

Criteria for Measuring Intuitive Knowledge with an Emphasis on the Opinions of Mull Sadra

Sayyed Hadi Rezaeian Moghaddam*

Mohammad Reza Asadi**

Abstract

Introduction: The occurrence of errors in human knowledge is an important epistemological topic in philosophy. Error in “acquired knowledge” (al-‘Ilm al-husuli) means the mismatch of the mental form with the reality outside it. But the error in “present knowledge” (al-‘Ilm al-hudhuri), since the mediation of the mental form is not mentioned, has been a place of reflection and controversy. Since intuitive knowledge (al-ma’rifat ush-shuhudiyyah) is a type of present knowledge, and the mystic claims it relates to the known truth, it is necessary to investigate the validity of intuitive knowledge and its criteria. Sadr ul-Muti’alihin’s great emphasis on intuitive knowledge and its place in the knowledge of existence doubles the necessity of investigating the authenticity of intuitive knowledge and its criteria.

Method: This library research aims to investigate the meaning of error in intuitive knowledge and the criteria for measuring its truth from his point of view by referring to the works of Sadr ul-Muti’alihin.

Findings: Accepting the possibility of error in intuitive knowledge, Sadr ul-Muti’alihin insists on the measurability of

*Assistant Professor at “The Department of Language Center” of Imam Sadiq University (Corresponding Author). E-mail: s.rezaeiyan@isu.ac.ir

**Associate Professor at “The Department of Philosophy” in Allameh Tabataba’i University. E-mail: asadi63256325@gmail.com

Received date: 2022.03.09

Accepted date: 2022.09.04

intuitive propositions. According to Sadr ul-Muti'allihin, the devil (ash-Shaytan) and his suggestions (Ilgha'at), as well as the philosopher's moral weaknesses, are two important factors causing errors in intuitive knowledge.

۲ Sadr ul-Muti'allihin considers Revelation (Wahy) and Intellect ('Aghl) to be the most important measure of intuitive knowledge. According to him, Shari'a is the surest way to reach the truth. Sadr ul-Muti'allihin's repeated emphasis on the importance of the Shari'a and his great effort in adapting his philosophical findings to the principles of the Shari'a indicate the special place of the book and tradition in his epistemological system. According to Sadr ul-Muti'allihin, Intellect has a special place as the second measure of intuitive knowledge. Based upon this, one of the important goals of Sadr ul-Muti'allihin is to combine intuition and evidence. From his point of view, although mystical revelations are superior to proof in terms of certainty, intuitive knowledge not only does not oppose true proof, but intuition without proof goes astray.

Conclusion: Sadr ul-Muti'allihin considers the heart to be the place of the Devil's inspirations, and emphasizes that just as the existence of inspiration is certain, the existence of Satanic temptations is certain. Therefore, it seems that at least in some types of acquired knowledge, there is a possibility of error. In addition, the mystic may fall into error in the position of communicating or interpreting and explaining intuitive knowledge. Therefore, Sadr ul-Muti'allihin insists on the quantification of intuitive cases. Sadr ul-Muti'allihin considers revealed knowledge and Intellect to be the most important criteria for measuring intuitive knowledge, and regarding the Shari'a, he warns that it should not be influenced by superficial perceptions. And regarding Intellect, he emphasizes that if the intuitive claims of mystics are contrary to clear rational and logical laws and principles, they are rejected. Of course, at the same time, he pays attention to the limitations of Intellect and emphasizes that some intuitive knowledge may not be grasped by Intellect, and in these cases, Intellect cannot issue a verdict either positively or negatively.

Keywords: Intuition, Truth, Intuitive Knowledge, Acquired Knowledge, Present Knowledge, Truthfulness.



معیارهای سنجش معارف شهودی با تأکید بر آرای صدر المتألهین

سیدهادی رضائیان مقدم*

محمدرضا اسدی**

چکیده

موضوع مقاله معیارهای سنجش معارف شهودی است. وقوع خطا در معارف بشری یکی از مباحث مهم معرفت‌شناسی در فلسفه است. خطا در علم حصولی به معنای عدم تطابق صورت ذهنی با واقعیت مابه‌ازای آن در خارج است؛ اما خطا در معرفت حضوری از آنجایی که واسطه صورت ذهنی مطرح نیست، محل تأمل و مناقشه بوده است. حقانیت در معرفت شهودی به عنوان یکی از اقسام معرفت حضوری از جمله مباحثی است که در سنت عرفانی و به تبع آن در فلسفه‌های شهودی حوزه فلسفه اسلامی محل تأمل بوده است. این پژوهش در صدد بررسی معنای خطا در معرفت شهودی و معیارهای سنجش صدق آن از نگاه ملاصدراست. ملاصدرا با توضیح معنای خطا در معرفت حصولی که به معنای عدم مطابقت صورت ذهنی با واقعیت خارجی است، بیان می‌کند که خطا در معرفت حضوری از سنخ خطا در معرفت حصولی نیست. ملاصدرا معتقد است با اینکه مشهودات عارف رحمانی است، ممکن است در مقام تفسیر مشهودات دچار خطا شود. صدر المتألهین قرآن و احادیث و عقل را به عنوان دو معیار برای سنجش معرفت شهودی معرفی می‌کند. اهمیت این پژوهش از آنجاست با برشمردن معیارهای معارف شهودی، می‌توان معارف شهودی صادق را تشخیص داد.

واژگان کلیدی: شهود، صدق، معرفت شهودی، معرفت حصولی، معرفت حضوری، حقانیت.

s.rezaeiyan@isu.ac.ir

* استادیار مرکز زبان دانشگاه امام صادق (نویسنده مسئول).

asadi63256325@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۶/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۸

مقدمه

کشف عبارت است از آگاهی از معانی غیبی و امور حقیقی که در پس پرده وجود دارند. نخستین حقیقت مکشوف، حقایق موجود در عالم برزخ و خیال منفصل و پس از آن رسیدن به عالم عقول مجرد و ارواح طاهره و مشاهده حقایق با عین قلب است. در مرتبه بعد، اتصال به عالم اسما و صفات محقق می‌گردد و در نهایت با محو وجود مجازی، شهود واقعی و کشف حقیقی حاصل می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۵۴۵). شاهد و عارف پس از مکاشفه و شهود عوالم ماورایی، در مقام انتقال و تفسیر این حقایق بر می‌آید و گاهی مواقع دچار خطا می‌شود. در علوم حصولی برای کشف صدق و کذب قضایا مطابقت مطرح می‌شود. مطابقت معارف با واقع همواره یکی از مهم‌ترین مباحث در حوزه معرفت‌شناسی بوده است. در علم حصولی از آنجایی که میان عالم و معلوم واسطه وجود دارد که همان صورت ذهنی معلوم نزد عالم است، سخن از صدق و مطابقت قابل طرح است؛ چرا که صورت ذهنی عالم ممکن است مطابق با واقع باشد و نیز ممکن است مطابقت نداشته باشد؛ اما در خصوص علم حضوری که میان عالم و معلوم واسطه‌ای وجود ندارد و حقیقت معلوم مستقیماً نزد عالم حاضر است، آیا می‌توان سخن از صدق و کذب به میان آورد؟ به عبارت دیگر آیا مطابقت در علم حضوری فرض معقول دارد یا خیر؟ از آنجایی که معرفت شهودی از سنخ علم حضوری است و عارف ادعای ارتباط با حقیقت معلوم را دارد، ضروری است بحث چگونگی حقانیت معرفت شهودی و ملاک‌ها و معیارهای آن بررسی و کاوش شود.

با روشن شدن ضرورت وجود میزان و معیاری برای سنجش و ارزیابی مشاهدات و مکاشفات و به طور کلی معرفت‌های شهودی، این پرسش طرح می‌شود که با چه ملاک و معیاری می‌توان این نوع معارف را سنجید؟ با بررسی سخنان بزرگان این علم در

می‌یابیم که دو ملاک و معیار مهم برای سنجش شهودات از سوی ایشان مطرح شده است که از آنها به میزان عام و میزان خاص یاد می‌شود. میزان عام، عقل و کتاب و روایات معصومان علیهم‌السلام است و میزان خاص، امری است که اختصاص به هر یک از سالکان دارد که همان مرشد و استاد کامل است.

در این باره مقالاتی نگارش شده است. عنایه و هاشمی (۱۳۹۱) مهم‌ترین معیارها در آثار عرفا برای تمییز مکاشفات صحیح از سقیم را بیان کرده‌اند. فضلی (۱۳۹۳) در صد تبيين سنجش‌پذیری و نقد سه نظریه رقیب است تا بنیان منطق عرفان نظری را استوار سازد. امینی‌نژاد (۱۳۸۴) پس از بررسی برخی مطالب مقدماتی در این زمینه، هشت امر را، به منزله سنجه‌های عرفان اسلامی معرفی و بررسی کرده است. این هشت امر عبارت‌اند از: تجربه و شهود؛ تواتر؛ نفس مباحث عرفانی؛ استاد؛ حال سالک؛ تطابق مکاشفه با واقعیت خارجی؛ عقل و شریعت.

نوآوری این مقاله بررسی معیارهای سنجش معارف شهودی با عنایت به تعالیم صدرایی است. ابتدا امکان سنجش معارف شهودی تبیین می‌شود و سپس غایت و ثمرات این امر خواهد آمد. نقطه ثقل مقاله بیان سنجه‌ها و معیارهای سنجش است.

الف) امکان و غایت سنجش معارف شهودی

عرفا بر این باورند که علوم آنان ثمره مشاهدات باطنی فراحسی است که اصطلاحاً به آنها وجدانیات می‌گویند. توضیح مطلب آنکه مشاهدات بر اساس تعریف محقق طوسی مشتمل بر سه قسم گزاره‌اند که عبارت‌اند از:

- ۱) محسوسات ظاهری: گزاره‌هایی که مفادش با حواس ظاهری قابل ادراک است.
- ۲) محسوسات باطنی: گزاره‌هایی که مفاد آنها با حواس باطنی قابل ادراک است.
- ۳) مشاهدات باطنی فراحسی: گزاره‌هایی که نفس انسان مفاد آنها را با ذات خود و

بدون نیاز به قوای ظاهری یا باطنی درک می‌کند، نظیر علم به خود و افعال خود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۶).

شایان یاد است، هر دو قسم اخیر، «وجدانیات» نامیده می‌شوند. وجه تمایز این دو آن است که قسم دوم متکی بر محسوسات ظاهری‌اند؛ لیکن قسم سوم، حاکی از علوم حضوری‌اند. این قسم که محل بحث عرفاست، مشاهداتی فراخیالی‌اند که عارف پس از گذر از مرز مثال مقید و اتصال به ماورای طبیعت، حقایق موجود در آن عوالم را با قوای متناسب با آن عوالم مشاهده نموده و سپس مشاهدات را در قالب گزاره‌ها و قضایایی در عرفان نظری گزارش می‌کند.

برخی اهل عرفان بر اساس اینکه معرفت شهودی بدیهی و وجدانی است و اساساً بحث از مطابقت در این سنخ معرفت قابل طرح نیست، معتقدند در چنین معارفی نیازی به میزان صدق نداریم؛ چراکه از سنخ علوم حضوری بوده و خطاناپذیرند. بر این اساس گزاره‌های عرفانی که برگرفته از این معارف شهودی و حضوری‌اند نیز خطاناپذیر بوده، نیازی به معیار صدق ندارند (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۹/ ابن‌ترکه، ۱۳۸۷، ص ۴۰۳).

برخی تا بدانجا پیش رفته‌اند که عرفان را فاقد معیار صدق می‌دانند؛ چراکه با توجه به هم‌رتبه‌نبودن مقامات سلوک و مراتب شهود، گزاره‌ها و قضایای برگرفته از این مشاهدات نیز در یک رتبه نیستند؛ از این رو به دلیل چنین کثرتی نمی‌توان معیار و مقیاس مشخصی را معین نمود (ر.ک: فناری، ۱۴۱۶ق، ص ۴۸).

در مقابل گروهی دیگر با این نظر مخالف‌اند. ایشان مکاشفات و مشاهدات متناقض میان برخی عرفا را شاهد بر این گفتار آورده و قایل‌اند این تناقض‌ها باعث شده است برخی از اهل کشف، شهودات برخی دیگر را انکار و نقض کنند؛ لذا اهل سلوک علاوه بر ترکیه و تصفیه باطن باید به آموزش علوم عقلی و نظری نیز اهتمام داشته باشند

تا بتوانند شهودات صحیح را از فاسد تشخیص دهند (ابن ترکه، ۱۳۸۷، ص ۲۷۱-۲۷۴). به علاوه هرچند گزاره‌های عرفانی مبتنی بر وجدانیات بوده و جزو علوم حضوری‌اند، خودشان از سنخ علوم حصولی بوده و خطا بردارند.

البته برخی حکمای معاصر اذعان دارند که در برخی مصادیق علوم حضوری و از جمله مکاشفه و الهام خطا نفوذ می‌کند. سر نفوذ خطا در کشف و شهود به دو گونه است: گاهی بر اثر خلط مثال متصل به مثال منفصل است؛ مثلاً سالک در خیال خودش چیزی را می‌بیند و آن را جزو عالم مثال می‌پندارد؛ از این رو مشاهده خویش را که در مثال متصل و قوه خیال خودش بوده، گمان می‌کند مانند حقایق عالم مثال منزله از خطاست؛ گاهی هم سالک واجد یافته‌ها و باورهای غلط است و با همین نگاه غلط سراغ عالم مثال می‌رود و از این رو از منظر باطلی به آن حقایق می‌نگرد. سالک تا وقتی که مشاهده می‌کند، در مقام علم حضوری است و خطا معنا ندارد؛ اما چنین فردی وقتی بخواهد این مشاهدات را در قالب مفهوم درآورد، چون مسبوق به یک سلسله افکار نادرست خاص خودش است، دچار خطا می‌شود. البته این مرحله به عنوان مرحله تبیین مشاهده‌ها، از سنخ علم حصولی است نه علم حضوری. البته این خطا در مراحل نازله مکاشفه است. توضیح آنکه همچنان که علم حضوری برتر از علم حصولی است، علم حضوری به نحو حق‌الیقین برتر از علم حضوری به نحو عین‌الیقین می‌باشد. البته این قسم علم حضوری خاص ائمه معصوم نبوده، برخی اولیای الهی نیز از آن بهره دارند. در این صورت عین‌الیقین این گروه، سند علم‌الیقین آنان و حق‌الیقین آنها پشتوانه عین‌الیقین آنان است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳-۱۱۴ / همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۲).

در این میان ملاحظه‌در نیز در زمره افرادی است که بر سنجش‌پذیری قضایای شهودی اصرار دارد و در این زمینه پژوهش‌هایی انجام داده است. ایشان در کتاب **مفاتیح الغیب**

مفصل‌ترین مباحث خود در تبیین کشف و اقسام آن و نیز اقسام خواطر و مباحث مربوط به شیطان را آورده است. ملاصدرا در تعریف شیطان چنین می‌گوید: «بدان که حقیقت شیطان جوهری نفسانی است که فاعل شرّ و مبدأ خطا و اشتباه در اعتقادات و نیز عامل فسق و عصیان در اعمال و منشأ وسوسه و مکر و نیرنگ و سبب ارائه اموری است که حقیقتی ندارند و نیز باعث جلوه‌دادن باطل در صورت حق است». او در جایی دیگر می‌گوید اهل سفسطه‌بودن شیطان و اینکه روش او مبتنی بر مغلطه و وهمیات است، از جمله امور یقینی نزد ارباب کشف و شهود است (صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ب، ص ۲۱۷).

ملاصدرا محل القائات و جولان شیطان را قلب می‌داند و تأکید می‌کند که وجود وسوسه‌های شیطانی یقینی است؛ همان گونه که وجود الهام قطعی است. ملاصدرا عامل اصلی ورود القائات شیطانی را به تعبیر اهل کشف، نفاق قلب می‌داند که بر اثر ضعف خودشناسی و نیز وجود هوای نفس صورت می‌گیرد (همان، صص ۱۵۱ و ۱۵۹).

بر این اساس یکی از راه‌های به‌خطارفتن انسان در ادراکات قلبی‌اش مداخله شیطان است؛ چراکه یکی از کارکردهای شیطان، حق نشان‌دادن باطل است؛ لذا سالک ممکن است در مشهودات خویش اموری را مشاهده کند که حقیقتی ندارند و از جمله سفسطه‌های شیطان به شمار می‌آید. ملاصدرا خطایی دیگر را نیز ممکن است در حیطه ادراکات قلبی رخ دهد، گوشزد می‌کند. او در مقام برشمردن اقسام کفر، از کفر قلب نام می‌برد. توضیح آنکه سالک ممکن است در طریق عرفان، باطنش روشن و چشمان قلبش گشوده شود و بر اثر آن جمال الهی بر او تجلی کند؛ اما به دلیل ضعف شخصی او و نیز عدم دوام تجلی مذکور، گمان کند عین حق گشته و کلماتی از قبیل «انا الحق»، «سبحانی» او «فقد تدرع باللاهوت ناسوتی» بیان کند که سخنانی کفرآمیز است (همان، ص ۱۷۵). از این بیان ملاصدرا چنین برمی‌آید که سالک در طریق کشف و شهود علاوه

بر گرفتار شدن در دام وسوسه و القائنات شیطانی ممکن است در مقام تفسیر و فهم مشهود رحمانی نیز دچار خطا گردد.

بر این اساس به نظر می‌رسد دست کم در برخی اقسام علوم حضوری که علوم کشفی نیز از این دسته‌اند، امکان وقوع خطا وجود دارد. خطا در علم حضوری با آنچه در علم حصولی شناخته می‌شود، متفاوت است. در علم حصولی خطا به معنای عدم مطابقت معرفت عالم با معلوم است؛ اما در علم حضوری از آنجایی که حقیقت معلوم نزد عالم حاضر است، چنین معنایی از خطا مراد نیست. عالم در علم حضوری آنچه را می‌یابد حقیقتاً مطابق معلوم اوست، مثلاً وقتی کسی در ناحیه‌ای از بدن خویش احساس درد دارد، نمی‌توان گفت وی در ادراک درد دچار خطا شده است یا مثلاً کسی که احساس گرسنگی کاذب دارد، حقیقتاً گرسنگی را ادراک می‌کند؛ اما خطایی که در این نوع معرفت ممکن است رخ دهد در مقام تفسیر و مفهوم‌پردازی است. در معارف شهودی نیز مسئله خطای در شناخت از همین سنخ است. عارف در آنچه به صورت شهودی ادراک می‌کند، دچار خطا نشده است، بلکه ممکن است در مقام تفسیر وی از مشهود خودش و نسبت آن با عالم واقع یا به سبب القائنات شیطانی دچار خطا گردد.

با این اوصاف وجدانی و بدیهی بودن شهودات عارف مانع از طرح بحث میزان سنجش معرفت شهودی نمی‌شود؛ چراکه گاهی شهودات یک شخص ممکن است با یکدیگر به گونه‌ای متعارض شوند که به تناقض بینجامد و واضح است که ممکن نیست همه مشهودات صحیح و حاکی از واقع و حقیقت باشد. بر همین اساس این‌گونه تأکید می‌کند که وجدانی و بدیهی بودن مشهودات عرفا به هیچ عنوان سبب بی‌نیازی ایشان از میزان و معیار سنجش مشهودات نمی‌شود (ابن‌ترکه، ۱۳۸۷، ص ۴۰۳). البته شایان ذکر است اختلاف، گاهی میان شهودهای طولی رخ می‌دهد و گاهی میان شهودهایی که در

عرض یکدیگرند. در اختلاف‌های طولی همه مشهودات می‌تواند صحیح باشد؛ اما اختلاف در شهودهای هم‌عرض حتماً به تناقض می‌انجامد و ضرورتاً یکی از آنها صحیح و دیگری فاسد است.

با این اوصاف هر علمی نیازمند میزان و معیاری برای تشخیص صحیح از سقیم و صواب از خطاست؛ همچنان‌که مثلاً علم نحو، منطق و میزان سنجش علمی نظیر علم عروض است، به همین سان عرفان و شهودات عرفانی نیز نیاز به منطق و میزان دارد و از آن جهت که این علم جزو شریف‌ترین علوم است، چه بسا چنین نیازی شدیدتر نیز باشد (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۵۹۱). بر این اساس تشخیص واردات و شهودات رحمانی و ملکی از واردات شیطانی و جنی متوقف بر میزان و معیاری است که سالک از آن بهره می‌برد.

مهم‌ترین غایت سنجش معارف شهودی بر اساس اندیشه صدرایی عبارت است از اصلاح عدم کفایت سخنان عرفا. از منظر ملاحظه‌ی عارفان به دلیل استغراق در ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها و همچنین ممارست‌نداشتن در بحث و استدلال، معمولاً در مقام تبیین و تقریر مکاشفاتشان تبحر کافی نداشته و اصولاً به روش برهانی عنایت چندانی نداشته‌اند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۸۵)؛ این در حالی است که در کنه زبان عرفانی حقایق ژرف و علمی غامض وجود دارد و راهکار نیل به این حقایق بهره‌بردن از زبانی مناسب و برهانی است.

ب) معیارهای سنجش

معیارهای سنجش معارف شهودی عبارت است از سنجه‌هایی که حقانیت و عدم حقانیت معارف شهودی را مشخص می‌کند. به طور کلی این معارف بر سه قسم است:

۱. معارف وحیانی

در اینجا منبع وحیانی مشتمل بر آیات قرآن حکیم و همچنین سنت نبوی ﷺ و ولوی ﷺ

است؛ سنتی که شامل قول، فعل و احوال معصومان علیهم السلام است.* البته وحی را نباید در عرض منابع دیگر در نظر گرفت، بلکه وحی مسیر اصلی و هدایت‌گر و تعیین‌کننده جهت منابع دیگر است (همو، ۱۳۶۳، ب، ص ۳).

وثاقت وحی نزد حکما و عرفا تا بدانجاست که برخی عرفا نه تنها آن را از نظر ارزش معرفت‌شناختی، برتر از تجارب شهودی می‌دانند، بلکه موازین و حیانی را سنجه یافته‌های همه معارف، بالاخص یافته‌های شهودی بر می‌شمرند. بر این اساس ملاصدرا درباره ودایع روایی می‌گوید: «خیر من اوتی الحکمة و فصل الخطاب» (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۱۰). اهل کشف باید شهودات مشوب و مشکوک خود را بر شریعت عرضه کنند؛ چراکه شهود معصومان علیهم السلام قانون و میزان شهودات غیر معصوم است؛ بنابراین عارفان فقط مشهوداتی را معتبر می‌دانند که از سوی کتاب و سنت تأیید شده باشند و اگر مؤیدی از کتاب و سنت بر مشهودات نیابند، بدان اعتنا نکرده، آن را معتبر نمی‌دانند؛ چراکه در شریعت همواره موازین و سنجه‌هایی برای ارزیابی شهودات وجود دارد (آشتیانی، ۱۳۷۵، صص ۵۹۳ و ۶۳۷).

در همین راستا قیصری نیز با بیان یک تقسیم‌بندی از کشف صوری تأکید می‌کند که مشاهدات اصحاب همت عالی از عارفان باید بر کتاب و سنت عرضه شود تا عیار آن سنجیده و از خطا مصون گردد (قیصری، ۱۳۷۵، صص ۱۰۸-۱۰۹). ابن عربی نیز کشفی را که مخالف کشف انبیا علیهم السلام باشد، معتبر نمی‌داند و قایل است چنین کشفی تحت تأثیر تأویل و تفسیر صاحب کشف قرار گرفته است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۷).

سرّ میزان بودن شهود پیامبر و ائمه معصوم علیهم السلام آن است که به طور کلی علم شهودی

* دلیل نقلی هم‌عرض دلیل عقلی است و البته غیر از معرفت و حیانی است. روایات مأثوره از ائمه هدی علیهم السلام که از گفتار و رفتار آنان حکایت می‌کنند، دلیل نقلی است.

بر دو قسم است: علم شهودی معصوم از خطا و علم شهودی مشوب به خطا. علم شهودی پیشوایان معصوم مصداق بارز و اتم علم شهودی معصوم از خطاست. عصمت علم شهودی مشتمل بر این امور است: اول، عصمت منبع شهود (خدا و ملائکه)؛ دوم، عصمت در دریافت شهود از سوی پیامبر و امام معصوم؛ سوم، عصمت در حفظ و نگهداری معارف شهودی از سوی پیامبر و امام معصوم؛ چهارم، عصمت در ابلاغ معارف شهودی به مردم از سوی پیامبر و امام معصوم؛ پنجم، عصمت در تبیین و تفسیر معارف شهودی توسط پیامبر و امام معصوم.

بر این اساس می‌توان برای صیانت از تشخیص خطا، حدوث خطا و حتی پیراستگی خطای علوم شهودی غیر معصوم به شهود معصوم مراجعه نمود. شایان یاد است، همچنان که ارجاع علم نظری به علم بدیهی میسور همگان نیست، ارجاع شهود مشوب به شهود معصوم نیز برای همگان آسان نیست و چه بسا در حین ارجاع غفلی رخ دهد و در نتیجه یکی از اقسام مغالطه، مانع ارجاع صحیح می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹).

ملاصدرا نیز شریعت را مطمئن‌ترین راه برای رسیدن به حقیقت می‌داند؛ چراکه شریعت دستاورد ارتباطی مبرا از خطا با آفریدگار حقایق است؛ لذا می‌تواند میزان و سنجه قابل اعتمادی برای یافته‌های شهودی یا حتی عقلی قرار گیرد. تأکیدات مکرر ملاصدرا بر اهمیت شریعت و کوشش فراوان او در تطبیق یافته‌های فلسفی‌اش بر اصول شریعت، حاکی از جایگاه ویژه کتاب و سنت در دستگاه معرفت‌شناختی اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، الف، ص ۵). ملاصدرا بر اساس همین نگاه کامیابی‌های خود را مرهون پیروی محض از کتاب و سنت و تعبد خالص نسبت به آنها می‌داند و بر اساس همین رویکرد متعبدانه به شریعت، قایل است که برای پیروی از شریعت و تصدیق آن نیازی به فراهم کردن توجیهات عقلی نیست؛ لذا با صراحت می‌گوید:

زمام کار خود را به خداوند و رسولش سپردیم، پس به هر آنچه از جانب او به ما رسید، ایمان آورده و تصدیق کردیم و هیچ تلاشی برای فراهم کردن توجیه عقلی یا روشی نظری برای آن نکردیم، بلکه به هدایتش اقتدا کردیم و از آنچه نهی نمود، خودداری کردیم تا اینکه خداوند به برکت پیروی از او ابوابی را بر قلب ما گشود و ما را موفق گردانید» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱-۱۲).

ملاصدرا متابعت بی چون و چرا از شریعت را بر این مبنا استوار می‌داند که محال است شریعت با حقایق عالم مغایرت داشته باشد و بر همین اساس در برخی مواضع پس از بحث نظری به ذکر ادله نقلی می‌پردازد تا اثبات کند برهان و نقل با یکدیگر مطابقت دارند و سپس با نکوهش فلسفه‌ای که قواعدش مطابق اصول شریعت نباشد، از چنین نظام فکری‌ای تبری می‌جوید و از اینکه نظرات و آرایش خدشه‌ای به دین وارد کند، به خدا پناه می‌برد (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۳۰۳). ملاصدرا با اعتقاد به موافقت کامل میان وحی و برهان یقینی به حجیت قرآن و صحت استناد به کلام معصوم در معارف قایل است: هر آنچه ظاهرش مبرا از استحاله و امتناع باشد، قرآن و روایات قطعی الصدور از معصوم که از شائبه انتساب دروغین منزّه باشد، می‌تواند به مثابه براهین هندسی و ریاضی در اثبات آنها بکار رود (همان، ج ۹، ص ۱۶۷-۱۶۸).

کتاب و سنت با اینکه منبعی منزّه از خطا در شناخت حقایق به حساب می‌آید، باید اصول و قواعد درک صحیح و عمیق آنها نیز مد نظر قرار گیرد؛ چراکه برداشت‌های سطحی از کتاب و سنت به هیچ عنوان نمی‌تواند مبنای سنجش یافته‌های شهودی و عقلی قرار گیرد. شرط بهره‌بردن از معرفت و حیانی، گرفتارنشدن در ورطه تأویل نابجا و همچنین تعطیل است. در اینجا مراد از تعطیل، حمل کلام در معنایی غیر موضوع‌له است و مراد از تعطیل، پذیرفتن و توقف در معنای لغوی است. از منظر ملاصدرا اگرچه لازم است اخبار و احادیث را بر معنای ظاهری آنها حمل نمود و معنای ظاهری را معادل معنای موضوع‌له الفاظ گرفت، آیات و روایات، تأویلات دیگری غیر از معنای ظاهر نیز

دارند (ر.ک: همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۴۲-۳۴۳). بر همین اساس ملاصدرای تأکید دارد که حقایق شریعت را نباید در برداشت‌های سطحی و مفاهیم ظاهری الفاظ کتاب و سنت منحصر کرد؛ لذا از نگاه ملاصدرای شریعت هم ساحت محسوس دارد و هم ساحت معقول و باطنی و ظاهری و تمسک به یکی بدون در نظر گرفتن دیگری راه صواب نیست (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۷۵-۳۷۶).

از عبارات ملاصدرای در خصوص جایگاه شریعت در نیل به حقیقت و ضرورت مطابقت برهان و عرفان با محتوای آن چنین برداشت می‌شود که از نگاه او شریعت در مرتبه‌ای بالاتر از برهان و شهود قرار دارد و به گونه‌ای میزان اصلی به شمار می‌آید؛ اما اشکال جدی در این موضوع قابلیت فراوان تفسیر و تأویل شریعت مخصوصاً قرآن است؛ به عبارت دیگر از آنجایی که به اعتراف خود ملاصدرای قرآن دارای بطون و ظهور متعددی است که هر کس به بخشی از آن دسترسی دارد و این گونه نیست که همگان امکان درک همه مراتبش را داشته باشند، به چه نحو و با چه قواعدی می‌توان از شریعت به عنوان سنجه دیگر معارف بشری مخصوصاً معارف عقلی که تا حد زیادی بین‌الذهانی است، استفاده کرد؟ به نظر می‌رسد ملاصدرای علی‌الاصول و به صورت پیشینی چنین نظری دارد و این نگاه نیز ناشی از آن است که وی برترین شهود را مختص پیامبر ﷺ که در بالاترین مراتب وجودی و روحی قرار دارد، می‌داند و از آنجایی که اصل شریعت حاصل چنین کشف تامی است و نیز از آنجایی که معرفت شهودی والاتر از معرفت حصولی برهانی است، شریعت برترین نوع معارف و میزان همه معارف دیگر بشر است.

به نظر می‌رسد در این موضع ملاصدرای خلطی صورت گرفته است. وقتی از شریعت سخن می‌گوییم گاه به نحو ثبوتی است، یعنی شریعت در مقام واقع و مقام ادراک و

کشف شخص پیامبر ﷺ و گاه به نحو اثباتی است؛ یعنی برداشت ما از آنچه پیامبر با کشف تام دریافته است که از رهگذر کلمات و سخنان جنابشان صورت می‌گیرد. در مقام ثبوت قطعاً خطایی راه ندارد و به نظر می‌رسد تمام اوصافی که ملاصدرا در خصوص شریعت بیان می‌کند، ناظر به این مقام است؛ اما در مقام اثبات که مرتبه فهم و ادراک ما از کشف پیامبر ﷺ است، قطعاً ورود خطا ممکن است و همین مقام است که محل تفاسیر و تأویلات فراوان قرار می‌گیرد.

نتیجه آنکه مقام ثبوت در کشف محمدی به هیچ عنوان در دسترس ما نیست و فقط مقام اثبات، مجال عمل و کار فکری ماست و در این مقام قطعاً عقل حاکم است؛ چون ما با عقل انسانی خود به درک سخنان پیامبر می‌رسیم و در این مقام هیچ دلیلی وجود ندارد که برداشت‌های عقل از متون شریعت خودبه‌خود برتر از دستاوردهای عقل مستقل باشد، مگر با همان سنجه عقل و ابزار استدلال.

نکته قابل تأمل دیگر در این خصوص آن است که از چهارده قرن پیش تا کنون جامعه بشری با تحولات و تغییرات فراوانی در همه شئون و سطوح به‌ویژه عرصه‌های معرفتی مواجه بوده است. بسیاری از موضوعاتی که اکنون در مباحث معرفتی مطرح است، در زمان صاحبان شریعت اساساً مطرح نبود؛ به تعبیری سالبه به انتفای موضوع بوده است. حال اگر تعبیر ملاصدرا بپذیریم که شریعت میزان اصلی است، درباره موضوعاتی که دین در خصوص آنها ساکت است، چه باید کرد؟ این سؤالی است که گویا برای ملاصدرا اصلاً مطرح نبوده و پاسخی نیز در آثار او نمی‌توان یافت.

۲. عقل

عقل دومین میزان و معیار سنجش مکاشفات عرفاست که دستاوردهای آن در قالب حکمت نظری و فلسفه ظهور یافته است. پیش از سخن درباره میزان بودن عقل در

معارف شهودی باید گفت ملاصدرا یکی از مقاصد خویش را جمع شهود و برهان عنوان می‌کند (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۱۴۳). از دیدگاه ملاصدرا اگرچه مکاشفات عرفانی در افاده یقین برتر از برهان‌اند، معرفت شهودی نه تنها با برهان حقیقی مخالفتی ندارد، بلکه این دو کاملاً مطابق یکدیگرند و عدم تطبیق سخنان عرفا بر قوانین درست برهانی و مقدمات صحیح حکمی، صرفاً ناشی از قصور فهم مخاطبان و ضعف تسلط ایشان به قوانین برهانی است. او درباره این موضوع، برهان را طریق تأمل در اموری می‌داند که معلول و دارای سبب و علت‌اند و از آنجایی که وجود سبب و علت بر مسبب و معلول دلالت برهانی دارد و همچنین از آنجایی که علم یقینی به مسببات جز با علم به اسباب آنها حاصل نمی‌شود، نمی‌توان یافته‌های کشفی را با مقتضای برهان مخالف دانست؛ چراکه مشاهده و مکاشفه علم به اسباب است و این سخن عرفا که گفته‌اند اگر تو ما را با برهان تکذیب کنی، ما تو را با مکاشفه و مشاهده تکذیب می‌کنیم، مقصودشان از برهان، برهان حقیقی نیست (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۱۵).

نکته پراهمیت آن است که صدرالمتألهین در جمع عرفان و برهان به مزایای این دو یعنی زبان میرهن و قابل فهم برهان و عمق و غنای عرفان عنایت دارد؛ از این رو حکمت متعالیه معرفتی عمیق و در عین حال میرهن است؛ بدین معنا که ملاصدرا حقایق ناب شهودی را با لباس برهان زینت می‌دهد (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۶۳). با این اوصاف اگر معرفت برهانی مشایی را وضع در نظر بگیریم و معرفت شهودی عارفان را وضع مقدم در نظر بگیریم، حکمت صدرایی در عین ابقا و الغای این دو گونه معرفت، ارتقا نسبت به آن دو رویکرد سابق است و از این رو حکمت متعالیه جمع‌الجمع نظام‌های فلسفی و عرفانی پیش از خود است و شاید یکی از عوامل پایایی آن در همین رویکرد جمع‌الجمعی است.

میزان بودن عقل برای شهودات بدین معناست که چنانچه ادعاهای شهودی عارف با قوانین و اصول صریح عقلی و برهانی مخالف باشد، مردود بوده و پذیرفتنی نیست. ملاحظه در با ذکر سخنی از غزالی در این خصوص قایل است که در ساحت عرفان چیزی که با مسلمات عقلی مخالف باشد، مقبول و جایز نیست. ملاحظه در این خصوص به صراحت می گوید: «البرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي» (همان، ج ۲، ص ۳۱۵). ممکن است در عرفان مطلبی باشد که فراعقلی بوده، فراجنگ عقل محض نیاید؛ اما میان آنچه عقل قادر به ادراک آن نیست، با آنچه عقل حکم به استحاله آن می دهد، فرق است و کسی که چنین فرقی را درک نکند، فروتر از آن است که مورد خطاب قرار گیرد. وی همچنین با سخنی از زبدة الحقائق عین القضاة همدانی را نقل می کند: «اعلم ان العقل میزان صحيح و احكامه يقينية لا كذب فيها و هو عادل لا يتصور منه جور» (همان، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۳). پس می توان عقل را میزانی صحیح و صادق و عادل برای معارف شهودی معرفی نمود.

بر اساس این بیان ملاحظه می توان معرفت شهودی را بر سه بخش تقسیم کرد:

الف) مشهوداتی که فراعقلی اند یعنی فراجنگ عقل نمی آیند، لذا عقل درباره آنها نه سلباً و نه ایجاباً اظهار نظر نمی کند؛ به عبارت دیگر این مشهودات عقل گریزند.

ب) مشهوداتی که با اصول و قواعد عقلی و برهانی مخالف اند و عقل آنها را رد می کند که می توان آنها را مشهودات عقل ستیز نامید.

ج) مشهوداتی که قابل ادراک عقلی و مورد تأیید اوست که می توان از آنها با عنوان مشهودات عقل پذیر یاد کرد.

بر پایه این تقسیم بندی عقل فقط در معرفت های شهودی عقل پذیر و عقل ستیز اجازه اظهار نظر دارد. این مطلب بیانگر گسترده تر بودن ساحت عرفان نسبت به ساحت برهان

و برتری شهود بر عقل است؛ بنابراین شهود علاوه بر یقینی‌تر بودن نسبت به برهان، ساختش نیز فراخ‌تر از ساخت عقل است.

ابن‌ترکه نیز در **تمهید القواعد** با پذیرش امکان ورود خطا در مشهودات عارف، اذعان می‌کند که در عرفان نیز برای تمییز حق از باطل نیاز به میزان هست. وی سپس با اینکه عرفان را از فلسفه برتر می‌داند، علوم نظری و دانش عقلی را نسبت به عرفان همانند منطق نسبت به فلسفه می‌داند و آن را به رسمیت می‌شناسد (ابن‌ترکه، ۱۳۸۷، ص ۲۷۰-۲۷۳). بنا بر مطالب پیش‌گفته می‌توان گفت عرفا با اینکه قلب را مرکز مشاهدات و مکاشفات می‌دانند و معرفت برآمده از آن را یقینی‌تر و وسیع‌تر می‌پندارند، همچنان به امکان ورود خطاها و اشتباهات احتمالی ناشی از القائنات شیطانی یا دخل و تصرف‌های شخص عارف اعتراف دارند؛ لذا عقل را به عنوان جبران‌کننده این نقیصه به مثابه میزان سنجش مشهودات عارف به رسمیت می‌شناسند.

در سخنان ملاصدر\ گاه ایده اصلی یک نظریه متعلق شهود قرار می‌گیرد و گاهی ادعا می‌شود که برهان یک مطلب به او افزوده شده است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۹۲). آنجایی که اصل ایده مستند به شهود است، طبیعتاً عقل و برهان می‌تواند ملاک سنجش آن واقع شود؛ اما استناد برهان یک مطلب به شهود چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ به عبارت دیگر اگر برهان نیز بتواند شهودی باشد، میزان بودن برهان برای این نوع شهود چه معنای محصلی دارد؟ آیا در این نوع شهود، برهان را با برهان ارزیابی می‌کنیم؟ اگر مقصود از افزوده در مواردی که متعلق آن برهان است همان کشف مصطلح باشد، دو پیامد فاسد دارد:

۱. برهان، معرفتی حصولی است که در ضمن چنیش مقدمات با رعایت ضوابط صوری و مادی خاصی به نتیجه یقینی ختم می‌شود؛ اما شهود به معنای مصطلح، معرفتی

حضور است که در ضمن ارتباط مستقیم و بدون واسطه با معلوم حاصل می‌شود. بنابراین اگر کسی مدعی شود که برهان را در فرایند شهود مصطلح به دست آورده است، بدین معناست که معرفتی حصولی را به نحو حضوری دریافته است، یعنی مفاهیم را به نحو حضوری درک کرده است؛ حال آنکه گستره شهود، حقایق است نه مفاهیم.

۲. ملاصدرای عقل و برهان را یکی از معیارها و موازین معتبر در سنجش معرفت شهودی می‌داند. فارغ از اشکال پیشین، اگر بپذیریم که شهود برهان ممکن است، بدین معنا که محتوای شهود، برهان است؛ آن‌گاه میزان قراردادن عقل برای معرفت شهودی در خصوص این گونه شهود به معنای سنجیدن برهان با برهان است و این پرسش مطرح می‌شود که چرا برهان دوم باید میزان سنجش برهان حاصل از شهود باشد؟ چه وجه تمایزی میان دو برهان وجود دارد که دومی با برخوردارگی از آن به عنوان میزان برهان اول قرار گرفته است؟

بنا بر محظورات فوق به نظر می‌رسد مقصود ملاصدرای از افاضه‌ای بودن برهان در این گونه موارد، افاضه و عنایت عام الهی باشد؛ همان گونه که ابن‌سینا نیز دریافت حد وسط را به اشراق عقل فعال مستند می‌کند و هیچ‌گاه مقصود او از اشراق، معنای اصطلاحی کشف و شهود نبوده است.

شایان یاد است اهل شهود بر دو قسم‌اند: برخی در بدو امر حقیقتی را با برهان درک می‌کنند و سپس همان حقیقت را شهود می‌کنند؛ یعنی برهان در نیل به حقیقت، تقدم زمانی دارد؛ اما گروهی دیگر ابتدا به شهود حقیقت دست یافته‌اند و سپس بر آن، برهان اقامه کرده‌اند. ملاصدرای به عنوان یک فیلسوف، هرچند قسم دوم را رد نمی‌کند، قسم نخست را ترجیح می‌دهد؛ زیرا نه تنها برای حصول خویش یقین بیشتری می‌یابد، بلکه توانایی انتقال او نیز بیشتر است (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۸).

۳. استاد کامل

در عرفان اسلامی حضور مرشد و استاد و ارتباط سالک با او اهمیت ویژه‌ای دارد. موازین عام که عبارت بودند از کتاب و سنت و عقل، صرفاً کلیات و اصول مباحث شهودی را در بر دارد؛ اما حالات اختصاصی هر سالکی که ناشی از شرایط خاص اوست، اموری هستند که احکام آنها از موازین عام به دست نمی‌آید؛ از این رو هر سالکی باید تحت ارشاد یک استاد و مرشد قرار داشته باشد که به تناسب احوالات شخصی‌اش راهنمایی‌های لازم را از او دریافت کند. بر این اساس اهل عرفان حضور استاد را ضروری می‌دانند (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ص ۱۰۰). در واقع اهمیت مرشد و استاد به قدری است که حضورش سالک را از دیگر موازین بی‌نیاز می‌کند. این‌ترکه در این باره در تمهید القواعد چنین می‌گوید:

نیاز به موازین سنجش مکاشفات در صورتی است که سالک، پیر راه‌پیموده‌ای که راهنمایی‌اش کند و پیشوای کاملی که به وی اقتدا نماید، نداشته باشد؛ کسی که کلید قفل‌ها و احوالش به دست اوست. اما اگر چنین پیری داشته باشد، در هر منزل و مقامی بر حسب هر وقت و استعدادی علوم و میزانی وجود دارد که بدان اختصاص دارد و پیر به مقدار فراست [و آگاهی‌اش] بر پایه‌های استعداد سالک، او را بر آن علوم و موازین آگاه می‌کند (ابن‌ترکه، ۱۳۸۷، ص ۲۷۴).

ملاحظه‌کنید! نیز بر حضور یک مرشد و کسی که از دانش کافی درباره مسیر سیر و سلوک برخوردار باشد، تأکید دارد:

برای سالک وجود رفیقی که او را همراهی کند و راهنمایی که او را در راه هدایت کند، ضروری است؛ لذا باید با چنین فردی که آگاه به طریق است، مصاحبت نماید و او همان مرشد هدایت‌کننده است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۵۵).

نتیجه

ملاصدرا محل القائنات و جولان شیطان را قلب می‌داند و تأکید می‌کند همان گونه که وجود الهام قطعی است، وجود وسوسه‌های شیطانی نیز یقینی است. بر این اساس به نظر می‌رسد دست کم در برخی اقسام علوم حضوری که علوم کشفی نیز از این دسته‌اند، امکان وقوع خطا وجود دارد. افزون بر این عارف ممکن است در مقام ابلاغ یا تفسیر و تبیین معارف شهودی دچار خطا شود؛ از این رو ملاصدرا بر سنجش‌پذیری قضایای شهودی اصرار دارد و در این زمینه پژوهش‌هایی انجام داده است.

سه سنجه راستی‌آزمایی معارف شهودی عبارت‌اند از: معارف و حیانی، عقل و استاد کامل. ملاصدرا بر وثاقت وحی آن‌چنان تأکید دارد که معارف و حیانی را از نظر ارزش معرفت‌شناختی برتر از تجارب شهودی می‌داند و به طور کلی فصل الخطاب هر گونه معرفتی برمی‌شمرد. البته ملاصدرا تأکید دارد که حقایق شریعت را نباید در برداشت‌های سطحی و مفاهیم ظاهری الفاظ کتاب و سنت منحصر کرد؛ از این رو از نگاه ملاصدرا شریعت هم ساحت محسوس دارد و هم ساحت معقول و باطنی و ظاهری و تمسک به یکی بدون در نظر گرفتن دیگری راه صواب نیست.

اگرچه ملاصدرا مکاشفات عرفانی را در افاده یقین برتر از برهان می‌داند، بر این باور است که معرفت شهودی نه تنها با برهان حقیقی مخالفتی ندارد، بلکه این دو کاملاً مطابق یکدیگرند و عدم تطبیق سخنان عرفا بر قوانین درست برهانی و مقدمات صحیح حکمی، صرفاً ناشی از قصور فهم مخاطبان و ضعف تسلط ایشان به قوانین برهانی است. میزان بودن عقل برای شهودات بدین معناست که چنانچه ادعاهای شهودی عارف با قوانین و اصول صریح عقلی و برهانی مخالف باشد، مردود است و پذیرفتنی نیست. ممکن است در عرفان مطلبی باشد که فراعقلی بوده، فراچنگ عقل محض نیاید؛ اما

میان آنچه عقل قادر به ادراک آن نیست، با آنچه عقل حکم به استحاله آن می‌دهد، فرق است و کسی که چنین فرقی را درک نکند، فروتر از آن است که مورد خطاب و سخن قرار گیرد. ملاصدرا بر حضور یک استاد که از دانش کافی در مسیر سیر و سلوک برخوردار باشد، تأکید دارد و ایشان را طریقی مناسب برای هدایت و دستگیری سالک می‌داند. از این رهگذر می‌توان استاد را سنجه ای مناسب و البته خاص برای سنجش معارف شهودی دانست.

منابع و مأخذ

۱. ابن ترکه، صائن‌الدین علی؛ **تمهید القواعد**؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۸۷.
۲. ابن عربی؛ **فصوص الحکم**؛ قاهره: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۴۶ م.
۳. —؛ **الفتوحات المکیة**، بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
۴. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ **شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۵. امینی‌نژاد، علی؛ «سنجه‌ها و میزان‌های عرفان اسلامی»، **معارف عقلی**؛ پیش‌شماره ۳، ۱۳۸۴.
۶. جوادی آملی، عبدالله؛ **عین نضاح** (تحریر تمهید القواعد)؛ تنظیم و تدوین حمید پارسانیا؛ چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
۷. —؛ **معرفت‌شناسی در قرآن**؛ تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا؛ چ ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
۸. صدرالمتألهین؛ **ایقاظ النائمین**؛ تصحیح و مقدمه سیدمحسن مؤیدی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۹. —؛ **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق.
۱۰. —؛ **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**؛ تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۱. —؛ **المشاعر**؛ به اهتمام هانری کربن؛ تهران: طهوری، ۱۳۶۳، الف.
۱۲. —؛ **مفاتیح الغیب**؛ تعلیقه مولی علی نوری، مقدمه و تصحیح محمد

- خواجوی؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ب.
۱۳. طوسی، الخواجه نصیرالدین؛ شرح الاشارات و التبیهاة مع المحاکمات؛
چ ۱، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۱۴. عناقه، عبدالرحیم و سیدرضا هاشمی؛ «معیارهای سنجش معرفت شهودی»،
ذهن؛ ش ۴۹، بهار ۱۳۹۱.
۱۵. فضلی، علی؛ «نظریه سنجش‌پذیری گزاره‌های عرفانی و نقد سه نظریه
رقیب»، حکمت اسراء؛ ش ۱۹، بهار ۱۳۹۳.
۱۶. فناری، محمد بن حمزه؛ مصباح الانس؛ تصحیح و تقدیم محمد خواجوی؛
تهران: مولی، ۱۴۱۶ ق.
۱۷. قیصری رومی، محمد داوود؛ شرح فصوص الحکم؛ به کوشش
سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.