



Intuitive Knowledge according to Allamah Tabatabai and Rejecting Claims Disaffirming its Validity

Ahmadreza Sharokhi¹, Khadije Akbari Aqdam²

Received: 2022/06/08 | Revised: 2022/09/16 | Accepted: 2022/10/05

Abstract

Alongside acquired-conceptual knowledge, intuitive knowledge, as one of the instances of knowledge holds a very important position among Islamic philosophers as well. Allamah Tabatabai also mentions presential knowledge with importance while discussing acquired knowledge, and ultimately, considers presential knowledge to precede acquired knowledge. In this paper, using an analytic method, we have tried to explain his theoretical foundations regarding presential-intuitive knowledge and rationally defending its cognitive validity. An important finding of this paper is that presential-intuitive knowledge, apart from being the base of acquired knowledge, also provides a convincing rational defense regarding cognitive validity. The basis of this validity is that accessing reality is the main goal of knowledge and if we can verify that reality itself is available to us in presential-intuitive knowledge, we would have no further concerns epistemological concerns. According to Allamah Tabatabai, just as sensory intuition creates a certainty of being in accordance with reality in ourselves, presential-intuitive knowledge also contains similar dominance over reality. At the end of this paper, some instances of views that claim to disaffirm the validity of presential-intuitive knowledge have been addressed, analyzed, and explained so that the epistemic validity of presential-intuitive findings is objectively proven.

Keywords: intuitive knowledge, cognitive validity, acquired knowledge, according to reality, the fallibility of knowledge, knowledge- by- presence.

1. Assistant Prof., Islamic Philosophy and Theology Department, University of Qom, Qom, Iran (**Corresponding author**). s.ahmadreza.shahokhi@gmail.com
2. Ph.D. Candidate of Theology, Islamic Philosophy and Theology Department, University of Qom, Qom, Iran. akbari.987@gmail.com

Sharokhi, A. & Akbari Aqdam, Kh. (2023). Intuitive Knowledge according to Allamah Tabatabai and Rejecting Claims Disaffirming its Validity. *Journal of Philosophical Theological Resear*, 24(94), 75-100. <https://doi.org/10.22091/jptr.2022.8225.2715>

© the authors



Introduction

Islamic philosophers, being aware of the findings of past philosophers, have made valuable innovations regarding knowledge. In the works of Avicenna, Suhrawardi, and Mulla Sadra there are priceless and authentic points regarding presential-intuitive knowledge and they have opened up new areas in intuitive knowledge and have paid attention to its rational explanation. One of the important epistemological elements in the ideas of Allamah Tabatabai is this very type of knowledge.

In this paper, we have strived to explain the theoretical foundations of Allamah Tabatabai regarding presential-intuitive knowledge, rationally defend its cognitive validity, and refute the claims that disaffirm its validity using an analytical method. The important finding and result of this study is that, apart from being the base of acquired knowledge, a claim to knowledge cannot be made without presential-intuitive knowledge because the real agent of knowledge is the human immaterial soul that provides a convincing rational defense regarding epistemic validity.

Intuitive knowledge according to Allamah Tabatabai

Terminologically, intuition (*shuhūd*) is direct knowledge that is achieved in the soul as soon as it is directly received, considered, and reflected upon. Such specific knowledge that manifests with purification and self-refinement is not of the category of concepts. Rather, it is attained through existential connection and unity with reality and is not directly attributed to truth or falsehood and other mental concepts. To reach such a level, the soul requires complete and sincere attention to God and to stay away from worldly diversions. It is in this case that it can gain dominion over reality when encountering it through the illuminative power it has achieved and control over it.

It is with intuitive knowledge that the witness arrives at a level of insight and perfection where he observes the realities in the Imaginal realm and in the form of images and at a higher level, is able to witness intelligible realities and ascends. It is in this case that knowledge becomes intelligible.

Explaining the foundations of intuitive knowledge

According to Allamah, the relation between the material world and the realms above the material is the relation between imperfections to perfection and diluted reality to reality. According to him, exoteric realities that are observed cannot be without intuitive knowledge of the esoteric because the exoteric existence is a manifestation of the esoteric existence and is its link. Thus, by witnessing the exoteric, intuitive knowledge of the esoteric is attained. Allamah considers the human intuition of his own essence as one of the most important instances of presential-intuitive knowledge and presents intuitive knowledge of the reality of the soul as one of the meanings of the narration, one who knows his self knows his Lord and shows its dependency on God considering this narration. It is in such a state that he considers his own actions to be complete dependence on the real agent and the intuition of such a reality takes the witness to a higher level of perfection and in the next step, takes him to a higher level of intuitive knowledge where he sees his own attributes as absorbed into the attributes of God to the extent that he becomes the interpretation of the famous narration of Imam al-Sadiq (peace be upon him) about whom God has stated: I am the ears, eyes, tongue, speech and hands and feet of my beloved. Arriving at such a potential is achieved through the grace of God and presential-intuitive knowledge.

The precedence of presential-intuitive knowledge over acquired-conceptual knowledge

Allamah Tabatabai holds that presential knowledge precedes acquired knowledge such that acquired knowledge is based upon knowledge-by-presence. Pure rational concepts, which are abstract concepts such as cause and effect, substance and accident, are not obtained through quiddities; rather, the soul discovers their referents through presential-intuitive knowledge and then attains a concept from them. In other words, when the soul arrives at a reality and truth and existentially connects to it, at another level, the faculty of imagination transforms that presential intuitive knowledge into acquired knowledge and forms and archives an image of it in the memory. Thus, the basis and foundation of all our acquired knowledge is presential-intuitive knowledge and its criterion is the existential unity and connection of the soul with the reality of the perceived thing.

Refuting some views that claim to disaffirm the validity of intuitive knowledge

According to Allamah Tabatabai, presential-intuitive knowledge always corresponds to reality; however, some do not accept such a view and present views refuting this and we will address some of those views here. In some instances, perceiving biological perceptions such as the feeling of hunger and thirst can be fallible, or you have knowledge of pain, itchiness, and burning of an amputated limb, and sometimes, as a side-effect of taking medication, one has unreal perceptions, and even though every person's knowledge is presential in relation to his own soul; however, there are differing opinions on whether they are material or immaterial and all these instances show the infallibility of presential-intuitive knowledge. In response to the aforementioned disaffirmed instances, it can generally be said that the sources of perceiving unreal biological perceptions, are interpretations and explanations that are attained through acquired knowledge and this is unrelated to the fallibility of knowledge-by-presence. Preciseness regarding knowledge-by-presence and its contents reveals the negation of supposed errors.

References

- Ibrahimi Dinani, G. H. (1394 SH). *Daftar-i 'aql va ayat-i 'ishq* (vols. 3 & 4) [the book of the intellect and the sign of love]. Tehran: Tarhi No Publications.
- Sadraddin Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1383 SH). *Al-Hikmat al-muta'aliya fi al-asfar al-'aqliyya al-arba'a* [The transcendent philosophy of the four journeys of the intellect] (vols. 3 & 8). Edition, research and foreword by A. A. Rashad. Under the supervision of M. Khamenei. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Suhravardi, S. D. Y. (1355 SH). *Majmu'a-yi musannefat-i Shaykh Ishraq* (vol. 3) [a collection of Shaykh Ishraq's works]. Edition, annotations and foreword by H. Nasr. Foreword and analysis by H. Corbin. Tehran: Anjuman-i Hikmat va Falsafe-yi Iran.
- Tabatabai, M. H. (1387 SH). *Risalat al-wilayah* (tariq-i irfan) [the treatise on wilayah (the path of mysticism)]. (S. Hasanzadeh, Trans. & commentary). Foreword & commendation by H. Hasanzadeh Amoli. Qom: Ayat Ishraq Publications.
- Tabatabai, M. H. (1388 SH). *Tafsir al-Mizan* (vols. 1.). (M. B. Musavi Hamedani, Trans.). Qom: Daftar-i Intisharat-i Islami affiliated to Jamiat al-Moderrisin-i Hawza-yi Ilmiyya-yi Qom.

Tabatabai, M. H. (1390 SH). *Tafsir al-Mizan* (vols. 6,7). (M. B. Musavi Hamedani, Trans.). Qom: Daftar-i Intisharat-i Islami affiliated to Jamiat al-Moderrisin-i Hawza-yi Ilmiyya-yi Qom.

Tabatabai, M. H. (1394 SH). *Usul-i falsafe va ravish-i realism* [The principles of philosophy and the method of realism] (vols. 1, 2 & 5). Foreword and footnotes by M. Motahhari. Tehran: Sadra Publications.





معرفت شهودی از منظر علامه طباطبایی و رد ادعاهای نقضی نسبت به اعتبار آن

سید احمد رضا شاهرخ،^۱ خدیجه اکبری اقدم^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۶/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۶

چکیده

در کنار معرفت حصولی - مفهومی، معرفت حضوری - شهودی نیز در میان فلاسفه اسلامی از جایگاه بسیار مهمی برخوردار است. علامه طباطبایی، هنگام بحث از معرفت حصولی، از معرفت حضوری نیز با اهمیت فراوان یاد کرده و معرفت حصولی را در نهایت مسبق به معرفت حضوری می‌داند. در این نوشته تلاش می‌شود، با روش تحلیلی، مبانی نظری وی درباره معرفت حضوری - شهودی و دفاع عقلانی از اعتبار معرفتی آن تبیین گردد. یافته مهم این نوشته آن است که معرفت حضوری - شهودی، علاوه بر آن که تکیه‌گاه معرفت حصولی است، دفاع عقلانی متقن نسبت به اعتبار معرفت را نیز فراهم می‌آورد. مبنای این اعتبار آن است که دست‌یابی به حقیقت هدف اصلی معرفت است، و اگر در معرفت حضوری - شهودی احراز کنیم که خود حقیقت در اختیار ماست، دغدغه دیگری به لحاظ معرفت‌شناختی نخواهیم داشت. از نظر علامه طباطبایی، همان‌طور که شهود حسی یقین مطابق با واقع در نفس ما ایجاد می‌کند، معرفت حضوری - شهودی نیز حاوی چنین سیطره‌ای بر حقیقت است. این نوشته مصادیقی از نظریات مدعی نقض نسبت به اعتبار معرفت حضوری - شهودی مطرح شده و مورد تحلیل و تبیین قرار گرفته تا به طور عینی اعتبار معرفت‌شناختی دریافت‌های حضوری - شهودی تثبیت گردد.

کلیدواژه‌ها: معرفت شهودی، اعتبار معرفت، معرفت حصولی، مطابقت با واقع، خطاپذیری معرفت.

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول). s.ahmadreaz.shahrokh@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری کلام، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. akbari.987@gmail.com

□ شاهرخ، ا.؛ اکبری اقدم، خ. (۱۴۰۱). معرفت شهودی از منظر علامه طباطبایی و رد ادعاهای نقضی نسبت به اعتبار آن. پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۲۴(۹۴)، ۷۵-۱۰۰. <https://doi.org/10.22091/jptr.2022.8225.2715>

مقدمه

با سیری در تاریخ فلسفه به دست می‌آید که از منظر افلاطون دست‌یابی به معرفت به نحو تذکر و شهودی و از طریق ارتباط با مُثُل است. ارسطو این نظریهٔ استاد خود را مورد انتقاد قرار داده و، در کنار معرفت از طریق حواس، استدلال‌های عقلی در قالب قیاس برهانی با ابتناء بر مقدمات بدیهی را معرفت متقن معرفی می‌کند. در قرون جدید، بعد از رنسانس، عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان مسئلهٔ معرفت را با تفصیل و جزئیات بیشتری مورد مذاقه قرار داده‌اند. از نظر تجربه‌گرایان، قوام اصلی و پایه‌ای معرفت حصولی نتیجهٔ به‌کارگیری حواس و توسعه و تعمیق آن از طریق فعالیت‌هایی ذهنی مانند تجرید، تعمیم، تداعی معانی و... است. این در حالی است که از نظر عقل‌گرایان، قوام معرفت‌های حسی و تجربی معرفت‌های اصلی عقلی مانند امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است، که در قالب معرفت بدیهی نمایان می‌شوند. می‌توان گفت فلاسفهٔ اسلامی با آگاهی از یافته‌های فلاسفهٔ پیشین در زمینهٔ معرفت، ابتکارات ارزشمندی داشته‌اند مانند تقسیم معرفت به حصولی و حضوری و همچنین تحلیل عقلانی معرفت شهودی. آنچه مسئلهٔ اصلی این نوشته است تبیین معرفت حضوری-شهودی از منظر علامه طباطبایی و تحلیل اعتبار معرفتی آن است. در زمینهٔ معرفت حضوری-شهودی نکته‌های نفیسی در نوشته‌های ابن‌سینا، به ویژه در نمط‌های پایانی کتاب *اشارات* وجود دارد. شیخ اشراق، با نگاهی به این نکته‌ها، عرصهٔ جدیدی در معرفت شهودی گشوده و به تبیین عقلانی آن اهتمام داشته است. با مطالعهٔ کتاب *حکمة الاشراق* می‌توان نمونه‌های معتبری از معرفت شهودی همراه با تبیین عقلانی به دست آورد. صدرالمتألهین، با تکیه بر یافته‌های فلاسفه پیشین و دقت در آثار عرفا، مخصوصاً ابن‌عربی، گستره و عمق جدیدی همراه با تبیین عقلانی نسبت به معرفت حضوری-شهودی به ارمغان آورده است. با تکیه بر این پیشینه، علامه طباطبایی، با تبیین دقیق نحوهٔ ابتنای معرفت حصولی بر معرفت حضوری-شهودی، مبانی عقلانی این معرفت را همراه با ذکر مصادیق در اختیار دانشمندان و علاقمندان بحث‌های معرفت‌شناختی قرار داده است. کوشش می‌شود در این نوشته آرای علامه هیئت تقریریه جدیدی بیابد. مزیت مهم این مقاله تبیین و تحلیل فلسفی معرفت شهودی به عنوان معتبرترین و مقدم‌ترین نوع معرفت است. معرفت شهودی، از نظر علامه، هم مستقلاً به عنوان معرفت معتبر و عین واقع قابل دفاع عقلانی است و هم به عنوان تکیه‌گاه و حمایت‌کنندهٔ معرفت حصولی. همچنین برخی ایرادات مطرح‌شده دربارهٔ معرفت حضوری-شهودی در این نوشته بیان شده و پاسخ‌های لازم ارائه گردیده است.

رابطه موضوع، روش و فاعل معرفت

معرفت موضوعی انسان‌محور است، به این معنا که انسان نه جاهل مطلق و نه عالم مطلق است. لذا نیازمند معرفت برای فاصله گرفتن از جهل است. اما در پاسخ به این که بین موضوع، روش و فاعل

معرفت چه رابطه‌ای وجود دارد، باید گفت با عنایت به این که معرفت حاصل جستجوی فاعل شناسا (نفس مدرکه) است، پس فعل او محسوب می‌شود. منتها «نحوه وجود» موضوع معرفت در نوع ارتباط معرفت با فاعل معرفت تعیین‌کننده است، و همان روش معرفت را نیز مشخص می‌کند. مثلاً اگر موضوع معرفت امری مادی باشد، ناچار ارتباط فاعل در مرتبه مادی و جسمانی خواهد بود، و حتی در معرفت جسمانی سطوح ارتباط بسته به موضوع معرفت است. مثلاً اگر دیدنی باشد، از دریچه چشم؛ اگر شنیدنی باشد، از مجرای گوش؛ و اگر در مکان و زمان خاصی باشد، در همان زمان و مکان خاص ارتباط برقرار می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج. ۲، ص. ۲۵۵). لیکن مرتبه وجودی فاعل نیز عامل مهم دیگری در ارتباط یادشده است. مثلاً علامه معتقد است که معصوم (ع)، به جهت شدت وجودی، دائم‌الارتباط با عالم قدس است و پیوسته در این ارتباط تنفس می‌کند؛ همه علمش از وحی است و جز پیروی از وحی وظیفه دیگری ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۷، ص. ۱۳۵-۱۳۷).

به هر حال، باید افزود معرفت در قلمرو نفس در اصل نوعی حضور شهودی است و از این پایگاه فاعل شناسا به عالم مفاهیم و جهان تصورات و تصدیقات راه می‌یابد. البته هر کس در حد و اندازه وجودی خودش سهمی از نور حقیقت دارد (بهشتی، ۱۳۸۰، ص. ۳۰). بر خلاف ادعای برخی فلاسفه غرب در رابطه مورد بحث، انحصاری بین فرد، نژاد و جغرافیای خاصی نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲، ص. ۴۱۹؛ سهروردی، ۱۳۵۵، ج. ۲، ص. ۹)، بلکه دروازه عالم ملکوت به روی همه باز است، مگر به جهت مانعی از نفس و حجابی از غلظت طبع آن. پس به مقدار کوشش و حرکت باطن روغن قلب و آتش‌زنه طبع لطافت پیدا می‌کند و کبریت نفس این آمادگی را می‌یابد که در آن شعله‌ای از آتش ملکوت یا نوری از انوار جبروت فروزان گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۴۲۰).

حقیقی بودن معرفت و ویژگی‌های معرفت حقیقی

با توجه به اشتباهات رایج نمی‌توان گفت مطلق علم و معرفت‌های انسان صادق و حقیقی است، همچنان که نمی‌توان گفت همه آن‌ها موهوم و هیچ است، بلکه گاهی ممکن است به عللی از جمله در معرفت‌های حصولی خطا رخ دهد، مانند آنچه در معلومات و کشفیات افراد عادی و دانشمندان دیده می‌شود. در این صورت، با توجه به ارجاع معرفت‌های حصولی به حضوری، که در ادامه مورد اشاره خواهد بود، حقیقی بودن معرفت آنجایی خواهد بود که هم صورت ادراکی و هم متعلق ادراک در اختیار نفس مدرکه باشد، مثل کسی که هم احساس و هم ادراک ترس دارد. مسلماً معرفت حقیقی ویژگی‌هایی دارد که تمییزدهنده آن از اغیار است، مانند: (۱) دوام و ثبات؛ (۲) اطلاق؛ (۳) کلیت؛ (۴) عدم قابلیت تحول و تکامل با توسعه معلومات، یعنی این گونه نیست که با افزایش معلومات به تدریج یک حقیقت صادق‌تر شود (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۷۶، ۱۴۸).

معرفت شهودی از منظر علامه طباطبایی

یکی از عناصر مهم معرفت‌شناسی در اندیشه‌های علامه طباطبایی معرفت حضوری-شهودی است. اگرچه ریشه این بحث در فلسفه اسلامی در حکمت اشراقی حکیم سهروردی مطرح شده است، به طوری که یکی از راه‌های اصلی دست‌یابی به حقیقت در فلسفه او شناخته می‌شود و قیاس برهانی به عنوان توضیح‌دهنده و مکمل معرفت حضوری-شهودی مورد استفاده او قرار گرفته است (سهروردی، ۱۳۵۵، ج. ۲، ص. ۱۰). به طور مثال، شیخ اشراق، برای تقریب به ذهن، مشاهده محسوسات و تحصیل یقین نسبت به بعض احوال آن‌ها را برای ساختن بنای برخی از علوم، مانند هیئت، بر مشاهده امور روحانی و معنوی مثال می‌آورد و معتقد است که در این امور نیز چیزهایی را مشاهده کرده سپس بر اساس آن‌ها به تولید علم می‌پردازیم. و نهایتاً خاطرنشان می‌سازد که هر کس چنین روشی نداشته باشد بویی از حکمت نبرده است (سهروردی، ۱۳۵۵، ج. ۲، ص. ۱۳).

لیکن معرفت شهودی در آراء و اندیشه‌های علامه طباطبایی جایگاه بس رفیعی یافته و پیرامون آن مباحث فراوانی تبیین شده است. مطالعه حسی و علمی خلقت از نظر سادگی و روشنی و عمومی بودن بهترین راه‌هاست. استفاده از این راه نه نیازمند است به قلبی صاف و احساساتی عالی، و نه به عقل مجرد و استدلالی و پخته و آشنا به اصول برهانی. اما این راه فقط ما را به منزل اول می‌رساند و بس. و البته برای شناخت خدا این اندازه کافی نیست، یعنی معرفت حسی و عقلی همین قدر به ما می‌فهماند که طبیعت مسخر نیروی ماورای طبیعی است، اما این که آیا آن نیرو خداست و... پاسخی ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج ۵، صص. ۹۲-۹۱)

بنابراین ما به معرفتی فرا حسی و فرا استدلالی همان معرفت حضوری - شهودی نیاز داریم و توان آن در وجود ما تعبیه شده و مرحوم علامه در بیان مراتب ادراکات به آن اشاره دارد (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۹۹، ۱۰۵، ۱۰۶). یافته‌های علامه طباطبایی درباره معرفت حضوری-شهودی به دو تقریر قابل ارائه است: نخست، به عنوان فیلسوف با روش فلسفی دست‌یابی به حقیقت، که در این روش همراهی با قیاس برهانی در اندیشه‌های فلسفی وی امری قطعی است. همچنین، بر اساس تقریر دومی که در آن معرفت حضوری-شهودی نتیجه مکاشفه عارفانه است و آن مرحوم، به عنوان عارفِ اصل، مطابق آنچه یافته و بر اساس تجزیه و تحلیل یافته‌های باطنی، درباره معرفت حضوری-شهودی سخن می‌گوید و می‌فرماید: «علم به هیچ وجه مادی نیست برای این که هیچ یک از خواص ماده را ندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۸۰-۸۱)، و حتی «محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند و این نیز علم حضوری است» (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۵۵) و آن علمی است که معلوم با وجودش نزد عالم حاضر است (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۲۱۱). سپس وی با توجه به مجرد بودن علم به نفس و این که واقعیت علم و معلوم در مورد نفس یکی است این نوع ادراک را علم حضوری نامیده و مطلق علم را به دو قسم علم

حضور و علم حصولی قابل تقسیم دانسته و می‌فرماید: «علم و ادراک مطلقاً مادی نیست» (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۱۲۱-۱۲۹). به نظر می‌رسد از نگاه علامه، معرفت شهودی اعم از علم حضور است. اگرچه در هر دو اتحاد و وحدت بین عالم و معلوم وجود دارد، لیکن قوام معرفت شهودی به اشراق و تابش از ناحیه عالم نسبت به معلوم (شاهد نسبت به مشهود است)، در حالی که در علم حضور قوام اتحاد به بی‌واسطه بودن است. به علاوه، در معرفت شهودی، پیمودن مراتبی از تقویت نفس مجرد شرط لازم است، در حالی که در علم حضور به جز التفات و توجه امر دیگری لازم نیست. بنابراین با تأمل در اتحاد عالم و معلوم و فقدان واسطه که در معرفت شهودی و علم حضور مشترک است و تبیین و تحلیل فلسفی این دو، اعم بودن معرفت شهودی در مقایسه با علم حضور مشخص می‌گردد. با صرف نظر از این تمایز در این نوشته در همه جا - مگر آن که تصریح به استثناء شود - این دو مترادف محسوب شده‌اند.

ظهور معرفت شهودی و برخی مصادیق آن

از نظر علامه، معرفت حضور-شهودی هنگامی رخ می‌دهد که نفس در مواجهه با حقیقت یقینی، با قوت اشراق و تابش نور معرفت، آن حقیقت را در اختیار بگیرد و بدون هیچ گونه واسطه‌ای بر آن اشراف یابد. لذا می‌فرماید:

هنگامی که نفس به ملکاتی دست یافت که حاجب و پرده کلیات نیست، احیاناً می‌تواند به انوار عالم تجرد و وجود آنها اشراف و احاطه نماید. این اشراف نفس تکرار می‌شود تا این که نفس به تمام تمکن خود دست می‌یابد و به نشئه اسماء نائل می‌شود و این نشئه، عالم محض و خالص و بحت و ناب است. پس نفس همه چیز را در آنجا ناب و خالص مشاهده می‌کند. این مشاهدات ناب ادامه می‌یابد تا این که نفس به اسماء و صفات ملحق می‌شود و سپس در ذات والای الهی محو و فانی می‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۳۱-۳۲؛ ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۸-۹)

روشن است که اشرافیت نفس به عالم شهود ناشی از سازگاری ملکات نفس با آن عالم و طهارت نفس است که تحصیل آن عواملی دارد. از آن جمله است مانند:

۱. سیر و سلوک انفسی و آفاقی، که البته از نظر وی انفسی بهتر است، از این جهت که معرفت نفس عادتاً خالی از اصلاح نفس نیست، و به خلاف معرفت آفاقی، معرفت حقیقی از طریق معرفت نفس حاصل می‌شود؛

۲. توجه انسان به خداوند و دوری از هر مانعی که مشغولیت آور است و پرداختن به معرفت نفس و خود را آن طور که هست مشاهده نمودن و نیاز ذاتی خود را به خداوند دریافتن، که هر کس به چنین مقامی برسد مشاهده نفس خود از مشاهده نفس مقومش که خداست جدایی‌ناپذیر خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۰)؛

۳. دوری از تعلقات دنیایی.

با توضیح فوق می‌توان گفت که معرفت شهودی از سنخ معرفت حضوری است و ویژگی‌های معرفت حضوری در معرفت شهودی نیز وجود دارد. چنان که علامه می‌فرماید:

علم هر یک از ما به ذات خود به واسطه حضور ماهیت ذات او نزد ذاتش به نحو حضور مفهومی و علم حصولی نیست؛ زیرا مفهومی که در ذهن حضور می‌یابد، هر گونه که فرض شود، با نظر به ذاتش، ابایی از صدق به افراد متعدد ندارد و فقط با وجود خارجی تشخیص یافته و از حالت کلیت خارج می‌شود در حالی که آن چه از خود مشاهده می‌کند و از آن به «من» تعبیر می‌کند ذاتاً امری شخصی است و قابلیت اشتراک بین افراد متعدد را ندارد. (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج. ۲، ص. ۱۵۴)

علامه برای علم حضوری-شهودی اقسامی را ذکر می‌کند که بدین قرارند:

۱. علم نفس به خود و قوای خود،

۲. علم علت به معلولش،

۳. علم معلول به علت ایجاد خود،

۴. علم یکی از دو معلول علت واحد، به معلول هم‌رتبه‌اش.

باید گفت معرفت حضوری-شهودی مصادیق فراوانی می‌تواند داشته باشد. بهترین دلیل بر چنین متعلقاتی وقوع آن‌ها است که به مواردی اشاره می‌شود، مانند آیه ۹۴ سوره یوسف و آیه ۷۵ سوره انعام که عبارت‌اند از:

۱. معرفت شهودی به نفس

۲. معرفت شهودی به قوای نفس

۳. معرفت شهودی به خدای متعال

۴. معرفت شهودی به امدادهای غیبی در زندگی افراد

این موارد به گونه‌ای هستند که با تأمل در آنها می‌توان آگاهی‌های بیشتری درباره معرفت شهودی به دست آورد.

نسبت معرفت شهودی با منابع معرفت

با توجه به این که از نظر علامه عوالم عقول، مثال و مادی، عوالم اصلی هستی هستند (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج. ۲، ص. ۲۹۰، ۲۹۹، ۳۰۱)، معرفت و ادراکات نیز این سه سطح را دارا است (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۹۵-۱۰۶). از نظر او، معرفت عقلی و حصولی می‌تواند همراه با معرفت شهودی باشد، به گونه‌ای که هم برای توضیح و تشریح آن و هم برای مستدل و برهانی ساختن آن مورد استفاده قرار گیرد. بر این اساس، معرفت به عالم مثال با توجه به عالم مثال متصل و منفصل به دو صورت معرفت مثالی و

معرفت خیالی به گونه‌ای که متعلق آن منفصل از صور موجوده در نفس باشد تعلق می‌گیرد. همین طور از نظر او، معرفت فطری نیز از مصادیق معرفت شهودی است که بر اساس تعالیم اسلامی معرفت فطری در آفرینش انسان‌ها نهادینه شده است.

می‌توان گفت وحی نیز بر اساس معرفت شهودی قابل تفسیر و تبیین است، به گونه‌ای که نفس شریف پیامبر (ص) به اذن الله و با طهارتی که دارد به درجه‌ای از رفعت می‌رسد که می‌تواند گیرنده مستقیم تابش انوار معرفت از ناحیه خداوند متعال باشد، که مراتبی از چنین معرفتی برای غیرانبیاء نیز ممکن است قابل دستیابی باشد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص. ۴۷-۴۸)، مانند آنچه به عنوان وحی غیرنبوت، مادر حضرت موسی (ع) و مادر حضرت عیسی (ع) از آن برخوردار شدند.

مختصات معرفت شهودی

معرفت شهودی مختصاتی دارد که باعث می‌شد از دیگر معرفت‌ها متمایز باشد. از نظر علامه، مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. معرفت شهودی اختصاصی و غیرقابل انتقال است.
 ۲. با تأمل در حقیقت معرفت شهودی دانسته می‌شود از سنخ مفهوم نیست و با اتصال و اتحاد وجودی با حقیقت به دست می‌آید، که منظور از اتصال و اتحاد وجودی که منشأ معرفت حضوری است این است که پیوستگی عین وجود و واقعیت یکی از این دو نسبت به دیگری است، نه این که هر یک وجودی مستقل داشته باشند و پیوستگی خاصیت آن‌ها شود (طباطبائی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۵۰).
 ۳. ابزار دستیابی به چنین معرفتی نفس یا به اعتباری قلب است که با طهارت و تزکیه مجال ظهور پیدا می‌کند، بصیرت باطنی نیاز دارد و از راه چشم و گوش معمولی و ظاهری میسر نیست.
 ۴. معرفت شهودی مستقیماً به صدق، کذب، مطابقت و عدم مطابقت و سایر احکام مفاهیم ذهنی متصف نمی‌شود.
 ۵. هدف معرفت شهودی فنای در حقیقت و اتحاد با اوست، نه صرفاً دانستن و فهمیدن حقیقت.
 ۶. مهم‌ترین مختصه معرفت شهودی خطاناپذیری است و عین حقیقت را در اختیار صاحب آن قرار می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج. ۲، ص. ۱۵۷-۱۵۸).
- با این توضیح که صاحب معرفت هیچ‌گاه احتمال خلاف و خطا در دریافت‌های خود نمی‌دهد، زیرا آنچه حقیقت است آن را یافته است، تنها ممکن است از منظر دیگران مقدمات یا مؤخرات دستیابی به این معرفت نادرست باشد، که در این صورت می‌توان نسبت به نتیجه چنین معرفتی نزد صاحب آن ایجاد تردید کرد.

تدریجی و ذومراتب بودن معرفت شهودی

ممکن است گفته شود که اگر نفس انسانی مجرد است و هر مجردی از آن جهت که مجرد است امری

معلوم خواهد بود، و هر آنچه برای مجرد امکان معلوم شدن داشته باشد باید بالفعل به آن علم داشته باشد، لذا لازم می‌آید هر نفس مجردی به تمامی آنچه می‌تواند متعلق معرفت شهودی واقع بشود علم داشته باشد، در حالی که وجدان چنین امری را نمی‌پذیرد. در پاسخ می‌توان گفت نفس ناطقه انسانی و معلومات آن ذومراتب و دارای حیثیات گوناگون است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۹۷) و در مراحل اولیه خود عقل بالفعل نیست، و به عبارتی دیگر چنین نفسی اگرچه از ماده و صور طبیعی میرا است، ولی از صور خیالی عاری نیست. با این حساب، ادله اثبات تجرد نفس، تجرد نفس را از عالم طبیعی اثبات می‌کند، در حالی که برای نفوس ساحت خیال و ساحت عقل نیز جزء مراتب تکامل تدریجی نفس است، یعنی وقتی برای نفس صور خیالی شهودی مورد ادراک واقع شد، همچنان که نسبت به مدرکات حسی فعلیت یافته است، نسبت به مدرکات خیالی نیز فعلیت می‌یابد و در این حالت تجرد نفس و مدرکات شهودی آن به طور کلی از عالم حس ارتقاء می‌یابد و در سطح صور خیالی و مثالی فعلیت می‌یابد، و اگر از این مرتبه نیز عبور کرد، دارای صور عقلی شهودی می‌گردد. در این صورت، عقل و معقول بالفعل خواهد شد و در مراتب تجرد به عالی‌ترین مرتبه دست خواهد یافت (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج. ۲، ص. ۱۹۳-۱۹۵، پاورقی).

ارزیابی معرفت شهودی

گفتیم معرفت شهودی به نحو غیرمستقیم خطاناپذیر است، به شرط آن که مقدمات و مؤخراتش درست باشد وگرنه خصلت خطاناپذیری قابل‌خداشه است و نیاز به بررسی دارد که با معیارهای ذیل می‌توان ارزش و اعتبار معرفت شهودی را ارزیابی نمود:

۱. اگر معرفت شهودی در محدوده آموزه‌های دینی باشد و از آن تخطی نکند، قرآن و روایات معتبر یکی از راه‌های اعتبارسنجی خواهد بود، با این توضیح که قرآن و روایات معصومین علیهم السلام فاقد هر گونه خطا است، پس شاخص و معیار متقنی در سنجش ارزش معرفت شهودی خواهد بود.

۲. با توجه به تسلط علامه به آیات قرآن که تفسیر شریف‌المیزان ایشان، در ۲۰ جلد، یک دوره تفسیر کامل قرآن است، و با عنایت به شناخت کامل وی از روایات، که از ده‌ها هزار روایت در تفسیر المیزان استفاده نموده است و چندین بار تمامی بحار الانوار را مطالعه کرده‌اند، نظر ایشان در خصوص ارزیابی معرفت شهودی کاملاً قابل قبول می‌نماید. معنای این سخن نه آن است که جای تأمل و بررسی در ارزیابی‌های ایشان وجود ندارد، بلکه مراد آن است که گفته ایشان در نوع خود معیار و شاخص است و از جایگاه یک فرد متخصص و دارای اشرافیت کامل بیان شده است.

۳. تکیه بر ممتنعات عقلی، به این صورت که از نظر عقل و به صورت بدیهی بعضی از امور ممتنع هستند، مانند اجتماع نقیضین، ارتفاع نقیضین، اجتماع ضدین، دور و تسلسل (با شرایط آن)، و حال اگر معرفت شهودی مشتمل بر لااقل یکی از ممتنعات عقلی باشد، چنین معرفتی نمی‌تواند اعتبار داشته

باشد، با این توضیح که عقل تلاش می‌کند تا راه گریز و تفسیری برای چنین ممتنعاتی پیدا کند، در غیر این صورت اعتبار قابل احراز نخواهد داشت.

در فلسفه و منطق اسلامی، و همچنین نزد بسیاری از معرفت‌شناسان که به اصول بدیهی و پیشینی باور دارند، عقیده بر این است که این گونه اصول بدیهی دارای ضرورت صدق و جهت، هر دو، هستند و از این رو در تمام ظروف و عوالم صادق اند. زیرا نمی‌توان چنین اصول و معرفت‌هایی را بدون ارتکاب تناقض نفی کرد، چه این که در نهایت نفی آنها مستلزم اثبات آنها است. بر این اساس، اصل بنیادین و اساسی امتناع اجتماع نقیضین نیز قانونی عام و در تمام ظروف و عوالم صادق است، یعنی ضرورت صدق این اصل به نحو پیشینی در تمام ظروف برای عقل روشن است. یکی از این ظروف هم ظرف عرفان و شهودات عرفانی است. از این رو، نمی‌توان تناقض‌گویی را در ساحت عرفان، به بهانه جریان نیافتن قوانین منطق در آن، مجاز شمرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ج. ۱، ص. ۴۱).

عرضه معرفت‌های شهودی در قالب قیاس برهانی

علامه یافته‌های شهودی را برای عرضه به اهل علم و فلاسفه در قالب مفاهیم حصولی و قیاس‌های برهانی می‌گنجاند. حُسن این کار در آن است که علاوه بر همگانی‌پذیری و مشارکت متعاطیان فلسفه با قیاس برهانی، معرفت شهودی اتقان بیشتری می‌یابد و صحت و اعتبار آن بیشتر تثبیت می‌شود. گرچه ممکن است از نظر عارف چنین تلاشی ضروری نباشد، اما از نظر فیلسوف استفاده از مفاهیم حصولی و قیاس برهانی امری ضروری است. این یعنی از نظر عارف به جای آوردن استدلال باید مقدمات سیر و سلوک را طی نمود تا متناسب با شرایط هر سالک شهودهایی حاصل شود و اگر امکان عرضه به دیگران را هم نداشت ایرادی ندارد، زیرا در اصل معرفت خدشه‌ای وارد نمی‌کند. ولی از نظر فیلسوف، معرفت باید به گونه‌ای باشد که قابل عرضه به دیگران باشد و امکان مشارکت دیگران نسبت به ارزیابی و نقد فراهم کند. به همین خاطر، علامه در *تفسیر المیزان* و در رساله‌های عرفانی خویش، مانند *رسائل توحیدی و رساله الولایة*، پیوسته از مفاهیم حصولی و توضیح و قیاس‌های برهانی استفاده می‌کند و در آثارش مشاهده نمی‌شود که برای اثبات مسئله‌ای از کشف و شهود بهره ببرد.

تبیین مبانی معرفت شهودی

از نظر علامه، نسبت عالم ماده با ماورای ماده نسبت علیت و معلولیت و نقص و کمال است، که از ارتباط آنها تعبیر به ظاهر و باطن می‌شود. او عالم ماده را ظاهر و ماوراء ماده را باطن و حقیقت معرفی می‌نماید. به نظر او، ظواهری که مشاهده می‌شوند نمی‌توانند خالی از معرفت شهودی به باطن باشند، چراکه وجود ظاهر از اطوار وجود باطن و رابط آن است. از این رو طبق نظر ایشان، هنگام شهود ظاهر معرفت شهودی به باطن نیز محقق می‌شود، و وقتی ظاهر را حد و تعین باطن بدانیم با مجاهدت و کوشش بسیار و دوری از حدود و تعینات ظاهری معرفت شهودی به باطن نیز حاصل می‌شود، به نحوی که اگر کسی چشم

باطنش باز شود، امکان ندارد از شهود ظاهر پی به باطن نبرد؛ چراکه ظاهر همان باطن است که در قالب تعینات گوناگون تجلی کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۴۶-۴۷). در توضیح این سخن می‌توان گفت که عالم ماده معلول عالم مثال است، یا به عبارت دیگر ظاهر معلول باطن است، و حمل بین عالم ماده و عالم مثال در حکم حقیقه و رقیقه است. در واقع آنچه به ظاهر مشهود ماست از طریق معرفت شهودی نیز باطن آن بالفعل مشهود ماست. به فرمایش علامه، دست‌یابی به معرفت شهودی و مشاهده مرتبه مثالی نفس نیز توسط شهود انجام می‌شود. برای تأیید این تبیین و تحلیل، علامه به آیاتی از قرآن مجید نیز استناد می‌کند، مانند آیه ۵۳ و ۵۴ سوره شریفه فصلت و آیه ۲۳ سوره سجده و ۱۱۵ سوره بقره و آیه ۷ سوره مجادله، و با تدبر در این آیات چنین نتیجه می‌گیرد که معرفت شهودی برای بشر کاملاً دست‌یافتنی است، و با توجه به شهود حقایق مراتب بالا، یقین برای انسان حاصل می‌شود. برای تأیید همین مطلب به روایات نیز استناد می‌کند که ما فقط به ذکر یک روایت بسنده می‌کنیم که از حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) نقل شده است که فرموده‌اند: «من چیزی را نمی‌بینم مگر این که قبل از آن خدا را مشاهده می‌کنم»، که مراد از «رؤیت و دیدن» در این روایت همان معرفت حضوری-شهودی است، زیرا نتیجه معرفت ظاهری دست‌یابی به واقعیت است. در این روایت امیر مؤمنان (ع) درباره معرفت به خدای متعال از واژه «رؤیت» استفاده می‌کنند، در حالی که رؤیت حسی منتفی و غیرممکن است، لذا مراد همان معرفت حضوری-شهودی خواهد بود، که نتیجه‌اش بسی قوی‌تر از شهود ظاهری است.

همچنین علامه، در رساله *الولاية*، معرفت به خدای متعال را معرفت شهودی دانسته آن را با ادله عقلی اثبات می‌نماید. با صرف نظر از ادله‌ای که به صورت مسبوط ذکر می‌کند، نتیجه‌ای که ارائه می‌دهد همان اعتبار معرفت حضوری-شهودی از منظر ایشان است.

علامه بارها در آثار متعدد خود یکی از مهم‌ترین مصادیق معرفت حضوری-شهودی را شهود انسان نسبت به ذات خود معرفی می‌کند و می‌فرماید: نهایی‌ترین درجه معرفت آن است که آدمی خودش را بشناسد. وی با نقل روایتی می‌فرماید: هر کس خودش را بشناسد مجرد خواهد شد، یعنی از علایق و وابستگی‌های دنیا رها شده یا با کناره‌گیری از مردم تنهایی اختیار کرده یا با خالص کردن عمل خود برای خدا از هر چیز میرا و مجرد خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۸۲). به نظر او، انسان در عین فنای خود شاهد خود نیز هست و حقیقت او همان شهود نفس خود است، و کمال حقیقی انسان بر اثر همین شهود نفس حاصل می‌شود. از همین جا می‌توان گفت یکی از معانی این حدیث شریف که «هر کس خود را بشناسد، خدا را می‌شناسد» همان است که معرفت شهودی به حقیقت نفس در واقع عین ربط بودن آن به پروردگار را مشهود ما قرار می‌دهد و به نظر علامه این بهترین راه برای ولایت و برای شهود جمال و جلال حق تعالی است. با سیر در این معرفت شهودی، انسان ذات خود را عین ربط و فقر به پروردگار می‌یابد و در چنین حالتی افعال خود را نیز عین ربط به فعل فاعل حقیقی می‌بیند و شهود این حقیقت نیز او را به

مراتب بالاتری از کمال می‌رساند و در گام بعدی با فانی مشاهده کردن اوصاف خود در صفات پروردگار به معرفت شهودی دست می‌یابد.

بنابراین از نظر علامه معرفت شهودی مراتب فراوانی دارد و پیمودن مراتب پیشین زمینه‌ای برای دست‌یابی به مراتب بالاتر خواهد بود. او در تأیید مراتب معرفت شهودی، به سخنی معروف از امام صادق (ع) به مضمون ذیل استشهد می‌نماید که «هیچ بنده‌ای به سوی من اسباب تقرب خود را فراهم نمی‌سازد که محبوب‌تر باشد نزد من از آنچه من بر وی حتم و واجب کرده‌ام و به طور یقین بنده من به سوی من تقرب می‌جوید با به جا آوردن کارهای مستحب، تا جایی که من او را دوست دارم؛ پس چون من او را دوست داشتم، من گوش او هستم که با آن می‌شنود و چشم او هستم که با آن می‌بیند و زبان او هستم که با آن سخن می‌گوید و دست او هستم که با آن می‌بخشد و می‌گیرد و پای او هستم که با آن راه می‌رود و وقتی مرا بخواند اجابت می‌کنم و وقتی که از من درخواست نماید به او عطا می‌کنم.» بدین ترتیب وی معتقد است که چنین عنایت و توانایی مقامی است که در سایه معرفت حضوری-شهودی حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۱۴۴).

مسبق بودن معرفت حصولی - مفهومی به معرفت حضوری-شهودی

به نظر علامه، علم حصولی و حضوری یک تقسیم حاصر از علم و معرفت است که شق سومی ندارد. گرچه در نهایت علم حصولی نیز به علم حضوری منتهی می‌گردد، چنان که می‌فرماید: تقسیم علم به حصولی و حضوری بر اساس دوگانه عقلی است. از این رو یا حضور معلوم برای عالم به سبب ماهیت آن است یا از طریق وجود آن. قسم دوم علم حضوری و قسم اول حصولی است. آنچه مهم است آن است که این برداشت برداشتی بدوی و ابتدایی بوده و با نظر عمیق می‌یابیم که معرفت حصولی نیز به علم حضوری مبتنا دارد، به این معنا که تمامی علوم حصولی نوعی ادراک حضوری-شهودی است متناسب با عالم عقل و عالم مثال. به عبارتی دیگر، معرفت شهودی ما را به عالم عقل و عالم مثال رهنمون می‌شود. به این ترتیب علم حصولی اتکا به معرفت حضوری-شهودی پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج. ۲، ص. ۱۵۴؛ ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۹۹-۱۰۶).

برخی ثمرات و آثار معرفت شهودی

برای معرفت شهودی آثار فراوانی می‌توان ذکر نمود که در اینجا با توجه به محدودیت مقاله به بعضی از آنها اشاره می‌شود.

(۱) تبیین دقیق مفاهیم خاص فلسفی (معقولات ثانیه فلسفی)

به نظر علامه، مفاهیم عقلی محض مفاهیمی انتزاعی هستند و از طریق معرفت شهودی حاصل می‌شوند. مفاهیمی مانند علت، معلول، جوهر و عرض از ماهیات گرفته نمی‌شود، بلکه مصادیق آنها با معرفت حضوری-شهودی در نفس یافت می‌شود، و نفس از آنها مفهومی را به دست می‌آورد. آنچه اهمیت دارد

این است که مطابقت این مفهوم با مصداقش نیز با معرفت حضوری-شهودی به دست می‌آید (طباطبایی، ۱۳۶۳، ص. ۲۷۰-۲۷۳). از همین جا می‌توان به مسیری مطمئن برای دست‌یابی به اعتبار معرفت شهودی از دیدگاه علامه رسید. از یک طرف، معرفت شهودی به صورت واضح و آشکار نزد نفس وجود دارد، و از طرف دیگر حقیقت و واقعیتی که معرفت شهودی بدان تعلق گرفته نزد نفس حاضر است. نفس به دلیل اشراف به آنچه نزد خود به نحو شهودی می‌یابد و متعلق آن و تطبیق این دو با یکدیگر به مطابقت یا عدم مطابقت و در نتیجه به صدق یا عدم صدق معرفت خود پی می‌برد. این است دلیل آن که معرفت حصولی نیز برای اعتبار و ارزش یافتن باید به معرفت حضوری اتکا داشته باشد.

۲) تولید معرفت حصولی از معرفت شهودی

در دیدگاه علامه، همین که نفس به عین واقعیتی نائل آمد و با آن اتصال وجودی پیدا کرد، آن واقعیت را با علم حضوری-شهودی می‌یابد. در گام بعدی، قوه خیال علم حضوری-شهودی را به علم حصولی تبدیل می‌کند و صورتی از آن را می‌سازد و در حافظه بایگانی می‌کند. با این حساب، مبنا و مأخذ تمام معلومات حصولی ما معرفت حضوری-شهودی است و ملاک آن اتحاد و اتصال وجودی نفس با واقعیت شیء ادراک شده است (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۴۳-۴۷).

۳) دریافت حقیقت وجودی نفس

در توضیح این مطلب علامه معتقد است اتصال واقعیت ادراک شده به نفس مانند اتصال معلول به علت است، که حقیقت آن عین ربط و تعلق است. با این حساب ملاک علم حضوری این است که واقعیت معلوم از واقعیت عالم پنهان نباشد، و این هنگامی رخ می‌دهد که ابعاد و امتدادات مکانی و زمانی در کار نباشد. نکته دیگر این است که نفس با تمام واقعیت بالفعل خودش واقعیت معلوم را بیابد، نه این که قوه خاصی در نفس ایجادکننده معرفت حضوری-شهودی باشد (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۴۵).

برخی نظریات مدعی نقض اعتبار معرفت شهودی و رد آنها

همه انسان‌های آگاه، در مواجهه با وجود خود و حقایق پیرامونی و نیز با درک خطاهای شناختی، پیوسته دغدغه واقعیت و اعتبار معرفت را دارند، اگرچه ممکن است تعریف واحدی از واقعیت و اعتبار معرفت وجود نداشته باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج. ۱، صص. ۱۳۷-۱۳۶) مطالعات و تحقیقات گسترده می‌تواند تلاش‌هایی در راستای دغدغه یاد شده باشد. اما آنچه در سیره علمی و عملی بزرگان در بحث علم و معرفت در مکاتب مختلف مشاهده می‌شود این است که نسبت به واقعیت و اعتبار معرفت، رویکرد دوگانه‌ای میان اندیشمندان و فلاسفه شرق و غرب عالم حاکم است و لذا مسائل و دغدغه‌های آنها، یکسان نیست که از جمله آن رویکرد دو گانه، می‌توان ۱- رویکرد نظری ۲- رویکرد عملی را ذکر کرد.

وجه نظری معرفت‌ها، بویژه در بین فلاسفه اشراقی مسلمان، بیشتر مورد بحث است. زیرا برخلاف

نظریات برخی فلاسفه غربی که معمولاً معرفت‌های انسان را محدود به ادراکات حسی و آنها را به جهت خطا پذیری فاقد اعتبار نظری و فاقد جنبه کاشفیت از حقایق دانسته و معتقدند که این معرفت‌ها غیر یقینی بوده و فقط وسیله ارتباط عملی با جهان خارج و دارای بهره‌های کاربردی عملی صرف می‌باشند و مراتب بالاتر معرفت را هم به جهت غیر قابل ارزیابی آزمایشگاهی بودن دور از دسترس و در نتیجه غیر قابل اعتناء می‌پندارند، اما در مقابل آنها فلاسفه مسلمان از جمله علامه طباطبایی، بر اساس آموزه‌های فلسفه اسلامی معتقدند معرفت‌های انسان ضمن محدود نبودن به حواس، اعم از معرفت‌های حصولی و حضوری بوده و تمام مراتب ادراک به معرفت‌های حضوری منتهی گشته و هر دو معرفت حضوری و حصولی به میزان مرتبه وجودی خود، واقع نما و دارای جنبه کاشفیت از حقیقت هستند، ضمن اینکه بارها در آثار خود تأکید نموده‌اند که منکر بهره‌های عملی معرفت‌ها هم نیستند. (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۷۳). بدین ترتیب از نظر علامه برخلاف نظر دیگران راه برای رسیدن به یقین و نجات از احتمال شک وجود دارد چنان که قبلاً نیز اشاره شد به اعتقاد ایشان معرفت حضوری - شهودی نسبت به دیگر معرفت‌ها، برتر و نافع‌تر است. زیرا مراد از آن، عارف شدن به نفس یا به قوا و اطوار خویش است و این علم از قبیل مشاهده و عیان است و حاجت به ترتیب مقدمات ندارد و با این علم، انسان به حقیقت عجیبی برمی‌خورد. چون می‌بیند که نفس اش وابسته و مربوط به عظمت کبریای دیگری است و تنها و تنها با سیر انفسی و [مشاهده حضوری] است که نتیجه اش معرفت حقیقی و حقیقت معرفت است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، صص ۲۵۵-۲۵۲)

بنابراین، از نظر علامه علم حضوری - شهودی، مصون از خطا و همیشه مطابق واقع خویش و غیرقابل زوال است و دارای جنبه کاشفیت است. و آنچه زوال می‌پذیرد واقعیت خارجی است. (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۴۴)

و علوم حصولی نیز همانطور که در مطالب فوق اشاره شد، در نهایت با ارجاع به علوم حضوری - شهودی اعتبار دارد. به این نحو که معرفت حضوری ضامن صحت و تحقق معرفت حصولی در قلمرو حضوری نفس است از اینرو بدون معرفت حضوری نمی‌توان ادعای معرفت داشت. بنابراین معرفت حضوری زیربنای معرفت حقیقی انسان است. منتها ممکن است در تبدیل آن به علم حصولی و یا در مرتبه ادراک و حکم محتوای دریافت شده حضوری - شهودی در مقام مقایسه و تطبیق به خارج و یا در مقدمات معرفت حضوری - شهودی خطا رخ دهد (طباطبایی، ج ۱، ص ۲۱۲) و این خطا ربطی به دریافت و تأمین معرفت حضوری - شهودی ندارد. اما باید گفت برخی یا از روی ناآگاهی و ذهن حصولی - مفهومی و یا کج فهمی و یا غرض ورزی چنین دیدگاهی را برنتابیده و در مقام نقض آن نظریاتی را مطرح نموده‌اند که در اینجا جهت تثبیت بیشتر اعتبار معرفت حضوری - شهودی لازم است به برخی از آن موارد به شرح ذیل پرداخته شود.

۱. احساس و ادراک کاذب

گاهی در اثر مصرف دارو علاوه بر احساسات غیر واقعی مانند ترس، درد و لذت، ادراکات غیر واقعی نیز ایجاد می‌شود مانند اینکه شخص می‌پندارد که کسی یا چیزی به او حمله می‌کند در نتیجه می‌ترسد و می‌گریزد یا واکنش دفاعی می‌گیرد درحالی‌که این ادراک در واقع وجود نداشته و صرفاً در توهمات او حاضر شده است یا فرضاً صداهاى دستوری می‌شنود و خود را ملزم به اجرای آن‌ها می‌بیند درحالی‌که در حقیقت چنین چیزی نیست. اگر علم حضوری خطاناپذیر است، این ادراکات چگونه محقق می‌شود؟

پاسخ: درباره احساسات باید گفت: معرفت ما به خود احساسات نفسانی ازهر طریقى با هر منشأی، حضوری وهمیشه صادق است و خطا از جهت تفسیر، تحلیل و تعلیل است که نقشی در حصولی یا حضوری بودن آنها ندارد. اما درباره ادراکات غیر واقعی ناشی از مصرف دارو باید افزود این معرفت‌ها همان صور و یافته‌های شهودی نفس بوده و در عالم خارج موجود نبوده معلول هر چه باشند، معلوم حضوری برای نفس اند. چه خود نما باشند و چه دیگر نما. چراکه گفتیم معلوم حصولی هم به حضوری ارجاع داده می‌شود. درحالت عادی این ادراکات نفس حاکی از واقعیات خارجی و حکایتی درست‌اند. اما وقتی از راه‌های غیر عادی این صور ایجاد می‌شوند مانند این که ممکن است بدون نیاز به داروهای توهم‌زا، با تحریک خود نفس و یا مغز در ادراکاتی درخیال متصل پیدا و صورت‌سازی شوند، در این حالت، نفس آنها را مشاهده می‌کند و برحسب عادت می‌پندارد در خارج ما به ازای خارجی دارند مثلاً نفس حیوان وحشتناکی را که در درون مشاهده می‌کند می‌پندارد که در خارج نیز موجود است و حمله می‌کند. درحالی‌که چنین نیست. باید گفت این ادراکات همان شهودهای باطل و غیر حقیقی نفسانی‌اند و فقط در ظرف خودشان معتبرند. در مورد اینها، خطا وقتی صورت می‌گیرد که شخص آنها را به خارج نسبت داده معیار عمل قرار می‌دهد. بسیاری از بیماران روحی و روانی مبتلا به این ادراکات هستند. بدین ترتیب برای موفقیت در بحث تولید معرفت و علم، بر پایه دریافت‌های حضوری باید دقت کرد. چراکه دریافت‌های حضوری برای تولید علم لازم است اما کافی نیست. زیرا دریافت‌های حضوری خود بخود ارتباطی با دنیای مفاهیم ندارد و اشتراک‌پذیر نیست. لکن از زمانی که مفهوم‌سازی شروع می‌شود، دریافت‌های حضوری به معرفت حصولی تبدیل شده و قابلیت انتقال می‌یابد. بنابراین به قول بزرگانی مثل سهروردی قبل از سیر و سلوک باید دوره عقل‌ورزی لازم طی شود و سپس به سیر و سلوک قلبی با ریاضت اقدام شود چراکه مفهوم‌سازی از شهودات، مهارتی است که از احاطه بر مباحث نظری و عقل استدلالی ناشی می‌شود و موجب بهره‌برداری درست از شهودات حضوری می‌گردد. وگرنه شهودات بدون تبدیل شدن به علم حصولی - مفهومی، قابل استفاده عموم نبوده و در دسترس نمی‌باشند. همچنین شهودات بدون معنا بخشی ممکن است حتی برای خود شهود کننده نیز قابلیت بهره‌برداری چندانی نداشته باشد. (حسین‌زاده،

۲. علم حضوری نسبت به خدا و نفی تردید از او

براساس آموزه‌های مکاتب مختلف فلسفه اسلامی، علم انسان به خداوند مانند علم به وجود خویشتن حضوری است. لذا براین اساس وجود خداوند برای هر انسانی انکار ناپذیر است. پس چگونه است که عده‌ای نسبت به وجود خداوند مردد یا منکرند؟ (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص. ۲۹۹)

پاسخ: در جواب این اشکال نیز باید گفت: بین معرفه‌النفس و معرفه‌الله رابطه قوی وجود دارد. همانا معرفت پروردگار از طریق معرفت نفس نزدیک‌ترین راه و کامل‌ترین نتیجه می‌باشد. برای اینکه این طریق قوی‌تر است و تأکید بیشتر را از آن خود ساخته است. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۷۷) یعنی کسی که نفس خودش را بشناسد می‌تواند خدا را بشناسد و کسی که از نفس خود غافل باشد به طریق اولی از خدا غافل خواهد بود و غرق در امور جسمانی و خواهش‌های نفسانی شده، تنوع حوائج جسمانی مجاللی به نفس جهت توجه به خدا نخواهد داد. به تدریج تمایلات جسمانی نفس قوت گرفته استعداد‌های الهی نفس ضعیف مانده و فراموش می‌شوند. بنابراین دارنده چنین نفسی نمی‌تواند هر لحظه با خداوند ارتباط حضوری برقرار کند و در نهایت به تردید و انکار می‌رسد. به این معنا که "تقویت جانب هوس و تأیید غضب و شهوت باعث پدید آمدن ملکه استکبار و حق‌کشی می‌شود و وقتی چنین ملکه‌ای در نفس پیداشد قهراً آدمی مجذوب گشته و به عمل باطل خود مغرور می‌شود. دیگران ملکه نمی‌گذارند او توجه و التفاتی به حق نماید." (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص. ۲۷). ولی اگر نفس با ریاضت، تعبد و تفکر، حضور خداوند رادر صقع خودش حفظ کند مایه برکات زیادی می‌شود وقتی انسان مشغول مطالعه و سیر در آیات نفس خود شود و ببیند چگونه به پروردگار خویش در همه اطوار و شئون زندگی محتاج است و می‌بیند که او از هر چیزی که بر حسب ظاهر با آن اختلاط و اجتماع دارد جدا و بیگانه است، مگر از پروردگار خود، چون او محیط است به باطن و ظاهر نفس و به هر چیزی که با نفس است، روی این حساب انسان مشاهده می‌کند و درمی‌یابد که نفسش اگر چه در ظاهر با مردم است لیکن در واقع دائماً با پروردگار خویش در خلوت است، اینجاست که از هر چیزی منصرف و منقطع شده و به سوی خدای خود متوجه می‌شود. و هر چیزی را از یاد می‌برد و تنها به یاد خدایش ذاکر می‌باشد. در این حال دیگر چیزی بین او و خدایش حجاب و مانع نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص. ۲۵۳). بدین ترتیب استفاده می‌شود که عملکرد قوای انسان و فعلیت یافتن استعداد‌های او منوط به اراده اوست و در مسئله علم نیز تا انسان اراده نکند نمی‌تواند به چیزی برسد. و علم حضوری - شهودی به خداوند نیز از این قاعده پیروی می‌کند. یعنی برای بهره‌مندی از این استعداد الهی باید اراده باشد. و برای داشتن این اراده نیاز به ایجاد فرصت یعنی کاستن از سایر مشغولیت‌ها و توجه است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص. ۴۰۴)

۳. علم حضوری به نفس و امکان اختلاف نظر در حقیقت آن

اگر علم ما به ذات خودمان حضوری است چرا درباره حقیقت نفس اختلاف وجود دارد و عده‌ای آن را

مادی وعده ای مجرد و غیر مادی می‌شمارند؟ آیا این اختلاف نظرها نشانگر خطاپذیری علم حضوری نیست؟

پاسخ: در اینجا باید بین دو مسئله تفکیک قائل شویم و آن عبارتند از:

۱. بر مبنای قاعده "النفس فی وحدتها کل القوا" مدرک تمام ادراکات منسوب به قوای انسانی، نفس است و نیز محرک تمام تحریکات از قوای حیوانی نباتی طبیعی. ("ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص. ۲۶۱) وقتی نفس مدرکه مشغول دریافت معلومات حضوری است با تمام وجود ذو مراتبی خود، حضور دارد و این گونه نیست که مرتبه‌ای از نفس در امر ادراک فعال باشد و مراتب دیگر صد تعلیق شده و غیر فعال باشند. بنابراین علوم حضوری با تفسیرها و تعبیرهای علوم حصولی همراه‌اند و این همراهی برای بسیاری از افراد به دلیل ضعف تشخیص سبب اشتباه می‌شود.

۲. علوم حضوری افراد مختلف دارای مراتب تشکیکی است و حتی بین تعدد دریافت‌های حضوری یک فرد خصلت ذومراتب بودن نیز، می‌تواند مصداق داشته باشد. بنابراین مراتب عالی دریافت‌های حضوری، به کسانی که مراحل بالایی از تکامل معنوی را طی نموده و تجرد نفس را با توجه و تحمل زحمت‌های معنوی شخصاً ادراک کرده یا حتی به قدرت خلع بدن و برخی کارهای خارق العاده دست یافته‌اند، متعلق می‌باشد. با این توضیح اولاً اختلاف نظر درباره حقیقت نفس طبیعی بوده و مایه تعجب نیست. ثانیاً دلیلی ندارد که اختلاف نظر ناشی از علم حضوری است. ثالثاً منشأ اختلاف بودن تفسیرها و تبیین‌های حصولی است از این رو خاستگاه اختلاف نظر درباره نفس، ضعف مرتبه وجودی و ادراکات حصولی همراه علم حضوری است و ربطی به خطاپذیری علم حضوری نداشته چنین ادعایی بی‌معناست. در نتیجه دقت و توجه مضاعف به خود علم حضوری و محتوای آن می‌تواند در رفع بسیاری از خطاهای پنداری کمک کننده باشد. (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، صص. ۳۰۶-۳۰۸)

علم حضوری به نفس و امکان خطا در تشخیص حالات آن

مکاشفه و شهودات به اعتراف خود عرفا دارای خطا بوده و به مکاشفات رحمانی و درست، شیطانی، نفسانی و باطل تقسیم بندی شده و معیارهایی جهت ارزیابی دارند لذا مکاشفات و شهودات که دریافت‌های حضوری‌اند دارای اختلاف و خطا می‌باشند و این موضوع خطاپذیری علم حضوری-شهودی را اثبات می‌کند.

پاسخ: تمام دریافت‌های باطنی و حضوری واقعی و خطاناپذیراند. حتی مکاشفات شیطانی و نفسانی انسان مطابق با واقع خویش‌اند و با همین نسبت، امری کاذب و خطا نیستند. منتها در این امور، خطا زمانی رخ می‌دهد که القانات شیطانی و نفسانی رابه واقعیات رحمانی و ربانی نسبت دهیم و تلقی ربانی از آنها داشته باشیم و یا القانات رحمانی را با ضعف تشخیص، نفسانی یا شیطانی تعبیر و تفسیر کنیم. بنابراین علم حضوری نفس دوساحتی همگانی است و منحصر در دریافت‌های کسانی که نفسشان به

مرتبہ تجرد بالفعل رسیده نیست. (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۵، ص. ۱۹۴-۱۹۵) یعنی هرکس با قابلیت های مختلف ممکن است چنین تجربه باطنی داشته باشد منتها صحت آن، جهت برقراری نسبت با حقایق هستی نیازمند ارزیابی مطابق حجت های معتبر است اعم از شهودهای معصوم، کتاب و روایات مضافاً اینکه ممکن است بیماری هایی عارض شده سبب القائاتی در نفس شوند. مانند آنچه در احساسات ممکن است روی دهد. بنابراین با تفکیک میان "علوم حضوری و تفسیرها و تعبیرهای همراه آنها"، می توان ادعای خطا در این مورد را نیز منتفی دانست و نتیجه گرفت که علوم حضوری هرچه باشد خطا ناپذیر است. اما نسبت ها با تفسیرها و تحلیل ها محل معرکه آرا و خطا پذیر است. (حسین زاده، ۱۳۹۴، صص. ۳۰۸-۳۱۲)

نتیجه گیری

از مجموع مطالب گذشته می توان این نتایج را بدست آورد:

- ۱- معرفت حضوری - شهودی دارای تبیین عقلانی بوده و در قیاس با معرفت حصولی - مفهومی اتقان بیشتری داشته و زیر بنای آن محسوب می شود.
- ۲- تمامی مؤلفه های معرفت بر معرفت شهودی نیز صادق بوده و یقین (یعنی علم صددرصدی بدون تردید)، عین واقع بودن و ثبات از جمله این مؤلفه ها می باشد.
- ۳- یافته های حضوری - شهودی به دلیل احاطه بر حقیقت خطا ناپذیر بوده به همین دلیل راه یابی خطا در معرفت های ناشی از یافته های حضوری - شهودی یا از طریق مقدمات و یا از طریق تفسیرهای آن است اما خود یافته های درونی هرچه باشند صادق و مطابق با واقع خویش اند.
- ۴- شخصی بودن معرفت حضوری - شهودی نمی تواند نقصانی بر اعتبار معرفتی آن ایجاد کند زیرا علاوه بر آن که طریق دستیابی به چنین معرفتی برای همگان ممکن و میسر است با تحلیل علامه طباطبایی تسلط پادشاه گونه نفس به حقیقت، در معرفت حضوری - شهودی و مواجهه نفس با آن بهترین تبیین بر اعتبار آن می باشد.
- ۵- اگرچه علامه در کتاب هایی مانند بدایه و نهاییه، معرفت حضوری - شهودی را به طور مبسوط مورد بحث قرار نداده، ولی در رساله های عرفانی و تفسیر شریف المیزان و اصول فلسفه و روش رئالیسم، تبیین جامعی بدست داده است.
- ۶- درباره اعتبار عقلانی معرفت حضوری - شهودی ایراداتی ذکر شده است اما برای این ایرادات، از منظر، تکیه آن ها بر معرفت های حصولی، پاسخ های قابل دفاع عقلانی و علمی وجود دارد. به عنوان مثال گفته می شود مکاشفه های عرفا احیاناً متعارض بوده و غیر واقعی بودن برخی از آنها نسبت به حقایق هستی ثابت شده است که در پاسخ می توان گفت همان طور که در ردیف سوم اشاره شد گاهی معرفت حضوری - شهودی از طریق مقدمات ناقص بدست می آید، گرچه چنین معرفتی برای فاعل آن قابل تردید نیست و صادق است. ولی با خدشه در مقدمات آن می توان معرفت حاصل از این مقدمات را نادرست به

حساب آورد.

۷- در ادامه توضیح ردیف شش می‌توان گفت خطا به واسطه مقدمات ناقص مانند خطایی است که در جهل مرکب وجود دارد در چنین موردی صاحب جهل مرکب یقین دارد که معرفت او مطابق با واقع است و به هیچ وجه احتمال خطا در معرفت خود نمی‌دهد و هرچه استدلال آورده شود نمی‌پذیرد. در چنین موردی بهترین راه آن است که مقدمات رسیدن به یقین غیرمطابق با واقع خارجی به او نشان داده شود. به همین منوال می‌توان در بسیاری موارد که پندار مخدوش بودن معرفت حضوری-شهودی را ایجاد می‌کند بهترین راه نفی آن پندار، تبیین عقلانی نقصان راه‌های رسیدن به مصادیق معرفت حضوری-شهودی می‌باشد. ضمناً خطاهایی که در مقدمات یا مؤخرات مرتبط با معرفت شهودی مطرح می‌شود، از نظر علامه نسبی است و با ملاحظه شرایط حاضره زمانی و مکانی صواب یا خطاست و در فرض تازه و تغییر شرایط حکم نیز ممکن است متفاوت باشد. لذا خطا به معنای کثیرالمغایره است و نکته مقابله کثیرالمطابقه می‌باشد.

۸- یکی دیگر از راه‌های مخدوش‌نمایی، اعتبار معرفت حضوری-شهودی، مربوط به تفسیرها است که اشاره شد. یعنی مربوط به مرحله معنا سازی از یافته‌های شهودی و ریشه‌یابی و نسبت دادن آنها به حقایق با تفسیر و تعبیر می‌باشد. با این توضیح که همواره معرفت شهودی می‌تواند مقارن با معرفت حصولی اعم از تفسیر و تحلیل باشد و لذا گاهی به دلیل کم دقتی و تشخیص ضعیف خطا بردار گردد. از اینرو می‌توان با تمکیک دقیق یافته‌های حضوری-شهودی چنین تفسیرهایی، معرفت حضوری-شهودی را مبرا از خطا دانست و در تولید علم و دانش قابل اتکا، از آن یافته‌های ارزشمند استفاده نمود. البته در بخشی از این استفاده، نقش و اهمیت اعتماد را نیز نباید از نظر دور داشت کماینکه در بسیاری از یافته‌های معرفت حصولی نیز چنین رهیافتی داریم مانند مواجهه مریض با نحوه طبابت طبیب که بر اساس اعتماد انجام می‌پذیرد.

فهرست منابع

قرآن مجید.

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۴). دفتر عقل و آیت عشق (ج. ۳ و ۲). تهران: انتشارات طرح نو.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۶). پرتونامه. تهران: انتشارات هر مس.
- بهشتی، محمد. (۱۳۸۰). مسائل ما بعد الطبیعه در قرآن (خدا در دیدگاه قرآن). رساله دکتری. تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه شهید آیت الله دکتر بهشتی.
- حسین زاده، محمد. (۱۳۹۴). منابع معرفت. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۵۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. (ج. ۳). (به تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر و با مقدمه و تحلیل هنری کرین). تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شریفی، احمد حسین. (۱۳۹۲). مبانی و اصول عرفان عملی در اسلام. تهران: سازمان سمت.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج. ۳ و ۸) تصحیح و تحقیق و مقدمه: علی اکبر رشاد. با اشرف محمد خامنه ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین. (۱۳۸۸). تفسیر المیزان (ج. ۱). مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین. (۱۳۹۰). تفسیر المیزان (ج. ۶-۷). مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۴). نهاية الحکمة. (ج. ۱-۲). تحقیق عباس علی سبزواری جماعه المدرّسين فی الحوزة العلمیة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین. (۱۳۸۷). رسالة الولا به (طریق عرفان). ترجمه و شرح صادق حسن زاده با مقدمه و تقریظ حسن زاده آملی. قم: انتشارات آیت اشراق.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین. (۱۳۹۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج. ۵ و ۱ و ۲). مقدمه و پاورقی بقلم مرتضی مطهری. تهران: انتشارات صدرا.
- عمید، حسن. (۱۳۸۹). فرهنگ فارسی عمید. تهران: انتشارات شهرزاد.
- فناهی اشکوری، محمد. (۱۳۸۸). علم حضوری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۵). درآمدی بر معرفت شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- کبیر، یحیی. (۱۳۸۶). عرفان و معرفت قدسی. قم: انتشارات مطبوعات دینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۷). آموزش فلسفه (ج. ۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). تحقیق فی کلمات القرآن الکریم. (ج. ۱۴). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- معین، محمد. (۱۳۵۱). فرهنگ معین. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- یزدان پناه، سید بدالّله. (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری. نگارش عطا انزلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

یزدان‌پناه، سید بدالله. (۱۳۹۶). حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی (ج.۱). تحقیق و نگارش: مهدی علی‌پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

References

Holy Quran.

- Ameed, H. (1389 SH). *Farhang-i Farsi-yi 'Ameed* [a Persian dictionary of terms]. Tehran: Shahrzad Publications.
- Beheshti, M. (1380 SH). *Masa'il-i ma ba'd al-tabi'ah dar Quran (Khoda dar didgah-i Quran)* [metaphysical issues (God according to the Quran)]. Doctoral thesis. Defended on 31/01/1975. Tehran: Bonyad-i Nashr va Athaar va Andishe-yi Shahid Ayatollah Dr. Beheshti.
- Fanai Ashkvari, M. (1388 SH). *'Ilm-i huduri* [knowledge-by-presence]. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute (ra).
- Fayyazi, G. R. (1395 SH). *Dar amadi bar ma'refat shenasi* [an introduction to epistemology]. Qom: Intisharat-i Matbuat-i Dini.
- Hoseinzadeh, M. (1394 SH). *Manabi'-i ma'refat* [the sources of knowledge]. Qom: Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute (ra).
- Ibrahimi Dinani, G. H. (1396 SH). *Partuv nameh*. Tehran: Hermes Publications.
- Ibrahimi Dinani, G. H. (1394 SH). *Daftar-i 'aql va ayat-i 'ishq* (vols. 3 & 4) [the book if the intellect and the sign of love]. Tehran: Tarhi No Publications.
- Kabir, Y. (1386 SH). *'Irfan va ma'rifat-i Qudsi* [mysticism and divine knowledge]. Qom: Intisharat-i Matbuat-i Dini.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1387 SH). *Amuzesh-i Falsafe* [philosophical instructions] (vol. 2). Tehran: Sazman-i Tablighat-i Islami, Sherkat-i Chaap va Nashr-i Beynol Milal.
- Moein, M. (1351 SH). *Farhang-i Mo'ain*. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Mostafawi, H. (1368 SH). *Tahqiq fi kalimat al-Quran al-karim* (vol. 14). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Sadruddin Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1383 SH). *Al-Hikmat al-muta'aliya fi al-asfar al-'aqliyya al-arba'a* [The transcendent philosophy of the four journeys of the intellect] (vols. 3 & 8). Edition, research and foreword by A. A. Rashad. Under the supervision of M. Khamenei. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Sharifi, A. H. (1392 SH). *Mabani va usul-i 'irfan-i 'amali dar Islam* [the foundations and principles of practical mysticism in Islam].
- Suhravardi, S. D. Y. (1355 SH). *Majmu'a-yi musannefat-i Shaykh Ishraq* (vol. 3) [a collection of Shaykh Ishraq's works]. Edition, annotations and foreword by H. Nasr. Foreword and analysis by H. Corbin. Tehran: Anjuman-i Hikmat va Falsafe-yi Iran.
- Tabatabai, M. H. (1387 SH). *Risalat al-wilayah* (tariq-i irfan) [the treatise on wilayah (the path of mysticism)]. (S. Hasanazadeh, Trans. & commentary). Foreword & commendation by H. Hasanazadeh Amoli. Qom: Ayat Ishraq Publications.
- Tabatabai, M. H. (1388 SH). *Tafsir al-Mizan* (vol. 1). (M. B. Musavi Hamedani, Trans.). Qom: Daftar-i Intisharat-i Islami affiliated to Jamiat al-Moderrisin-i Hawza-yi Ilmiyya-yi Qom.
- Tabatabai, M. H. (1390 SH). *Tafsir al-Mizan* (vols. 6 & 7). (M. B. Musavi Hamedani, Trans.). Qom: Daftar-i Intisharat-i Islami affiliated to Jamiat al-Moderrisin-i Hawza-yi Ilmiyya-yi Qom.

- Tabatabai, M. H. (1384 SH). *Nihayat al-hikmah* (vols. 1-2). Research by A. A. Zareie Sabzvari & a group of scholars in the Islamic Seminary. Qom: Muassasa-yi Nashr-i Islami.
- Tabatabai, M. H. (1394 SH). *Usul-i falsafe va ravish-i realism* [The principles of philosophy and the method of realism] (vols. 1, 2 & 5). Foreword and footnotes by M. Motahhari. Tehran: Sadra Publications.
- Yazdanpanah, Y. (1393 SH). *Mabani va usul-i 'irfan-i nazari* [foundations and principles of theoretical mysticism]. Compiled by A. Anzali. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute (ra).
- Yazdanpanah, Y. (1396 SH). *Hikmat-i Ishraq: gozaresh, sharh va sanjish-i dastgah-i falsafi-yi Shaykh Shahabuddin Suhrawardi* [Illuminationist Philosophy: a report, commentary and assessment of Shaykh Shahabuddin Suhrawardi's philosophical system] (vol. 1). Research and compilation by M. Alipour. Qom: Pazhouheshgah-i Hawze va Daneshgah.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی