنی غول یا شانس؛ علم ما به همه صورت‌های ذهنی علم حضوری منطقی است.

لذا علم ما به واجب و وجودهای دیگر نیز علم حصولی است، برای اینکه ذهن ما به وسیله مفهوم، به آن حقایق علم پیدا می‌کند، نه به وسیله وجود خارجی آنها.

۲- نمونه دیگر از استاد مصباح یزدی است؛ ایشان فرق میان علم حضوری و حصولی را بر اساس متعلق و مصداق، از بیش‌تر حکمای اسلام چنین نقل می‌کنند که:

«متعلق علم حصولی صورت ذهنی اشیاء خارجی است، در حالی که متعلق علم حضوری وجود اشیاء است که مشخص و جزئی است، نه ماهیت و صورت ذهنی آنها.»<sup>۱</sup>

در این برداشت آقای مصباح نیز علم حضوری که از مصداق‌های مورد اتفاقش، همین صورت‌های ذهنی است، با معرفت شهودی آشکارا اشتباه شده است.

اما اینکه بیش‌تر حکمای اسلام چنین گفته‌اند، مستندی ندارد، بلکه بر خلاف این دیدگاه شواهد روشنی وجود دارد. برای نمونه مشائیان اسلام، معرفت شهودی را به این سادگی در تقسیم علم قرار نداده و جایی سراغ نداریم که آنها علم را به حصولی و شهودی تقسیم کرده باشند.

و حکمای غیر مشایی هم، چنین چیزی نگفته‌اند و علم حضوری را علم بی‌واسطه دانسته‌اند که مصداق بارز آن خود صورت‌های ذهنی است که بی‌واسطه صورت دیگر معلوم ما هستند.<sup>۲</sup>

۳- نمونه دیگر نیز از استاد جوادی آملی نقل شده است که ایشان نوشته‌اند:

«به صورت‌های ذهنی، علم حضوری داریم، چون بدون واسطه، معلوم ما هستند؛ ولی علم به تصورات و تصدیقات کسبی هم حضوری است، در حالی که با واسطه یعنی با وساطت معلومات دیگر ما حاصل می‌شوند.»<sup>۳</sup>

۱. مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقه بر نه‌ایه الحکمة، ص ۲۳۱- ۲۳۲؛ مدرس زنوزی، علی، بدایع الحکم، ص ۳۱؛ آشتیانی، مهدی،

اساس التوحید، ص ۲۷۷؛ سبزواری، ملاحادی، شرح منظومه، ص ۷۶ جرجانی، علی بن محمد، تعریفات، ص ۱۳۲۵.

۲. برای نمونه، نک: مدرس یزدی، علی اکبر، رسائل حکمیة، ص ۱۰۷.

۳. جوادی آملی، عبدالله، معرفت‌شناسی در قرآن، ص ۷۹.

بنابراین، مبنا و شرط بی‌واسطه بودن در تعریف علم حضوری، یک مبنا و شرط دقیق نیست.

این استاد معاصر نیز در فهم معنی «واسطه» دچار خلط و اشتباه شده‌اند، چراکه واژه «واسطه» دو معنای متفاوت دارد: واسطه کسب و واسطه درک. اگرچه علم حضوری بی‌واسطه صورت دیگر قابل درک است، اما این به آن معنی نیست که ما در کسب و تحصیل آن نیازمند واسطه‌های تصویری یا تصدیقی نباشیم. به عبارت دیگر واسطه کسب را با واسطه تصور نباید اشتباه کرد. اگر صورت ذهنی، واسطه در کسب نداشته باشد، بدیهی است و اگر واسطه در درک نداشته باشد، حضوری است؛ بنابراین چه واسطه کسب داشته باشند و چه نداشته باشند، از نوع علم حضوری منطقی است.

### بررسی و ارزیابی

اینک به بررسی و ارزیابی این دو پرداخته می‌شود:

### ویژگی‌های علم حضوری

آقای خسرو پناه در مقاله‌ای که دیدگاه معاصران را درباره علم حضوری گرد آورده است،<sup>۱</sup> فصلی را به ویژگی‌های علم حضوری اختصاص داده و موارد زیر را از ویژگی‌های علم حضوری شمرده‌اند:

۱. عدم احتیاج صورت‌های معلوم با علم حضوری به صورت‌های ادراکی دیگر که واسطه ارتباط ذهن ما با آن صورت‌ها باشند.
۲. وحدت علم و معلوم.
۳. خطاناپذیری.
۴. تقسیم‌ناپذیری به تصور و تصدیق.
۵. وحدت علم و عالم.
۶. فقدان وساطت.
۷. عدم حاجت به آلت و قوه ادراکی.
۸. همراهی علم حصولی با علم حضوری.

۱. خسرو پناه، عبدالحمین، چستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن، مجله ذهن، شماره ۱۵ و ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۲، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۹. قابلیت شدت و ضعف.

۱۰. عدم اتصاف به قواعد منطقی و مفهومی.

۱۱. توصیف ناپذیری.

این اوصاف ویژه که هر یک جداگانه در مقاله آقای خسرو پناه مورد بحث قرار گرفته‌اند و اکنون تک تک این ویژگی‌ها را مورد بررسی قرار داده و می‌گوییم این ویژگی‌ها، از سه دسته بیرون نیستند:

یا جزو تعریف علم حضوری هستند که بار دیگر به‌عنوان ویژگی مطرح شده‌اند. در واقع قسمتی از این ویژگی‌ها، یا تکرار همان مطالب بحث تعریف است، مانند شماره‌های ۱ و ۲.

یا ناشی از خلط علم حضوری با شهودی‌اند، مانند شماره‌های ۴، ۵، ۶، ۱۰، ۱۱.

یا ناشی از عدم دقت در معنی علم حضوری‌اند، مانند شماره‌های ۳، ۷، ۹، ۸. در دسته نخست، «عدم احتیاج علم حضوری به صورت‌های حکایت‌گر از معلوم» (شماره ۱) و «وحدت علم و معلوم» (شماره ۲) هر دو یک مطلب‌اند و نیز مضمون هر دو، چیزی جز همان تعریف علم حضوری نمی‌باشد، زیرا ما در تعریف علم حضوری گفته‌اند که علم حضوری نیازی به صورت دیگر ندارد، بلکه علم به همان صورت ذهنی است، پس علم و معلوم دو چیز نیستند.

در دسته دوم، وحدت علم و عالم (شماره ۵) را بررسی می‌کنیم که ادعای درستی نیست؛ زیرا در آن ادعا دو اشتباه آشکار وجود دارد: یکی اینکه در حضوری به معنای مقابل حصولی، وحدت علم و عالم شرط نیست؛ مثلاً ابن‌سینا که اتحاد عاقل و معقول (عالم و علم و معلوم) را قبول ندارد، علم حصولی را قبول دارد و دیگر اینکه اصلاً، جز در مورد خدا که صفاتش و مثلاً علمش عین ذات اوست، در موجودات دیگر این فرض درست نیست. روشن است من و شما اگر چیزی را تصور کنیم ما عین آن تصور نمی‌شویم، مثلاً من اگر سنگ را تصور کنم من با تصور سنگ یکی نیستیم، یعنی فرض کنیم که یکی هستیم هیچ معنا و نتیجه‌ای ندارد.

در دسته سوم، «خطا ناپذیری علم حضوری» را بررسی می‌کنیم؛ یعنی ما، چنین می‌اندیشیم که علم حضوری، همیشه صادق است و هرگز خطا نمی‌پذیرد.<sup>۱</sup> در پاسخ می‌گوییم: «علم حضوری به معنای منطقی یا عرفانی، هرگز چنین نیست که همیشه صادق باشند و خطایی در آنها نباشد.»

اول اینکه علم حضوری اگر به معنی علم ما به صورت‌های ذهنی خودمان باشد، اصلا در اینجا خطا و صواب مطرح نیست؛ برای اینکه خطا و صواب به حکایت صورت‌ها از خارج ذهن و تطابق آنها با واقعیت‌ها مربوط است، نه به ارتباط آن صورت‌ها با ما! مثلا ما صورت غول، روح، درخت و... همه را یکسان بی‌واسطه صورت درک می‌کنیم و علم ما به این صورت‌ها، علم حضوری است و این علم، یعنی اینکه چنین صورت‌هایی در ذهن داریم، جای بحث از خطا و صواب نیست؛ خطا و صواب در آنجا مطرح می‌شود که بخواهیم بدانیم که این صورت‌ها، با واقعیت و جهان خارج از ذهن مطابق‌اند، یا نه.<sup>۲</sup> دوم اینکه: یکی دیگر از مصادیق علم حضوری، توجه ما به خودمان است، بنابراین که هر کس به نفس خود، علم حضوری دارد، آیا می‌توانیم بگوییم که مردم در شناخت نفس خود خطا ندارند؟! پس چرا این همه از دشواری خودشناسی سخن گفته‌اند؟! اگر ما به خودمان و قوای بیرونی و درونی خودمان، علم حضوری داشتیم، یعنی نفس ما به واقعیت و عینیت خود و به همه قوای خود علم حضوری داشت، در آن صورت باید هیچ انسانی در درک ذات و صفات خود مشکلی نداشته باشد!

علامه طباطبایی با قبول این اشکال، چنین پاسخ می‌دهد:

«انسان در حوزه علم حضوری، همه چیز را می‌داند، اما در حوزه علم حصولی نمی‌داند و نیازمند کاوش می‌باشد!»<sup>۳</sup>

۱. مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقه بر نه‌ایة الحکمة، ۱۷۵.

۲. باید توجه داشت که تاکنون هیچ اهل منطقی درباره علم حضوری منطقی وارد بحث صدق و کذب نشده است؛ زیرا صدق و کذب در منطقی بر اساس تطابق بودن ذهن با واقعیت و عین است، مثلا اگر حکم می‌کنیم که هوا روشن است این وقتی صادق است که واقعا در بیرون از خانه هوا روشن باشد؛ اما اگر ما بگوییم هوا روشن است؛ ولی در بیرون هوا روشن نباشد این حکم ما کاذب خواهد بود. در علم حضوری منطقی ما با خود صورت ذهنی طرفیم. مثلا من به اسب بالدار تصور می‌کنم، در اینجا من این صورت را تصور کرده‌ام دیگر راست و دروغ برای این مطرح نیست، چون ادعای وجود چنین اسب بالدار در جهان واقعی و بیرون از ذهن ندارم، بلکه من تصور می‌کنم. بدین سان در علم حضوری منطقی اصلا صدق و کذب مطرح نیست، نه این که همیشه صادق است.

۳. طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۵.

بدیهی است که این توجیه مشکلی را حل نمی‌کند؛ چون معنی این توجیه آن است که معلومات حضوری ما، یعنی چیزهایی که ما آنها را با علم حضوری درک می‌کنیم، در حوزه علم حصولی، معلوم ما نباشند! و این سخن با هیچ منطقی سازگار نیست. چگونه می‌توان فرض کرد که من چیزی را با علم حضوری دریابم، اما در حوزه خود آگاهی من، معلوم نباشد؟!

علامه طباطبایی، آگاهی حضوری ما را مقدم بر آگاهی حصولی دانسته و ادراک حضوری را منشأ ادراک حصولی می‌داند،<sup>۱</sup> یعنی اینکه دستیابی ما به معلومات علم حضوری، آسان‌تر و جلوتر از علم حصولی است و این سخن با توجیه بالا که ما چیزی را با علم حضوری می‌دانیم، ولی با علم حصولی نمی‌دانیم در تضاد است. نیز از کجا می‌دانیم که با علم حضوری، از چیزهایی با خبریم؛ اما خودمان خبر نداریم؟!

**سوم اینکه:** اگر علم حضوری را شامل معرفت شهودی هم بدانیم، باز هم نمی‌توانیم معرفت شهودی را همیشه صادق دانسته و خطاناپذیر بشماریم برای اینکه: اولاً، همه اهل سلوک و مدعیان کشف و شهود، به خطاپذیری یافته‌های شهودی تصریح کرده و تأکید دارند.<sup>۲</sup>

ثانیاً، عملاً گزارش خطای مدعیان کشف و شهود، از نظام جهان هستی، کمتر از گزارش خطای فلاسفه و اهل کلام نیست. مثلاً بنابر گزارشی<sup>۳</sup> از دیدار ابن سینا با ابوسعید ابوالخیر گویا ابو سعید گفته است: «آنچه ابن سینا می‌داند ما می‌بینیم»<sup>۴</sup> یعنی با شهود درک می‌کنیم. اکنون اشتباهات ابن سینا در فهم بسیاری از مطالب آشکار است؛ مثلاً چهار بودن عنصر، عقیده به نه فلک، نیز باور به جاندار بودن فلک و عقیده به عقل فعال و ده‌ها مورد دیگر از خطاهای متفکران قدیم علاوه بر خطاهای منطقی و معرفت‌شناختی غیر

۱. طباطبایی، محمدحسین، نهاییه الحکمه، مرحله ۱۱، فصل ۱.

۲. نک: یثربی، فلسفه عرفان، ص ۴۱۳-۳۹۹. کاشانی، مصباح الهدایه، صص ۷ الی ۱۰۳؛ همان، ص ۳۸۴.

۳. هرچند صحت این گزارش محل تردید محققان زیادی قرار گرفته است، رک: میهنی، محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات ابی سعید، مقدمه شفیع کدکنی، ص ۴۴؛ زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، ص ۶۳، برنلس، یوگنی ادواردویچ، جشن نامه ابن سینا، ج ۱، ص ۱۳.

۴. میهنی، محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات ابی سعید، ج ۱، ص ۱۹۴.

قابل انکارند. در اینجا باید گفت ابوسعید که آنچه ابن‌سینا می‌دانسته را عملاً همه را دیده است، چرا در علم شهودی دچار خطا شده است؟

بنابراین بحث از خطاناپذیری علم حضوری، فریبنده و بی‌حاصل است. برای اینکه اگر منظور از آن معرفت شهودی باشد، معرفت شهودی، خطاپذیر است و اگر منظور از آن، مصداق‌های سه‌گانه معرفت علم حضوری منطقی (علم ما به صورت‌های ذهنی ما، علم خدا و عقول عالیه به معلول‌هایشان و علم هر کس به نفس خود) باشد، عدم خطا، در این مصداق‌ها، هیچ‌گونه ربطی به مشکل معرفت‌شناسی ما نداشته و از نظر معرفت‌شناسی ما، ارجح و کارایی ندارد، زیرا چنان‌که گفتیم مسئله خطا تنها در مورد مطابقت ذهن با جهان واقعی مطرح می‌شود.

### دیگر مصداقی علم حضوری

معاصران ما علاوه بر سه مصداق معروف علم حضوری، سه مصداق دیگر را هم مطرح کرده‌اند که عبارتند از:

۱. علم معلول به علت خود.
۲. علم هر معلولی، به همه معلول‌های علت خود.<sup>۱</sup>
۳. علم حضوری نفس به محسوسات خود. استاد جوادی آملی بر این باور است که انسان در اثر رشد و تکامل در هستی‌شناسی، می‌تواند محسوسات را با علم حضوری دریابد، چنان‌که سهروردی به خاطر این رشد و تکامل، محسوسات را با علم حضوری در می‌یافت.<sup>۲</sup>

۱. طباطبایی، محمدحسین، نهاییه، مرحله ۱۱ فصل ۲ و ۱۱.

۲. جوادی آملی، عبدالله، دروس جلد سوم اسفار، مخطوط. و اما نظر آقای جوادی آملی، درباره اظهارات سهروردی در بحث «ابصار»، نیز قابل پذیرش نیست. برای اینکه سهروردی در بیان کیفیت «دیدن»، هرگز درصدد آن نیست که تعالی معرفت‌شناختی خود را مطرح کرده، و گونه‌های ادراک حسی را که مخصوص خود اوست، بیان کند؛ بلکه منظور او تبیین جدید عمل ابصار (دیدن) است. او می‌خواهد بگوید که عمل «دیدن» که یک ادراک حسی است، نیازمند آن نیست که نوری از چشم بیرون آمده و بر اشیایی که آنها را می‌بینیم بتابد (چنان‌که عقیده عده‌ای از متکلمین در تفسیر رؤیت بود) و نیازمند آن نیست که تصویر و شبیحی از اشیایی که می‌بینیم به داخل چشم ما منعکس شود (چنان‌که مشائیان چنین می‌گفتند)؛ بلکه همین که چشم ما با اشیای خارجی روبه‌رو شود، ما آنها را می‌بینیم! بنابراین سهروردی فقط یک عمل حسی را تبیین می‌کند یعنی این که می‌خواهد بگوید من و شما اگر چیزی را می‌بینیم چگونه می‌بینیم؟ آیا نوری از چشم ما بیرون می‌آید یا تصویری از بیرون به وسیله چشم ما به ذهن ما می‌آید یا این که ما مستقیماً با چشم‌مان آن چیز را می‌بینیم و تصویر و نور لازم نیست. او هرگز درصدد اثبات علم حضوری خودش به محسوسات نمی‌باشد. بدیهی است که چنین دیدگاهی درباره رؤیت اشیاء، براساس معلومات جدید بشر آشکارا باطل است. نقش نور و عدسی چشم و شبکیه و سایر مراحل مربوط به رؤیت،

اما این سه مورد از مصداق‌های علم حضوری بسیار ضعیف و بی‌حاصلند. نخست دو مورد اول را بررسی می‌کنیم که عبارت است از علم معلول به علت خود و علم هر معلولی، به همه معلول‌های علت خود.

اگر علم معلول به علت خود، یا همه معلول‌های علت خود، درست باشد، در آن صورت باید ما هیچ مجهولی نداشته باشیم؛ زیرا تمام اجزای جهان هستی با ما چنین رابطه‌ای دارند، یعنی یا علت ما هستند، یا معلول‌های علت ما! مثلاً خدا علت ماست و تمام موجودات جهان هم معلول خدا هستند؛ پس ما باید هم به خدا و هم به همه معلول‌های او علم داشته باشیم و هیچ مجهولی در جهان نداشته باشیم و این ادعا آشکارا باطل و بی‌اساس است، زیرا عملاً ما چنین نیستیم که هیچ مجهولی نداشته باشیم، مگر اینکه ادعا کنیم که آری! ما به همه کائنات علم داریم ولی خودمان از این آگاهی فراگیرمان خبر نداریم! چنان که صدرالمতألّهین در مورد علم معلول به علت خود، چنین گفته است.<sup>۱</sup> اگر چنین باشد در آن صورت چنین علمی با جهل چه فرقی دارد و با چنین ادعایی به کدامین نتیجه معرفت‌شناختی می‌توان دست یافت، جز آن که خودمان و دیگران را بفریبیم!؟

اگرچه علامه طباطبایی علم حضوری علت به معلول، یا علم معلول به علت، یا علم معلول به معلول‌های دیگر علت خود را مشروط به مجرد طرفین کرده است،<sup>۲</sup> اما به هر حال نفس انسان هم در مقام تعقل مجرد است. بنابراین در مرحله تعقل باید توان این‌گونه علم و آگاهی را داشته باشد. مگر آنکه منظور علامه، لزوم تجرّد تام دو طرف باشد، یعنی روح انسان از بدن جدا شود و موجودات عالم نیز تبدیل به حقیقت‌های مجرد گردند.

۶- آقای خسروپناه، در مقاله مذکور، بحث دیگری را با عنوان «دلایل مصادیق علم حضوری» بیان کرده‌اند، این بحث را با چنین توجیهی آغاز می‌کنند: «شاید عده‌ای با نفی

امروزه از معلومات پیش پا افتاده است و نیازی به شرح و بیان ندارد. ناگفته نماند که هدف شیخ اشراق از این تبیین عامیانه، تعمیم قوانین فیزیک به متافیزیک و تحلیل علم الهی است که علم الهی نیازی به صورت معلومات ندارد تا ایجاد کثرت در قلمرو علم الهی نکند؛ عدم توفیق وی را در این کار نیز در جای دیگر توضیح داده‌ایم.

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسفار، صص ۱۱۶-۱۱۸.

۲. طباطبایی، محمدحسین، نهایه الحکمه، مرحله ۱۱، فصل ۱۱.

مصادیق علم حضوری به انکار آن پردازند. به همین دلیل، متفکران اسلام علاوه بر ذکر اقسام علم حضوری، به دلایل اثبات آنها نیز توجه داشته‌اند.»

اما در نقد سخن ایشان به مواردی چند اشاره می‌شود:

الف - نویسنده دلیل «انسان معلق در فضا»<sup>۱</sup> ی ابن‌سینا را به عنوان استدلال برای اثبات یکی از مصادیق علم حضوری ذکر کرده است؛ در صورتی که بحث ابن‌سینا هیچ ربطی به تقسیم علم به حصولی و حضوری ندارد. بلکه ابن‌سینا در آغاز نمط سوم در صدد اثبات وجود نفس، براساس توجه انسان به «من» خویش است و بس، اما اینکه این توجه به خود، به وسیله صورت است یا بدون صورت، مسأله جداگانه‌ای است، چنان‌که ابن‌سینا در این باره جداگانه بحث کرده است.<sup>۲</sup>

ب - نویسنده در مواردی هم به اشتباه‌های دیگری دچار شده است. از جمله اینکه چون متکلمان علم را از مقوله «کیف» ندانسته، بلکه آن را از مقوله «اضافه» می‌دانند،<sup>۳</sup> چنین دیدگاهی را به معنی دفاع از علم حضوری گرفته است؛ در حالی که آن بحث هیچ ربطی به تقسیم علم به حضوری و حصولی ندارد. چنان‌که در منابعی که از عدم نیاز علم و آگاهی ما به صورت ذهنی بحث شده، از تقسیم علم به حضوری و حصولی بحث نشده است.

بحث اصلی متکلمان و منکران وجود صورت ذهنی، در این است که علم، همان اضافه و نسبت نفس با موجودات خارجی است. نه اینکه صورت موجودات در ذهن انسان، به عنوان یک کیفیت، وجود داشته باشد؛ یعنی وقتی من و شما به این میز علم پیدا می‌کنیم، در نفس ما حالتی پدید می‌آید که آن حالت به این میز نسبت دارد، نه اینکه صورت میز به ذهن ما آمده باشد. البته چنین نگاهی ناشی از باور و اطمینان به توان ذهن در دست یافتن به جهان خارج است، که امروزه سخت عامیانه و خام به شمار می‌رود.

۱. نک: ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، اشارات و تنبیهات، نمط ۳ فصل ۱ تا ۵.

۲. رای نمونه، نک: پیشین، نمط ۷ فصل ۵ و نیز: سهروردی، شهاب‌الدین، حکمه‌الاشراق.

۳. در مورد اینکه متکلمان، علم را صورت ذهنی و کیفیت نفسانی نمی‌دانند. برای نمونه: علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف‌المراد،

## نتیجه

در این جستار با نظر به ماهیت، تعاریف و ویژگی‌های علم حضوری و شهود عرفانی، اثبات گردید که این دو مسئله کاملاً از همدیگر متفاوت بوده و علم حضوری رابطه اینهمانی و عینیت با شهود عرفانی ندارد. با نظر به آنچه بیان شد، مفهوم علم حضوری منطقی که در برابر علم حصولی به کار می‌رود، مستقلاً هیچ گونه جنبه معرفتی ندارد، بلکه همه ارزش و اعتبار آن بستگی به مطابقت دارد که آیا با واقع و خارج از ذهن مطابق است یا نه؟ مثلاً من می‌گویم که هوا سرد است صور و مفهومی در ذهن من است که آن علم حضوری من است، اما به خودی خود برای من ارجح و اعتباری ندارد و تنها در صورت مطابقت با واقعیت می‌تواند ارزش داشته باشد. اگر علم حضوری با واقع مطابق نبود، مانند عنصر دانستن آب و آتش چون با واقعیت خارجی در ارتباط نیست، خطاست و ارزشی ندارد. بسیاری از علم حضوری بشر به معنای منطقی آن عملاً با واقعیت مطابق نیستند و ارجحی ندارند. مانند خدا دانستن بت‌ها یا پسر خدا دانستن عیسی علیه السلام و هزاران تصور غلط دیگر و جالب است که ما بیاییم علم حضوری منطقی را خطا ناپذیر بدانیم؛ یعنی تصور کنیم که تمام تصورات انسان‌ها که برای آنان علم حضوری به‌شمار می‌روند درست می‌باشند و خطاناپذیرند! اما شهود عرفانی چنانکه در همین مقاله آمده بود در سنخ مفاهیم نیست و اگر درباره آنها بحث شده، این بحث‌ها چیزی از آن حقایق را منتقل نمی‌کنند. بنابراین از شهود عرفانی نمی‌توان با دیگران سخن گفت و هرگز برای دیگران هم حجت نیستند، خود عرفا نیز چنین انتظاری ندارند که شهودشان برای دیگران حجت باشد. آنها می‌گویند مطالب عرفانی را باید با مدارا و تحمل نگاه کنند، اما هرگز از آن مطالب پیروی نکنند: «لا یقتدی بهم ولا ینکر علیهم.»<sup>۱</sup>

۱. در مورد کشف و شهود و اعتبار آنها بنگرید به: فلسفه عرفان سیدیحیی یشری، چاپ بوستان کتاب قم؛ بحث منطوق عرفان.

- ۱) ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۱)، الاشارات و التنبیہات، مجتبی زارعی، قم ایران، بوستان کتاب.
- ۲) ابن عربی، محمد بن علی، (بی تا)، الفتوحات المکیة. ۴ ج. بیروت - لبنان: دار إحياء التراث العربی.
- ۳) ابو طالب مکی، محمد بن علی، عطا، عبدالقادر احمد، (۱۴۲۴-۲۰۰۴). علم القلوب (ج ۱-۱). بیروت - لبنان: دار الکتب العلمیة.
- ۴) آشتیانی، جلال الدین؛ و آشتیانی، مهدی. (۱۳۷۷). اساس التوحید (ج ۱-۱). تهران ایران: امیر کبیر.
- ۵) آملی، حیدر بن علی، ابن عربی، محمد بن علی، بیدارفر، محسن، (۱۳۹۴). نص النصوص فی شرح الفصوص لمحبی الدین ابن عربی (ج ۱-۳). قم ایران: بیدار.
- ۶) انصاری، زکریا بن محمد؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، علی، عبدالوارث محمد؛ و عروسی، مصطفی بن محمد. (۱۴۲۸-۲۰۰۷). حاشیة العلامة مصطفی العروسی (ج ۱-۴). بیروت - لبنان: دار الکتب العلمیة.
- ۷) بقلی، روزبهان بن ابی نصر، کوربن، هانری، و سپهبدی، عیسی. (۱۳۷۴). شرح شطحیات. ۱ ج. تهران ایران: طهوری.
- ۸) جرجانی، علی بن محمد؛ و ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۷۰). کتاب التعریفات (ج ۱-۱). تهران - ایران: ناصر خسرو.
- ۹) جوادی آملی، عبدالله، (۱۴۰۰)، معرفت شناسی در قرآن، قم ایران: اسراء.
- ۱۰) حافظ، شمس الدین محمد، غنی، قاسم؛ قزوینی، محمد بن عبد الوهاب؛ ؛ معصومی، ابوالقاسم؛ و محبی نژاد، غلامعلی. (۱۳۷۹). دیوان حافظ شیرازی ( جمهوری ) (ج ۱-۱). تهران: جمهوری.
- ۱۱) خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۲). چستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی آن. ذهن، ۴(۱۵-۱۶)، ۹۷-۱۳۷.
- ۱۲) زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۳)، جستجو در تصوف ایران، تهران- ایران، امیرکبیر.
- ۱۳) زنوزی، علی بن عبدالله، (۱۳۸۰)، بدایع الحکم، تبریز ایران: دانشگاه تبریز.
- ۱۴) سهروردی، یحیی بن حبش، (۱۳۷۷)، حکمه الاشراق، ترجمه و شرح جعفر سجادی، تهران ایران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۵) سهروردی، یحیی بن حبش، (۱۳۸۰)، حکمه الاشراق، شرح شمس الدین محمد شهرزوری، ضیایی تربتی، تهران ایران، انتشارات پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۶) سهروردی، یحیی بن حبش، حیدوره، انعام، (۱۴۳۰-۲۰۱۰)، حکمة الإشراف (ج ۱-۱). بیروت لبنان: دار المعارف الحکمیة.
- ۱۷) سهروردی، یحیی بن حبش؛ کوربن، هانری؛ حبیبی، نجف قلی؛ و نصر، حسین. (بی تا). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱-۴). تهران - ایران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- ۱۸) صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، سبزواری، هادی بن مهدی؛ آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۸۲-۱۴۲۵). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (ج ۱-۱). بیروت - لبنان: مؤسسه التاريخ العربی.

- ۱۹) صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مظفر، محمد رضا؛ سبزواری، هادی بن مهدی؛ ، (۱۳۶۸-۱۳). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۱-۹). [بی جا] - : مکتبه المصطفوی.
- ۲۰) صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ و لبون فولادکار، فاتن محمد خلیل. (۱۴۲۰-۲۰۰۰). العرشية (ج ۱-۱). بیروت - لبنان: مؤسسه التاريخ العربی.
- ۲۱) صدرالدین قونیوی، محمد بن اسحاق؛ و آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۸۱). اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن (ج ۱-۱). قم - ایران: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- ۲۲) صفاء، ذبیح الله، دیگر نویسندگان، (۱۳۸۴)، جشن نامه ابن سینا، تهران ایران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۲۳) طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران ایران: صدرا.
- ۲۴) طباطبایی، محمد حسین؛ و زارعی سبزواری، عباسعلی. (۱۳۸۸-۱۴۳۰). نهایی الحکمة (ج ۱-۲). قم ایران: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم. مؤسسه النشر الإسلامی.
- ۲۵) عزالدین کاشانی، محمودبن علی، (۱۳۶۷)، مصباح الهدایه، جلال الدین همایی، تهران ایران ، هما.
- ۲۶) علامه حلّی، حسن بن یوسف، نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، موسوی زنجانی، ابراهیم. (۱۳۹۹-۱۹۷۹). کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد (ج ۱-۱). بیروت - لبنان: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ۲۷) مدرس یزدی حکمی، علی اکبر، (۱۳۷۲)، رسائل حکمیه، اداره کل وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بی جا.
- ۲۸) مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۳)، تعلیقه علی نهایی الحکمة، قم ایران: زمزم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۲۹) میهنی، محمد بن منور، (۱۸۹۹)، اسرار التوحید فی مقامات ابی سعید، الیاس میرزا بوراغانسکی، سن پترزبورگ.
- ۳۰) نورعلی شاه اصفهانی، (۱۳۴۸)، جنات الوصال، کوشش جواد نوربخش، تهران ایران، انتشارات خانقاه نعمت اللهی.
- ۳۱) همدانی، عین القضاة، (۱۳۹۲)، زبدة الحقائق، عقیف عسیران، تهران ایران، اساطیر.
- ۳۲) همدانی، عین القضاة، (۱۳۷۷)، تمهیدات، عقیف عسیران، تهران ایران، منوچهری.
- ۳۳) یثربی، سید یحیی. (۱۳۸۲). علم حضوری: نقد آرای معاصر در تعریف و کارایی علم حضوری. ذهن، ۴(۱۵-۱۶)، ۱۳۹-۱۵۲.
- ۳۴) یثربی، سید یحیی، (۱۳۷۴)، فلسفه عرفان، تهران ایران، سازمان تبلیغات اسلامی.