

علم حضوری فطری به خدا از منظر عقل و نقل

احمد ابوترابی^۱

چکیده

علم فطری انسان به خدا، تقریباً مورد اتفاق همه اندیشمندان مسلمان است؛ اما درباره اینکه اولاً مراد از فطری بودن علم به خدا، کدام معنا از معانی فطرت و کدام نوع از علم (حصولی یا حضوری) است؛ ثانیاً اگر علم حصولی فطری به خدا وجود دارد، به کدام معنا از علم حصولی فطری است؛ و ثالثاً اینکه ادعای فطری بودن علم به خدا را چگونه می‌توان اثبات کرد، اختلاف‌هایی وجود دارد.

برای اثبات فطری بودن علم به خدا، غالباً به یکی از راه‌های شهود، نقل و استقرای تاریخی استناد می‌شود. در این مقاله با هدف اثبات فطری بودن علم حضوری به خدا، نخست به تعیین معنای مورد نظر از فطری، تبیین انواع امور فطری، تبیین مفهوم علم حضوری فطری و معانی مختلف علم حصولی فطری به خدا پرداخته‌ایم، سپس درصد اثبات سه ادعا برآمده‌ایم: (۱) تنها دو دلیل اساسی برای اثبات علم فطری به خدا وجود دارد: الف) دلیل فلسفی، از راه ملاک علم حضوری، یعنی اتصال وجودی معلول به علت؛ ب) دلیل نقلی، از راه آیات شریفه قرآن کریم، به‌ویژه آیه میثاق و روایات مربوط به آنها. (۲) این دو دلیل، تنها علم حضوری فطری به خدا را اثبات می‌کنند. (۳) دلیلی عقلی بر اثبات علم حصولی فطری به خدا سراغ نداریم و آیه میثاق نیز بر علم حصولی به خدا دلالتی ندارد. راه‌های شهود و استقرای تاریخی نیز برای اثبات فطری بودن علم به خدا مفیدند؛ اما راه اول، راه همیشگی و همگانی نیست و راه دوم، مفید یقین نیست؛ البته این دو راه برای تأیید ادله دیگر و برای اقناع در شرایط خاص مفیدند.

واژگان کلیدی: خداشناسی، فطری، علم حضوری، علم حصولی، وجود ربطی، آیه میثاق، عالم ذر.

۱. دانشیار و عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1 ahmad.abutorabi@gmail.com

مقدمه

هرچند فطری بودن برخی باورهای دینی، تقریباً مورد اتفاق همه اندیشمندان مسلمان است، درباره گستره باورهای دینی فطری و ویژگی‌های آنها، کمابیش اختلاف‌هایی وجود دارد. علم و گرایش فطری به خدا، از جمله علوم فطری نزد اندیشمندان مسلمان است که کمتر مورد اختلاف بوده است؛ اما اینکه مراد از فطری بودن علم به خدا چیست و اینکه فطرت‌باوران کدام معنا از فطری و کدام نوع از علم - حصولی یا حضوری - را در این بحث مدنظر قرار داده‌اند، از مبانی اساسی این بحث است. از این‌رو، نخست به معانی مختلف واژه فطری، انواع فطریات و اقسام علوم فطری اشاره خواهیم کرد، سپس مراد خود را از فطری در این بحث مشخص می‌سازیم و آنگاه به اصل بحث، یعنی اثبات علم حضوری فطری به خدا می‌پردازیم.

با وجود اینکه خاستگاه اصلی بحث از علم فطری به خدا، نزد اندیشمندان مسلمان، آیاتی از قرآن کریم، به‌ویژه آیه میثاق و برخی از روایات، به‌ویژه روایاتی است که در تفسیر این آیات از پیشوایان معصوم به دست ما رسیده است، این‌گونه نیست که این بحث در اصول و مبانی فلسفی ریشه‌ای نداشته باشد؛ و هرچند راه فطرت، مستقیماً برهانی برای اثبات وجود خدا به‌شمار نمی‌آید، این‌چنین هم نیست که فطری بودن وجود خدا، خود برهانی نداشته باشد.

برای اثبات وجود علم فطری به خدا در انسان، راه‌هایی پیشنهاد شده است که ارزش واقع‌نمایی متفاوتی دارند. درون‌نگری و علم حضوری، عقل و استدلال، نقل و وحی، و راه استقرای تاریخی، راه‌های اصلی و کلی پیشنهادشده برای اثبات وجود علم فطری به خدا در انسان هستند؛ اما با توجه به فراوانی بحث از همه ادله و گستردگی زوایای بحث از

خداشناسی فطری و مجال اندک، این نوشته را به اثبات فلسفی و وحیانی علم حضوری فطری به خدا اختصاص می‌دهیم.

مبانی بحث

الف) مفهوم‌شناسی واژه فطری

همان‌طور که اشاره شد، یکی از مبانی اساسی بحث از علوم فطری، تعیین معنای موردنظر از فطرت است. از این رو، یادآور می‌شویم مراد ما از امور فطری، اموری است که با آفرینش انسان همراهند؛ خواه ذاتی انسان باشند یا نباشند. براین اساس، از میان معانی هشت‌گانه فطرت و فطری^۱ (ابوترابی، ۱۳۹۳، ص ۷-۲۰) معنای برگزیده از فطری در این بحث، اخص معنای فطرت است که از آن به «سرشتی» نیز تعبیر می‌شود. طبق این معنا از فطرت، امور فطری، اموری هستند که با عقل و برهان (عقل بدیهی یا نظری)، حس و تجربه، تصرفات ذهنی در صور، آموزش دادن و آموختن، القا و تلقین و تربیت به‌دست نیامده‌اند، بلکه به اصل آفرینش انسان مربوط‌اند (همان).

به این دلیل این معنا را برگزیده‌ایم که اولاً، معنای متبادر از واژه «فطری» همین است و ثانیاً، محل اصلی نزاع میان فلاسفه، به‌ویژه مخالفان نظریه فطرت این معناست. در برابر کسی که این دو دلیل را نپذیرد، می‌توان گفت بر اساس قرارداد، ما تنها این معنا از فطرت را در این نوشته مدنظر قرار داده‌ایم.

ب) تقسیم‌ها و اقسام برگزیده

یکی دیگر از مبانی این بحث، موضع‌گیری درباره «تقسیم‌ها» و «اقسام فطریات» است؛ چه آنکه راه شناخت و اثبات هر یک از اقسام ممکن است با قسمی دیگر متفاوت باشد. هفت تقسیم در منابع برای فطرت و فطریات ذکر شده است.^۲ تقسیم‌های برگزیده

۱. این معانی عبارت‌اند از: بدیهی به معنای عام (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸)، بدیهی اولی (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۵۹۷ و ۲۹۷)، ارتکازی (همگانی) (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۰۲، ج ۲، ص ۳۸۵)، جبروت (نسفی، ۱۳۵۹، ص ۶۰، ۶۱ و ۱۶۸)، علم بالفعل آگاهانه پیشین (Dancy and Ernest(ed), 1992, p.216)، سرشتی (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۶۶) و سرشت دینی (مجلسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۸۱، ۹۷ و ۶۵؛ طباطبایی، ۱۹۷۴، ج ۱۶، ص ۱۹۵-۱۹۹).

۲. برای فطرت و فطریات، تقسیم‌ها و تفکیک‌های گوناگونی برشمرده‌اند؛ این تقسیم‌ها عبارت‌اند از: تقسیم فطرت به فطرت زیستی و فطرت روحی (احمدی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۵-۱۶۸)، فطرت عقل و فطرت دل

نگارنده، دو تقسیم اصلی و چند تقسیم فرعی است (همان، ۲۳-۲۵) که به ترتیب ذیل بیان خواهد شد:

تقسیم اول

در اولین تقسیم، امور فطری را باید به چهار دسته فطرت گرایشی (تمایلات فطری)، فطرت بینشی (دانش‌های فطری)، فطرت توانشی (قوای فطری) و فطرت سازواری، یعنی ساختار فطری متناسب با مجموعه‌ای از واقعیات، مانند معارف دینی (ر.ک: همو، ۱۳۹۴، ص ۲۱-۲۲) تقسیم کرد.

تقسیم دوم

در تقسیمی دیگر، امور فطری را می‌توان به فطریات بالقوه و فطریات بالفعل تقسیم کرد. مراد از فطریات بالقوه، اموری هستند که به اصل آفرینش انسان مربوط‌اند؛ اما در زمان‌ها یا دوره‌هایی از زندگی انسان وجود ندارند و فعلیت یافتن آنها در زمان دیگر نیز به هیچ اکتسابی نیاز ندارد؛ اما نیازمند امور دیگری مانند رسیدن به سن خاص، رشد روانی و فکری، یا رفع غفلت هستند. مثال روشن آن در امور غریزی، غریزه جنسی است که غیراکتسابی بودن آن مورد تردید کسی نیست، اما در سنینی از کودکی، هیچ اثر آگاهانه یا ناآگاهانه از آنها در نفس انسان دیده نمی‌شود و در سنین خاصی به فعلیت می‌رسد؛ برخلاف امور فطری ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه که اثر وجودی دارند؛ یعنی فعلیت دارند، حتی به یک معنا درک هم می‌شوند، اما گاه به گونه‌ای ضعیف‌اند که دارنده آن نمی‌تواند آن را به صورت روشن و متمایز در ذهن خود بیابد؛ مانند علم نفس به ذات خود که در درون همه معارف بشری هست و همیشه فعلیت دارد، اما گاه چنان ناخودآگاه می‌گردد که برخی می‌پندارند اصلاً آن را نمی‌یابند و حتی گاهی آن را انکار می‌کنند. توجه به تفاوت‌های این دو قسم نیز، زمینه پاسخ به برخی از شبهه‌ها، از جمله برخی شبهه‌های جان لاک درباره نظریه فطرت را فراهم می‌آورد.

▶ (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۹۳۴)، فطرت احساسی و فطرت ادراکی (همان، ج ۳، ص ۶۱۲ - ۶۱۴)، فطرت وهم و فطرت عقل (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۱۶-۱۱۷)، فطرت عالمه، فطرت عاشقه، فطرت کاشفه، فطرت حُب راحت و فطرت حریت (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶-۱۱۷)، فطرت روح و فطرت بدن (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۹، ص ۲۳۵-۲۳۷) و فطرت سیئه (شر) و فطرت حسنه (خیر) (همانجا؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۱ و ۱۸۹).

علوم فطری نیز خود تقسیم‌های گوناگونی می‌پذیرد که در اینجا به‌حسب نیاز این نوشته، تنها از تقسیم آن به حضوری و حصولی، و تقسیم علم حصولی فطری به تصویری و تصدیقی نام می‌بریم.

ج) معنای علم حضوری فطری

یکی دیگر از مقدمات (یا مبانی) این بحث، تعیین مراد از علم حضوری فطری و علم حصولی فطری به خداست. معنای علم حضوری فطری به خدا ابهام‌چندانی ندارد؛ مراد از علم حصولی، علم بدون واسطه مفهوم و ادراک خود واقعیت بیرونی است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۵)، بنابراین، مراد از حضوری بودن علم به خدا، درک مستقیم وجود خدای متعال و ارتباط بی‌واسطه (بدون واسطه مفهوم) با اوست. عباراتی مانند احساس تعلق، احساس فقر و کوچکی در برابر وجود لایتناهی او، احساس روبه‌رو بودن با وجود کامل مطلق و یافت وجود او در درون، عبارت‌های گوناگونی هستند که بر این نوع علم و آگاهی دلالت دارند.

طبق این معنا، دانستن و تصدیق درونی و احساس روشن‌بودن و یقینی‌بودن وجود خدای متعال، علم حضوری به خدا به‌شمار نمی‌آید؛ چراکه تصدیق و یقین از لوازم علم حضوری‌اند، نه خود آن، و مراد از فطری بودن علم حضوری به خدا این است که علم حضوری به خدا، با آفرینش انسان همراه بوده، یعنی بشر با این دانش و آگاهی به وجود آمده است و آن را از طریق حس، عقل، تلقین، تعلیم و تعلم به دست نیاورده است و حتی نتیجه القای الهی پس از مجاهده با نفس و سیروسلوک و مانند اینها نیست، بلکه مربوط به اصل آفرینش انسان است؛ خواه ذاتی انسان باشد یا غیر آن (ذاتی باب ایساغوجی یا ذاتی باب برهان).

البته بالقوه بودن این آگاهی در دورانی از زندگی هر فردی از بشر، و تأثیر فعل و انفعالات بدنی یا فعل و انفعالات روحی و روانی برای فعلیت یافتن آن، با فطری بودن آن منافاتی ندارد؛ همان‌گونه که فعل و انفعالات بدنی و روحی در فعلیت یافتن گرایش‌های جنسی انکارناپذیر است، ولی غریزی بودن آنها را نفی نمی‌کند (ر.ک: ابوترابی، ۱۳۹۵، ص ۳۶).

همچنین وجود علم حضوری با ضعف این نوع آگاهی و به عبارت دیگر با نیمه‌آگاهانه بودن آن قابل جمع است؛ یعنی ضرورتی ندارد علم حضوری چنان واضح، روشن و مستقل دیده شود که جای تردید و تفسیر نابه‌جایی از آن باقی نماند، بلکه علم

حضور می‌مکن است ضعیف و مبهم باشد؛ چنان‌که علم به نفس ممکن است چنان ضعیف و مبهم باشد که فاعل شناسا، حتی نتواند تفاوت آن را با علم به بدن تشخیص دهد (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۷۷).

د) معانی علم حصولی فطری

چنان‌که منطق‌دانان و معرفت‌شناسان مسلمان یادآور شده‌اند، علم حصولی، علم از راه مفهوم و از راه حاکی به معلوم واقعی است و همان‌طور که در جای خود بیان شده است، این نوع علم، دارای اقسامی، از جمله تقسیم به تصور و تصدیق است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۹).
با عنایت به معنا و اقسام علم حصولی و با توجه به مفهوم برگزیده فطری، چند معنا برای علم حصولی فطری به خدا می‌توان در نظر گرفت:

۱) علم تصویری به خدا

علم تصویری به خدا، به معنای آگاهی یافتن و ادراک مفهوم خدا بدون داوری و تصدیق به وجود خداوند است. درک مفهوم کامل مطلق به گونه‌ای که دکارت می‌پنداشت (see: Descartes, 1931, v.I., p.161-167) نمونه‌ای روشن از تصور حصولی خداست و معنای فطری بودن این تصور آن است که این مفهوم - بدون داوری درباره خدا - با آفرینش در ذهن انسان قرار داده شده باشد.

۲) علم تصدیقی فطری

معنای دوم برای علم حصولی فطری به خدا، علم تصدیقی فطری به خداست. تصدیق فطری به خدا به دو معنا می‌تواند به کار رود: یکی اینکه «حکم» به قضیه فطری باشد، بدون اینکه قضیه‌ای که تصدیق به آن تعلق می‌گیرد، فطری باشد؛ یعنی انسان به گونه‌ای آفریده شده باشد که هرگاه قضیه «خدا وجود دارد» را تصور کرد، آن را تصدیق کند؛ یعنی صدق آن را بفهمد. فطری بودن علم تصدیقی به خدا را جان لاک به فطرت‌گرایان نسبت می‌دهد و آن را به این دلیل که مستلزم فطری بودن قضیه و اجزای قضیه حاکی از آن است، رد می‌کند (Lock, 1979, p.55, 56, 84-85)؛ درحالی‌که برخلاف نظر لاک، با توجه به آنچه در معنای اول علم تصدیقی فطری گفته شد، فطری بودن یک تصدیق، مستلزم فطری بودن تصورات آن نیست؛ چون تصدیق، امری خارج از قضیه است که به آن تعلق می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۰). بنابراین، فطری بودن یک تصدیق می‌تواند به این معنا باشد که حکم به قضیه، یعنی فهم مطابقت آن با واقع، فطری است.

گفتنی است این نوع تصدیق فطری، غیر از تصدیق به بدیهیات اولیه است؛ زیرا تصدیق به بدیهیات اولیه، ریشه در آفرینش ندارد، بلکه ریشه در مفاهیم به‌کاررفته در قضیه دارد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۳).

البته با توجه به ادعای لاک، معنای دیگری برای فطری بودن تصدیق به خدا می‌توان در نظر گرفت؛ آن معنا این است که هم قضیه «خدا وجود دارد» و هم فهم صدق این قضیه با آفرینش در انسان قرار داده شده باشد. این معنا مطابق برداشت لاک از تصدیق فطری است.

۳) علم وجدانی

معنای سوم برای علم حصولی فطری به خدا، این است که علم به خدا از وجدانیات باشد؛ یعنی همان‌گونه که انسان نفس خود را حضوراً می‌یابد و نفس به‌صورت خودکار از علم حضوری به خود، قضیه «من وجود دارم» را می‌سازد (مصباح‌بزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۳۷)، به همین سان، اگر انسان خدا را به‌صورت حضوری بیابد، قضیه «خدا وجود دارد» را نیز در خود بیابد؛ این علم حصولی اگر وجود داشته باشد، در واقع انعکاسی مستقیم از علم حضوری فطری به خدا خواهد بود.

۴) بدیهی اولی

معنای چهارم برای علم حصولی فطری به خدا این است که انسان خدا را به‌صورت بدیهی اولی بیابد؛ یعنی فهم مفهوم خدا، مفهوم وجود و نسبت میان این مفاهیم برای تصدیق به وجود خدا کافی باشد؛ یعنی همان‌طور که تصور مفهوم کل، مفهوم جزء، مفهوم بیشتر بودن کل نسبت به جزء و نسبت میان این مفاهیم برای فهم صدق قضیه «الکل اعظم من الجزء» کافی است (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۹۴) فطری بودن علم به خدا هم به این معنا باشد که تصور مفهوم خدا و مفهوم وجود و تصور نسبت آنها برای فهم مطابقت قضیه «خدا وجود دارد» کافی است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۷۷-۴۷۹).

۵) فطری القیاس

پنجمین معنایی که برای علم حصولی فطری به خدا می‌توان در نظر گرفت این است که بگوییم هرکس جهان را ببیند، بی‌تأمل به وجود خدایی کامل و رای آن حکم می‌کند؛ چراکه جهان، پدیده‌ای است که بدون علت نمی‌شود. برخی فطری بودن علم به خدا را به این معنا گرفته‌اند (همان، ج ۳، ص ۴۸۱-۴۸۸). واژه فطری در این کاربرد، در واقع

به معنای منطقی آن است که یکی از اقسام بدیهیات است و آنها را «قضایا قیاساتها معها» یا «فطریات القیاسات» می نامند (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۹۷-۳۹۸).

معنای برگزیده علم حصولی فطری

هرچند فطری بودن علم به خدا به همه این معانی در گفته دیگران آمده است، طبق معنای برگزیده از فطری در این نوشته، همه این پنج معنا نمی توانند فطری باشند، بلکه تنها دو معنای اول با این مفهوم از فطری سازگارند؛ زیرا در معنای سوم، علم حصولی از علم حضوری فطری و در معنای چهارم، علم از طریق عقل بدیهی و در معنای پنجم در واقع از استدلالی روشن، اکتساب شده است؛ آری، در منابع منطقی برای دو معنای اخیر (معنای چهارم و پنجم) واژه فطری به معنای دیگری به کار رفته است.

اثبات علم حضوری فطری به خدا

اینک پس از بیان این مقدمات، زمینه های لازم برای بررسی این پرسش فراهم شده است که: آیا علم فطری به خدا قابل اثبات است؟ و اگر هست، آیا این علم، حصولی است یا حضوری؟

مدعای نگارنده آن است که علم فطری حضوری به خدا، دست کم از دو طریق عقل و نقل قابل اثبات است؛ اما برای علم حصولی فطری به خدا (به معنای مورد نظر) اگر نگوییم دلایلی در نفی آن وجود دارد، دست کم دلیلی عقلی برای اثبات آن سراغ نداریم و آیه میثاق دلالتی بر آن ندارد.

اثبات فلسفی

فطری بودن علم به خداوند متعال و اثبات وجود خدا از راه فطرت، به طور مستقیم در منابع فلسفی و کلام عقلی مطرح نشده است؛ آنچه وجود دارد، معمولاً در توضیح و تبیین دلایل نقلی است؛ اما حاصل تطبیق ویژگی های مفهوم علوم فطری بر برخی از اصول فلسفی، چیزی جز فطری دانستن علم حضوری به خداوند متعال نیست.

دست کم درباره دو اصل فلسفی می توان این بحث را مطرح کرد: علم حضوری معلول ذی شعور به علت هستی بخش و قاعده «ذوات الاسباب لا تُعرَفُ الاً بأسبابها».

علم حضوری معلول به علت هستی بخش

علم حضوری معلول به هستی بخش، در صورت اثبات، فطری بودن علم حضوری به

خداوند را نتیجه خواهد داد، اما اثبات فطری بودن علم حضوری به خدا از این طریق نیز به طور مستقیم در منابع فلسفی مطرح نشده است؛ البته از برخی اصول و مبانی فلسفه اسلامی، به ویژه از حکمت متعالیه به راحتی می توان فطری بودن علم حضوری به خداوند متعال را به دست آورد؛ از جمله این مبانی، بحث درباره «ملاک حضوری بودن علم» است.

فیلسوفان مسلمان، ملاک حضوری بودن علم را «اتصال عالم و معلوم» و ارتباط وجودی آنها می دانند. حال اگر ملاک حضوری بودن علوم را با بحث «عین الربط بودن معلول برای علت» پیوند دهیم، حاصل آن «علم حضوری معلول به علت هستی بخش» خواهد شد. آنگاه اگر این نکته را بدان بیفزاییم که «ملاک حضوری بودن علم در معلول ها، جزء ذات آنهاست»، حاصل آن، ذاتی بودن علم حضوری انسان به خداوند متعال خواهد بود، که به معنای فطری بودن آن است. برای روشن تر شدن این استدلال، لازم است مقدمات آن توضیح داده شود.

ملاک علم حضوری

یکی از مباحث مهم و دقیق در علم حضوری آن است که این علم چگونه و کجا تحقق می یابد. فیلسوفان مسلمان بر این باورند که هرگاه اتصالی وجودی میان دو موجود مجرد تحقق یابد، علم حضوری نیز محقق خواهد شد. ابن سینا به این ملاک با این عبارت توجه داده است: «فانّا اذا قلنا، "علم مجرد لشيء مجرد"، معناه ان ذلك المجرد، اذا إتصل بمجرد، عقَلَه ذلك المجرد المتصل به» (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۵۷۵).

شیخ اشراق هم این ملاک را پذیرفته است؛ چراکه علم حضوری را «علم حضوری اتصالی شهودی» نامیده است. این تعبیر وی را می توان بدین معنا دانست که او «اتصالی» بودن را ملاکی جامع و مانع برای علم حضوری، بلکه آن را جزء ذات مفهوم علم حضوری می داند.

علامه طباطبائی به جای واژه «اتصال»، از واژه «اتحاد» بهره برده است. ایشان پس از بیان انواع اتحاد در وجود می گوید: «وبالجمله لوجود الشيء القائم بذاته حصول لنفسه ولوجود المعلول حصول لعلته وبالعكس ولوجود احد المعلولين نحو حصول للآخر بحصوله لعلته الحاصلة له» (طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۷۷).

از این عبارت، سه نوع اتحاد استفاده می شود: یکی بودن وجود معلوم و عالم،

وابستگی وجودی معلوم به عالم (رابطه علی و معلولی) و قیام وجود معلوم و وجود عالم به وجود دیگری که علت هستی بخش هر دو آنهاست.

نوع نخست، در واقع «وحدت» است که با تعمیم در اصطلاح اتحاد، می توان آن را از انواع اتحاد دانست. در نوع سوم نیز اختلافی وجود دارد؛ از این رو، قیام و وابستگی معلول به علت و حضور علت و معلول برای یکدیگر، قدر متیقن این ارتباط و اتصال وجودی است.

برای اثبات علم حضوری انسان به خدا، دو مقدمه دیگر لازم است: یکی معلولیت انسان برای خدا و دیگری ارتباط اتصالی (عین الربط بودن) معلول با علت.

مقدمه نخست را به منزله اصل موضوع از مباحث الهیات بالمعنی الاخص و از مسائل علم کلام می پذیریم؛ اما مقدمه دوم را که در الهیات بالمعنی الاعم اثبات شده است، با تفصیل بیشتری مطرح می کنیم.

ارتباط اتصالی معلول به علت (عین الربط بودن معلول)

اثبات ارتباط اتصالی معلول به علت مفیضه، یکی از دستاوردهای ارزشمند حکمت متعالیه صدرالمتألهین است. او بر اساس «اصالت وجود» و «تشکیک در وجود» اثبات می کند که رابطه علت و معلول، رابطه ای عینی میان ذات علت و معلول است و بنابراین معلول، عین الربط به علت است؛ یعنی با تمام وجود، وابسته به علت است و به بیان دیگر، هیچ استقلال از خود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۷۸-۸۲). علامه طباطبائی این رابطه را چنین توصیف می کند:

على أن العلية والمعلولية رابطة عينية خاصة وجودية بين المعلول وعلته، والأ لكان كل شيء علة لكل شيء وكل شيء معلولا لكل شيء، ... وأن هذه الرابطة دائرة بين وجود المعلول و وجود العلة ... فمستقر الحاجة والفقر بالأصالة هو وجود المعلول وماهيته محتاجه بتبعه... إذ كانت الحاجة والفقر بالأصالة للوجود المعلول وهو محتاج في ذاته والأ لكانت الحاجة عارضته وكان مستغنياً في ذاته ولا معلولية مع الاستغناء... فذات الوجود المعلول عين الحاجة، اي انه غير مستقل في ذاته قائم بعلة المفیضة له (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۳-۱۷۴).

علامه طباطبائی از این ارتباط، علم معلول به علت را نتیجه می گیرد؛ چنان که می گوید:

«لما كان المعلول بوجوده الرابطة غير خارج الوجود عن علته، لم تكن العلة محجوبة عنده فهي حاضرة له معلومة له فهو عالم بها» (همو، ۱۳۶۳، ص ۷۷).

حاصل استدلال

حاصل استدلال بر فطری بودن علم حضوری به خدا از راه «ارتباط اتصالی معلول و علت» چنین است:

ملاک حضوری بودن علم، اتصال وجودی میان دو موجود مجرد است.

هر معلولی، عین الربط به علت است؛ یعنی با علت خود اتصال وجودی دارد.

انسان، معلول خداست.

معلولیت و ارتباط وجودی، جزء ذات معلول است.

علم حضوری انسان به خدا، جزء ذات انسان است.

پس انسان علم حضوری فطری به خدا دارد.

قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» و علم فطری به خدا

اصل دیگری که شاید بتوانیم فطری بودن علم حضوری به خدا را از آن اثبات کنیم، قاعده «ذوات الاسباب لا تُعرف الا باسبابها» است. در منابع فلسفی مستقیماً به این قاعده برای اثبات فطری بودن علم حضوری به خدا تمسک نشده است؛ اما صدرالمتألهین در توضیح و دفاع از این قاعده، به مطالبی پرداخته است که از آن می‌توان برای اثبات فطری بودن علم حضوری به خدا بهره برد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۳، ص ۳۹۶-۴۰۳). او پس از طرح این قاعده، اشکال قابل نقض بودن آن را با «علم نفس به ذات خود» مطرح کرده و بدان پاسخ داده است (همان، ج ۳، ص ۴۰۰-۴۰۳). اشکال وی را می‌توان این‌گونه تقریر کرد:

اگر قاعده ذوات الاسباب درست باشد، علم انسان به ذات خود باید از طریق علم انسان به خداوند متعال به وجود آید؛ یعنی بدون علم به خدا، علم حضوری به خود نداشته باشم.

تالی باطل است؛ چون علم انسان به خود، از طریق علم به خدا نیست، بلکه عین نفس است.

پس قاعده ذوات الاسباب درست نیست.

بیان الملازمه

مقدمه نخست را به این صورت می‌توان اثبات کرد:

انسان از ذوات الاسباب است؛ چراکه معلول خداوند متعال است.

انسان به خود علم حضوری دارد.

پس علم انسان به خود باید از طریق علم به خدا باشد.

اثبات بطلان تالی

علم انسان به خود، حضوری و عین وجود نفس اوست.

علم حضوری، به واسطه نیاز ندارد.

پس علم انسان به خود، از طریق علم به خدا نیست.

پاسخ صدرالمتهلین به نقض قاعده

صدرالمتهلین در پاسخ به این استدلال می‌گوید: وضعیت علم ما به علم خدا، مانند وضعیت وجود ما به وجود خداست. همان‌گونه که وجود خدا برای خدا حضور دارد و وجود ما نیز برای خداست و تابع و ربط به وجود اوست، علم ما به خودمان نیز تابع وجود خداست. بنابراین، علم ما به خودمان، عین وجود خداست؛ چراکه علت علم ما به خودمان است (همانجا).

از این تفسیر می‌توان استفاده کرد که علم انسان به خدا، عین‌الربط به خدا و تابع وجود اوست. بنابراین، علم حضوری انسان به خود، علم به وجود خدا را نیز دربردارد و همان‌گونه که علم ما به خودمان فطری است، علم ما به خدا هم که ربط به وجود خداست، فطری است.

نقد و بررسی

درباره این استدلال دو نکته وجود دارد: (۱) پاسخ صدرالمتهلین به اشکال یادشده، گرچه این قاعده را با علم حضوری فطری انسان به خدا مرتبط می‌سازد، این استدلال را به استدلال نخست برمی‌گرداند؛ یعنی در واقع از راه عین‌الربط بودن معلول به علت، علم حضوری فطری به خدا را اثبات می‌کند. (۲) آیت‌الله مصباح‌یزدی اشکالی بر اصل قاعده «ذوات الاسباب» مطرح کرده است. ایشان کاربرد این قاعده را در هستی‌شناسی نادرست می‌داند و می‌گوید: این قاعده، اصولاً قاعده‌ای منطقی است و مراد از سبب در آن، حد وسط استدلال است، نه علت ثبوت و علت هستی‌بخش. بنابراین، این قاعده تنها در آن حوزه قابل دفاع است و در حوزه واقعیات خارجی، دلیلی بر درستی این قاعده نداریم (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۱، جلسه ۱۰۴-۱۰۵).

اگر اشکال آیت‌الله مصباح‌یزدی را بر دیدگاه صدرالمآلهین بپذیریم، نمی‌توانیم از این قاعده برای اثبات فطری بودن علم به خداوند متعال بهره‌گیریم.

حاصل کلام

با توجه به این اشکال و اشکالی که پیش از این مطرح کردیم می‌توان گفت این قاعده، یا حاصل عین‌الربط بودن معلول به علت است یا قاعده‌ای است مختص به علم منطوق. در صورت نخست، استدلالی جدید نیست و در صورت دوم، علم فطری به خدا با آن اثبات نمی‌شود.

هرچند ممکن است بتوان دلیل یا دلایل فلسفی دیگری بر فطری بودن علم به خدا و حضوری بودن علم فطری به خدا اقامه کرد، ما در میان مباحث صرفاً فلسفی، دلیل دیگری بر آن سراغ نداریم.

اثبات نقلی

در میان آموزه‌های نقلی دین مبین اسلام، ادله روشنی بر علم حضوری فطری وجود دارد؛ بلکه می‌توان گفت مهم‌ترین خاستگاه نظریه فطرت و فطری بودن علم به خدا در میان اسلام‌باوران، آیاتی از قرآن کریم (آیه میثاق، آیه فطرت، آیات تذکر و آیات نسیان) و روایاتی است که در تفسیر این آیات از پیشوایان معصوم به دست ما رسیده است. اما چون در جای خود بیان کرده‌ایم که همه آیاتی که از آنها فطری بودن علم به خدا به دست می‌آید و روایات مرتبط با فطرت، به صورت مستقیم و روشن یا غیرمستقیم، تفسیر و تکمیل آیه میثاق‌اند (همانجا) و این آیه شریفه و روایات آن، بیش از دلایل نقلی دیگر بر فطری بودن علم به خدا دلالت دارند و برای پیشگیری از تطویل این نوشته، اثبات علم حضوری فطری را تنها از طریق این آیه میثاق و روایات آن دنبال می‌کنیم.

دلالت آیه میثاق بر فطری بودن خدا

مراد از آیه میثاق، این آیات شریفه است:

(وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ) (اعراف (۷)، ۱۷۲-۱۷۳)؛

و ای پیامبر، [به یاد آور] زمانی را که خدایت از پشت بنی آدم، ذریه آنها را گرفت و آنها را بر خویشان گواه گرفت: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری؛ شهادت می دهیم. تا اینکه روز قیامت نگویند: از خدایی تو غافل بودیم یا بگویند: پدران ما پیش تر مشرک شدند و ما نیز فرزندان پس از آنان بودیم؛ پس آیا ما را به کار نادرست آنها هلاک می کنی؟!

سه تقریر از آیه میثاق

درباره این آیه شریفه تقریرهای گوناگونی وجود دارد. در اینجا سه تقریر کلی تر و مشهورتر را به اختصار بیان می کنیم.

تقریر نخست (انکار عالم ذر)

برخی بر این باورند که در تبیین این آیه شریفه، به ناچار باید از ظاهر آن عدول کرد. مراد واقعی این آیه آن است که نشانه‌ها و دلایل وجود خدای متعال در حیات کنونی بشر چنان روشن است که هرکس به آسانی می تواند به وجود خدای متعال و ربوبیت و خالقیت او پی ببرد. با وجود این ادله روشن، هیچ کس در روز قیامت نمی تواند برای شرک خود، به جهل و غفلت یا شرک پدران خویش تمسک جوید (طبرسی، ۱۹۷۴م، ج ۴، ص ۴۲۲-۴۲۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۱۶-۲۱؛ ر.ک: طباطبایی، ۱۹۷۴م، ج ۸، ص ۳۱۰-۳۱۴).

برخی در این تقریر گفته اند: مراد آیه این است که علم فطری انسان به خدای متعال، برای شناخت خدای متعال و اقرار به وجود او کافی است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۱۶-۲۱)؛ یعنی بر اساس این دیدگاه، مراد آیه تنها فطری بودن علم و گرایش به خداست، نه آن گونه که صاحب تفسیر مجمع البیان این آیه را تفسیر می کرد و مراد از آن را تنها وجود دلایلی روشن بر وجود خدا می دانست.

دلیل تقریر اول

منکران عالم ذر به دو دلیل برای دست برداشتن از ظهور آیه تمسک بسته اند: یکی اینکه این آیه از تشابهات است و مفهوم روشنی ندارد. دوم اینکه روایات مربوط به آن، نه تنها سنداً اعتبار ندارند، بلکه به لحاظ مفهوم نیز دچار تعارض درونی و ابهام فراوانند (طبرسی، ۱۹۷۴م، ج ۴، ص ۴۲۲-۴۲۶). گفتنی است این تعارض‌ها و ابهام‌ها را علامه طباطبائی در تفسیر المیزان به روشنی بیان کرده و بدان پاسخ داده است (طباطبایی، ۱۹۷۴م، ج ۸، ص ۳۱۰-۳۱۴).

تقریر دوم (عالم ذرّه، نشئه‌ای دیگر از عالم وجود)

تقریر دوم از علامه طباطبائی است. ایشان در تقریر خود بر ضرورت حفظ ظهور آیه در تفسیر و نادرستی تأویل این آیات تأکید و این آیه را بر نشئه انسانی دیگری که بر نشئه دنیوی مقدم است، حمل می‌کند (همان، ج ۸، ص ۳۲۱) و درعین حال تصریح می‌کند که گفت‌وشنود عالم ذرّه، زبان حال نیست، بلکه خطاب حقیقی است؛ چراکه مراد ما از «کلام»، چیزی نیست جز «القائاتی که بر معنای موردنظر دلالت کند» و خدای متعال در عالم ذرّه، در نهاد بشر القائاتی کرده که بشر مقصود آن را فهمیده است و اگر آن نشئه قبلی نبود، هیچ‌گاه انسان به خدا معرفت پیدا نمی‌کرد؛ چون در این نشئه، تنها راه علم بشر به خدا، استدلال است، نه ادراک خود خدا (همان، ج ۸، ص ۳۲۲).

دلیل تقریر دوم

دلیل اصلی تقریر دوم آن است که تا مانعی روشن در برابر ظهور آیه یا روایتی نداشته باشیم، نمی‌توانیم از ظاهر آن دست برداریم. البته در تفسیر ظواهر متون دینی، باید معانی عمیق و دقت‌های عقلی و معانی حقیقی را در نظر بگیریم (همان، ج ۸، ص ۳۱۸).

تقریر سوم (عالم ذرّه، عالمی مستقل، اما دنیوی)

تقریر سوم آن است که واقعه عالم ذرّه، واقعه‌ای دنیوی پیش از حیات کنونی بنی‌آدم و در زمانی پیش از آفرینش دنیوی و حیات طبیعی افراد بشر بوده است. خدای متعال ارواح همه انسان‌ها را با ماده‌ای که از پشت بنی‌آدم گرفته شده بود، مرتبط ساخت و انسان‌ها را به‌گونه‌ای قرار داد که بتوانند خود و خدای خود را بیابند. در این حال، خدای متعال خود را به افراد بشر چنان روشن نشان داد که هیچ‌کس نتواند او را انکار کند. در این هنگام از آنها پرسید: آیا من خدای شما نیستم؟ و همگان به‌روشنی به خدایی خدای متعال اقرار کردند. آری، از آن حادثه چیزی به یاد افراد عادی بشر نمانده است؛ اما حاصل آن، یعنی «استقرار معرفت الهی در دل‌های بندگان» همچنان باقی است.

همچنین با دقت بیشتر در ظاهر آیه شریفه و روایات مربوط به آن و با تکیه بر عقل و برخی مبانی فلسفی می‌توان گفت معرفتی که در عالم ذرّه برای افراد بشر پدید آمده، معرفتی حضوری بوده است و اثری که از آن در حیات کنونی دنیا برای افراد بشر مانده نیز علم حضوری، اما ضعیف‌تر است؛ چراکه آنچه در عالم ذرّه اتفاق افتاده، تجلی ویژه‌ای از وجود خدای متعال بر تک‌تک بندگان بوده و هیچ زمینه‌ای برای انکار باقی نگذاشته

است. از این رو، همگان به آن اقرار کردند و بعید نیست احساس و معرفت حضوری به وجود خدا در عالم ذرّ، به معنای هم‌زمانی آفرینش اولیه انسان و اعتراف به خدایی خدا باشد؛ چراکه لازمه آفرینش انسان، معرفت ذاتی حضوری و فعلی خدای متعال به انسان، و معرفت ذاتی و حضوری انسان به خداست

دلایل تقریر سوم

این تقریر که برگزیده نگارنده است، برگرفته از برخی مشهورترین تقریرها از آیه میثاق و عالم ذرّ و افزودن دیدگاه‌هایی از بزرگان معاصر (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، ص ۶۴-۶۵؛ فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۳۷۶-۳۷۷) است که با تبیین‌ها و تغییراتی اندک از نگارنده تکمیل شده است.

دلیل کلی

مبنای این تقریر آن اصل است - که از علامه طباطبائی نیز نقل کردیم - که تا مانعی روشن در برابر ظهور یا نصی و حیانی وجود نداشته باشد، نمی‌توان از آن عدول و آن را تأویل کرد؛ اما در تبیین ظواهر باید از مبانی عقلی و اصول فلسفی نیز بهره گرفت و به نگاه سطحی و عمومی نباید بسنده کرد. البته علامه طباطبائی نتیجه متفاوتی از این دلیل گرفته است؛ در نتیجه تقریر ایشان با تقریر برگزیده تفاوت دارد.

شواهد و مؤیدات

این تقریر، مؤیدات و شواهد فراوانی در ظاهر آیه شریفه و روایات اهل‌بیت دارد که به اختصار به آن می‌پردازیم تا مجال کافی برای پرداختن به موضوع اصلی این نوشته باقی بماند.

از جمله روایاتی که این برداشت را تأیید می‌کند، کلام امام صادق است که می‌فرماید: «لَمَّا ارَادَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ، خَلَقَهُمْ وَنَشَرَهُمْ (نشرهم ن خ) بَيْنَ يَدَيْهِ ثُمَّ قَالَ لَهُمْ مَنْ رَبُّكُمْ؟!...» (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۳۳؛ قمی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۹؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۴۴). این روایت به روشنی زمان وقوع میثاق را همان زمان آفرینش بشر می‌داند؛ به‌ویژه اگر در کنار آن، این روایت از ابوحمزه ثمالی دیده شود که از امام باقر ۷ نقل می‌کند که فرمود: «ان الله تبارك وتعالى اهبط الى الارض ظلاً من الملائكة على آدم وهو بواد... بين الطائف ومكة قال فمسح على ظهر آدم ثم صرخ بذريته وهم ذرّ...» (عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۳۴؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۵۹). همچنین این سخن امام صادق ۷ که در دعای پس از نماز عید غدیر به خدای متعال عرض می‌کند: «بأن جعلتني من اهل

اجابتك و اهل دينك و اهل دعوتك و وفقتني في مبتدء خلقي... الى أن جدّدت ذلك العهد لي تجديدًا بعد تجديديك خلقي» (قمی، ۱۳۸۶، ذیل اعمال روز عید غدیر). این روایات به روشنی نشان می‌دهند که زمان واقعه عالم ذرّ با زمان آفرینش انسان یکی بوده است.

ادعای دیگر در این تقریر آن است که عالم ذرّ از نوع حیات دنیوی بوده است و در آن، ارواح متعلق به ماده، به خدا معرفت پیدا کرده‌اند. دلیل ما بر این مدعا آن است که از یکسو در مباحث فلسفی اثبات شده است که شخصیت حقیقی انسان، به نفس و روح اوست و ادراک و معرفت، کار روح مجرد است؛ اما از سوی دیگر در آیه شریفه، «گرفته شدن ذریه انسان از پشت آدم» و «ترتیب نسل بشر» مطرح شده که این دو به جسم و ماده مربوط است.

ادعای سوم در این تقریر آن است که معرفت خدا در عالم ذرّ، معرفتی مستقیم و حضوری بوده است. ادله متعددی بر این مدعا می‌توان اقامه کرد که دست‌کم همه آنها با هم، برای درستی مدعای ما اطمینان‌آور است:

(۱) گواه گرفتن بر دریافت وجود یک شیء، معمولاً در امور مفهومی و استدلالی به کار نمی‌رود؛ بلکه گواهی در نگاه متعارف درباره امور مشاهده‌ای کاربرد دارد.

(۲) معرفتی که در عالم ذرّ رخ داده است، باید به گونه‌ای باشد که جای شک و تردیدی در آن نماند؛ وگرنه نمی‌تواند برای بندگان، حجت و دلیلی محکم به‌شمار آید و معرفت حصولی چنین قوتی ندارد.

(۳) معرفت حصولی از طریق یکی از راه‌های معرفت، یعنی حس و تجربه، عقل و استدلال، یا مرجعیت به وجود می‌آید یا اینکه انعکاسی از علمی حضوری است. به‌جز مورد اخیر، هیچ‌یک از این راه‌ها با موضوع بحث و ظهور آیات تناسب ندارد. مورد اخیر نیز باید مسبوق به شهودی حضوری باشد که مدعای اصلی ماست.

(۴) لازمه عین‌الربط بودن معلول برای علت هستی‌بخش، که رابطه وجودی و ارتباط اتصالی معلول ذی‌شعور با علت را اثبات می‌کند، حضوری بودن علم به خداست.

(۵) ادعای حضوری بودن معرفت در عالم ذرّ، با تعدادی از روایات که آشکارا معرفت به خدا را در عالم ذرّ معاینه‌ای و مشاهده‌ای دانسته‌اند، هماهنگ است. از جمله این روایات، روایاتی‌اند که آشکارا مواجهه انسان‌ها را با خدا در عالم ذرّ، مواجهه‌ای «معاینه‌ای» و از نوع «رؤیت» دانسته‌اند؛ مانند روایتی که زراره از امام باقر ۷ نقل کرده

است. در این روایت آمده است: قلت لابی جعفر آرایت حین اخذ الله میثاق علی الذرّ فی صلب آدم فعرضهم علی نفسه، کانت معاینه منہم له؟ قال نعم یا زرارة وهم ذرّ بین یدیه واخذ علیهم بذلک الميثاق بالربوبیة له... وانساهم رؤیتہ واثبت فی قلوبہم معرفتہ... (عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۰۴؛ قمی، ۱۹۶۸م، ج ۱، ص ۲۴۸؛ مجلسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۵۵).

همچنین عبارت «اراهم» که در روایت دیگری از زراره آمده است، همین مطلب را بیان می کند. در این روایت آمده است: «فعرّفهم نفسہ و اراهم نفسہ» (عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۳؛ کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۱۶؛ مجلسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۵۸). همچنین عبارت «ولولا ذلك ما عرف احد ربه» (همان) شاهد دیگری بر این مدعاست.

مؤید دیگر، روایت امام صادق ۷ است که می فرمایند: «لولا ذلك لم یدر احد من خالقه ولا من رازقه» (عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۲؛ مجلسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۳۷). همان گونه که آیت الله مصباح یزدی گفته اند، معنای «لم یدر احد من خالقه» با معنای «لم یدر احد ان له خالقاً» متفاوت است؛ چراکه عبارت نخست با علم حضوری و عبارت دوم با علم حصولی تناسب دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۵۰).

افزون بر این، روایاتی هم که علم حضوری انسان را به خدا در حیات کنونی گوشزد می کنند، مؤیدی بر این برداشت اند؛ از جمله این روایات، داستان شخصی است که از امام صادق ۷ درخواست می کند او را از حیرت درباره خدا بیرون آورند. آن حضرت با یادآوری حادثه ای مخاطره آمیز در زندگی اش، وی را متوجه ارتباط دل او با خدا می کنند که همان علم حضوری است. این روایت چنین است:

مردی به امام صادق ۷ عرض کرد: ای پسر رسول خدا، خدا را به من معرفی کن! خدا چیست؟ اهل بحث و جدل بسیار به سراغ من آمده اند و مرا متحیر ساخته اند. امام صادق ۷ به او فرمودند: ای بنده خدا، آیا هرگز سوار کشتی شده ای؟ گفت: آری. فرمودند: آیا شده است که کشتی ات بشکند و هیچ کشتی دیگری برای نجات تو نیاید و هیچ شناگری نباشد که به فریادت رسد و هیچ کس پاسخ تو را ندهد؟ گفت: آری. فرمودند: آیا در آنجا دلت با آن کس که می توانست تو را از این مهلکه نجات دهد، مرتبط نشد؟ گفت: آری. فرمودند: او همان خدای توانای نجات دهنده است؛ نجات دهنده آنها که نجات دهنده ای ندارند و فریادرس کسانی که فریادرسی ندارند (قمی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۱).

افزون بر این، امیر مؤمنان ۷ می فرمایند: «ما کنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ» (همان، ص ۳۰۸)؛

کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۵۲). همچنین در عبارت دیگری می‌فرمایند: «... لم اکن بالذی اعبد رباً لم اره... ویلک لم تره العیون بمشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الایمان...» (همان، ج ۱، ص ۳۰۵) عبارت «بِكَ عَرَفْتُكَ وَأَنْتَ دَلَّلْتَنِي عَلَيَّكَ» هم که در دعای ابوحمره شمالی از امام سجاد ۷ نقل شده است، همین مدعا، یعنی حضوری بودن علم به خدا را در حیات کنونی بشر تأیید می‌کند.

ممکن است ادعا شود که این سخنان، مخصوص بندگان خاص خداست؛ اما همان‌گونه که برخی بزرگان گفته‌اند، در پاسخ به این احتمال می‌توان گفت «آیة فطرت اثبات می‌کند که این‌گونه معرفت‌ها به اولیاء الله اختصاص ندارند؛ چراکه خداوند می‌فرماید: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...) (روم (۳۰)، ۳۰)؛ یعنی توجه انسان به خدا، امری فطری و مربوط به اصل آفرینش همه انسان‌هاست و این خلقت، تبدیل‌ناپذیر است» (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۱).

عالم ذرّ، عالم آفرینش اولیة انسان

در تقریر نخست گفته شد که عالم ذرّ را می‌توان بر اساس عین‌الربط بودن و ارتباط اتصالی وجود انسان و علم حضوری فطری انسان به خدا تفسیر کرد. اگر این تفسیر را بپذیریم، می‌توانیم بگوییم ممکن است مراد از علم حضوری به خدا در عالم ذرّ، همان علم حضوری‌ای باشد که در ذات معلول وجود دارد؛ و علم حضوری ما به خدا در حیات دنیوی نیز تداوم همان علم حضوری است که البته در حیات دنیوی به صورت ضعیف‌تر احساس می‌شود.

مؤید این احتمال، عبارت «اشهدهم علی انفسهم» است. معنای این عبارت آن است که خدای متعال وجود انسان‌ها را گواهی بر خود آنها قرار داد و چنان‌که علامه طباطبایی اشاره کرده (طباطبایی، ۱۹۷۴م، ج ۸، ص ۳۱۲) ممکن است مراد از این عبارت آن باشد که خدای متعال در عالم ذرّ، از طریق نشان دادن انسان‌ها به خودشان، این گواهی را گرفته باشد؛ یعنی بشر از راه شناخت خویشتن و احساس فقر و وابستگی به علت هستی‌بخش خود در عالم ذرّ، به حقیقت وجود خدای متعال پی برده باشد. در چنین احساسی است که انسان، نه تنها وجود خدا، بلکه وابستگی و نیاز خود را به خالق می‌یابد؛ و شاید مراد از روایتی که می‌فرماید اگر عالم ذرّ نبود، انسان «خالق» و «رازق» خود را نمی‌شناخت، همین احساس وابستگی باشد.

پذیرش این مدعا، این احتمال را تقویت می‌کند که مراد از «گرفتن ذریه از صلب حضرت آدم 7»، آفرینش اولیه «نفس انسانی» انسان‌ها باشد؛ یعنی با آفریده شدن موجودی ذی‌شعور، موجودی تحقق یافت که با نظر به ذات خود، خدای خود را در درون می‌یابد. البته باید گفت ادراک وجود خدای متعال در عالم ذر، تجلی خاصی از این علم حضوری بوده است.

این تفسیر با آفرینش ارواح پیش از ابدان نیز سازگار است؛ اما همچنان مشکلی وجود دارد. آن مشکل را با این پرسش می‌توان مطرح کرد: آیا آنچه مانع احتجاج مشرکان می‌شود، تنها، اثری است که از آن علم در نفس انسان باقی مانده یا یادآوری واقعه عالم ذر در روز قیامت برای احتجاج کافی است؟ در این تقریر می‌توان گفت آنچه اصالتاً مانع احتجاج مشرکان است، تنها یادآوری عالم ذر در روز قیامت است؛ یعنی حتی اگر اثری هم از آن در حیات کنونی نمی‌ماند، ریشه احتجاج قطع نمی‌شد؛ چراکه در عالم دنیا نیز راه‌هایی برای شناخت خدا وجود دارد. بنابراین جمع این دو، یعنی یادآوری عالم ذر و وجود راه‌های شناخت در دنیا، مانع احتجاج مشرکان در روز قیامت خواهند بود.

حضور بودن اثر عالم ذر در دنیا

ادراک حضوری درباره خدای متعال در عالم ذر، قطعاً ادراکی بسیار قوی‌تر و شدیدتر از اثری است که از آن در این عالم مانده است. شدت ادراک در عالم ذر و ضعف آن در این عالم را به دو گونه می‌توان تفسیر کرد: یکی اینکه در عالم ذر علم به خدا به صورت درک مستقیم و علم حضوری باشد، اما اثر آن در حیات کنونی دنیا، اثری حافظه‌ای و حصولی باشد (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۳۸۲). تفسیر دوم آن است که آنچه در عالم ذر اتفاق افتاده، دریافت حضوری خدا باشد و آنچه از آن باقی مانده است، علم حضوری ضعیف‌تر باشد.

تفسیر نخست را نمی‌توان پذیرفت؛ چراکه پذیرش آن به معنای پذیرش وجود گزاره تصدیقی «خدا وجود دارد» در درون انسان‌ها به صورت فطری است. حتی اگر چنین گزاره‌ای در انسان‌ها وجود داشته باشد، راهی برای اثبات و حتی فهم واقع‌نمایی آن نداریم. بنابراین، با توجه به اینکه تصدیق، همان «فهم مطابقت» است، باید بگوییم اصلاً چنین تصدیقی وجود ندارد؛ چراکه فهم واقع‌نمایی یک ادراک حصولی (یعنی تصدیق) و فهم مطابقت یک گزاره با واقع، باید به یکی از راه‌های فهم مطابقت مستند باشد: یا باید

خاطره یک علم حضوری را به یاد آوریم یا باید آن را به حس مستند سازیم و یا باید راهی عقلی برای درستی آن بیابیم؛ اما همان‌گونه که در بحث واقع‌نمایی علوم فطری اثبات کردیم، «فطری بودن»، نه به صورت مستقیم و نه به طور غیرمستقیم، هیچ دلالتی بر واقع‌نمایی ندارد (ابوترابی، ۱۳۹۳ الف، ص ۱۰۷-۱۳۳). از این رو، اگر بخواهیم اتمام حجت به بشر را به اثر علم عالم ذرّ مستند کنیم، علم حصولی برای آن کافی نیست؛ چراکه با این علم، حجت برای بشر باقی می‌ماند و «ان تقولو یوم القیامة...» تحقق نمی‌یابد.

البته همان‌گونه که در بحث از واقع‌نمایی علوم فطری گفته‌ایم، اگر حقیقتاً علم تصدیقی فطری وجود داشته باشد، می‌توان از راه «عدم فریب‌کاری خدا» واقع‌نمایی آن را اثبات کرد (همان، ص ۱۳۰)، اما این راه، درباره علم به وجود خود خدا و صفات کمالیه‌اش کاربردی ندارد؛ چون دچار دور در استدلال می‌شود. بنابراین، اگر اثر تجلی خدا در عالم ذرّ را علم حصولی در دنیا بدانیم، واقعه علم ذرّ بدون حکمت خواهد شد.

همچنین ما علم تصدیقی به وجود خدا را جز به صورت انعکاس علم حضوری موجود در خود یا راه‌های دیگر که اکتسابی‌اند، نمی‌یابیم. البته در بحث از روش‌شناسی علوم فطری نشان داده‌ایم که نیافتن یک علم فطری، دلیل بر نبودن نیست (ابوترابی، ۱۳۹۵، ص ۶۰)، اما در اینجا با تکیه بر اشکال نخست می‌توانیم این «نیافتن» را به منزله «مؤید» بر «نبودن» بپذیریم.

به علاوه، چنان‌که در فصل پیش بیان کردیم، ملاک حضوری بودن یک علم، ارتباط اتصالی وجود یک معلول به علت آن است. بنابراین، اگر کسی بپذیرد علم عالم ذرّ حضوری بوده است، نمی‌تواند تداوم آن را در دنیا نپذیرد؛ چون همان ملاک، یعنی ارتباط تعلق معلول به علت (عین‌الربط بودن انسان به خدا) همچنان باقی است.

براین اساس، ناگزیر باید واژه «نسیان» را در عباراتی که می‌فرمایند: جریان عالم ذرّ فراموش شده، اما اثر معرفتی آن باقی مانده است (ثبتت المعرفة ونسوا الموقف) (عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۲-۴۳) به نسیان آن واقعه و آن تجلی خاص تفسیر کنیم و ثبات معرفت را به معنای «تداوم علم حضوری به خدا» به شمار آوریم.

دلالت آیه میثاق بر فطری بودن علم به خدا

بر اساس تقریر برگزیده از آیه میثاق (تقریر سوم) بی‌تردید این آیه شریفه بر فطری بودن علم حضوری به خدا دلالت دارد؛ چراکه براین اساس، علم حضوری به خدا در عالم ذرّ و

حیات کنونی بشر، ریشه و ملاک واحدی دارد؛ ملاک هر دو، ارتباط اتصالی و تعلقی مخلوقات ذی شعور به علت هستی بخشی آنهاست و در حیات دنیوی نیز همان ارتباط تداوم دارد؛ هرچند در حیات کنونی بشر، عموم مردم این علم را ضعیف تر از عالم ذرّ می یابند و در برخی افراد، حتی ممکن است این علم، ناآگاهانه شده باشد.

اما بر اساس برخی تقریرهای دیگر، تردیدهایی در دلالت این آیه بر فطریات مطرح است. آنان که عالم ذرّ را عالمی مستقل از حیات کنونی بشر نمی دانند و در واقع وجود آن را انکار می کنند، دو دیدگاه دارند: برخی مبنای پرسش الهی و پاسخ بشر را تکوینی و زبان آیه را زبان حال و مبتنی بر گونه ای از خداشناسی فطری انسان می دانند. طبق این دیدگاه، تأویل این آیه تنها بر اساس پذیرش علم فطری به خدا ممکن است و بنابراین، آیه میثاق بر فطری بودن علم به خدای متعال دلالتی روشن دارد. دسته دیگر از منکران عالم ذرّ، اتمام حجت الهی را در حیات کنونی، بر بداهت وجود خدا یا بداهت براهین وجود خدا مبتنی می دانند. این دسته نمی توانند دلالت آیه میثاق را بر فطری بودن علم به خدا بپذیرند.

در تقریر علامه طباطبائی از عالم ذرّ نیز ابهامی وجود دارد؛ چراکه ایشان از یک سو عالم ذرّ را مربوط به مرتبه ای دیگر از عالم وجود می داند که ویژگی های آن با این عالم متفاوت است و از سوی دیگر، به وجود اتحاد میان وجود انسان در حیات کنونی و نشئه دیگر و پیشین باور دارد. با توجه به تفاوت دو نشئه می توان گفت معرفت به خدا در عالم ذرّ، ضرورتاً مستلزم فطری بودن علم به خدا در حیات کنونی انسانها نیست؛ ولی طبق بیان دوم، به دلیل اتحاد این دو عالم، علم به خدا در این نشئه نیز باید فطری باشد. اما عبارات ایشان، برداشت نخست، یعنی فطری نبودن را تأیید می کند؛ چنان که خود می گوید: ... انسان دارای موطنی پیش از دنیاست که در آن انسانها خدای خود را بدون حجاب و با مشاهده می یابند...؛ به خلاف این نشئه دنیوی که در آن، تنها راه علم انسان به خدا، راه استدلال است.

البته ممکن است مراد علامه در این عبارت آن باشد که اگر نشئه پیشین وجود نداشت یا ارتباطی میان این نشئه و نشئه پیش از آن نبود، راهی برای شناخت خدا جز راه استدلال وجود نداشت (طباطبائی، ۱۹۷۴م، ج ۸، ص ۳۲۲).

دیدگاه برگزیده

بر اساس مبنای پذیرفته شده و تقریر برگزیده از آیه میثاق، جایی برای تردید در دلالت این آیه شریفه بر فطری بودن علم به خدای متعال (علم حضوری) وجود ندارد. گذشته از

اختلافات مبنایی که در تقریرهای گوناگون بیان شده‌اند، روایات پرشماری که در تفسیر این آیه از سوی معصومان به دست ما رسیده‌اند، آشکارا دلالت این آیه را بر فطری‌بودن علم به خدا تأیید می‌کنند.

دلالت آیه میثاق بر فطرت بر اساس روایات

روایاتی که در تفسیر آیه ذرّ وارد شده‌اند و به گونه‌ای فطری‌بودن علم به خدا را نیز تأیید می‌کنند، در سه دسته می‌گنجند:

دسته نخست، روایاتی‌اند که فطری‌بودن علم به خدا را - که در آیات شریفه (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) (روم (۳۰)، (۳۰))، (وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ) (لقمان (۳۱)، (۲۵)) و (حُتَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ...) (حج (۲۲)، (۳۱)) بیان شده است - با آیه میثاق پیوند می‌دهند و به روشنی آیه میثاق را به فطری‌بودن علم به خدا تفسیر می‌کنند.

دسته دوم، روایاتی‌اند که بر باقی بودن اثر معرفت و اقرار در عالم ذرّ در حیات دنیوی انسان تأکید می‌کنند.

دسته سوم، روایاتی‌اند که با تعبیراتی دیگر - که مستلزم فطری‌بودن علم به خدایند - آیه میثاق را تفسیر می‌کنند.

روایات دسته نخست

از جمله روایات دسته نخست که آیه میثاق را به آیه ذرّ پیوند می‌دهند، روایت امام صادق 7 است. در این روایت عبدالله سنان می‌گوید: سألته عن قول الله عز وجل فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ما تلك الفطرة؟ قال: هي الاسلام، فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد... (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۶؛ حلی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۵۷ و ۳۶۱). این روایت به دلیل عبارت «أخذ ميثاق»، به روشنی آیه فطرت را بیان‌کننده میثاقی می‌داند که در «عالم ذرّ» رخ داده است.

روایت دیگر، روایت زراره از امام باقر 7 است که می‌گوید:

سألته عن قول الله عز وجل حُتَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ (حج (۲۲)، (۳۱)) وعن الحنيفة، فقال: هي الفطرة التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله قال فطرهم الله (على المعرفة)، قال زرارة: وسألته عن قول الله «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ» (اعراف (۷)، (۱۷۲)) الآية، قال ولولا ذلك، لم يعرف احد ربه وقال: قال رسول الله «كل مولود يولد على الفطرة يعني، على المعرفة بأن الله»، خالقه، فذلك قوله: وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ

مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ. (لقمان (۳۱)، ۲۵)، (حلی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۶۱؛ قمی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳۰).

این روایت به روشنی مضمون آیه ذر، آیه فطرت، آیه (وَلَكِنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ) (لقمان (۳۱)، ۲۵) و روایت فطرت را بیان یک حقیقت می‌داند که آن حقیقت، فطری بودن توحید است.

روایت دیگر روایت زراره از امام باقر ۷ است. در این روایت زراره می‌گوید:
قلت لابي جعفر، اصلحك الله، قول الله «في كتابه فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا». قال فطرهم على التوحيد عند الميثاق... ثم قال: لو لا ذلك لم يعلموا من ربهم ولا من رازقهم (قمی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳۰).

روایات دسته دوم

دسته دوم، روایاتی‌اند که تداوم و بقای اثر معرفتی معرفت عالم ذر را بیان می‌کنند. از جمله این روایات، روایت زراره از امام صادق ۷ است که می‌فرمایند: «... فأثبت المعرفة في قلوبهم ونسوا ذلك الميثاق وسيدكرونه بعد، ولو لا ذلك لم يدر احد من خالقه ولا من رازقه» (عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۲؛ قمی، ۱۹۶۸م، ج ۱، ص ۲۴۸).

در این روایت، تداوم معرفت عالم ميثاق به روشنی بیان شده است که لازمه آن، فطری بودن علم به خداست. گفتنی است اولاً واژه‌های به‌کاررفته در این روایت، با علم حضوری سازگار است؛ چراکه محل معرفت را «قلب» دانسته است. ثانیاً متعلق معرفت را خود خدای خالق و رازق برشمرده است، نه اینکه «انسان خالق و رازقی دارد».

روایت دیگر، روایتی از امام باقر ۷ است. در این روایت زراره می‌گوید:
قلت له: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ الِی شَهِدْنَا. قال: ثم قال ثبتت المعرفة ونسوا الموقف... (عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۳).

روایت دیگر نیز روایت زراره از امام باقر ۷ است که فرمودند:
«اخرج من ظهر آدم... ولو لا ذلك لم يعرف احد ربه» (قمی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳۰).

این دسته روایات به این حقیقت اشاره دارند که معرفت کنونی به خدا، در معرفت عالم ذر ریشه دارد و اگر آن نبود، در اینجا هم معرفتی وجود نداشت.

روایات دسته سوم

دسته سوم، روایاتی اند که به دلالت التزامی بر فطری بودن علم به خدا دلالت دارند. از جمله این روایات، روایاتی اند که آیه (صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً...) (بقره ۲)، (۱۳۸) را به معرفت عالم ذر مرتبط می‌سازند. در این باره روایات متعددی وجود دارد. برخی، تنها «صبغة الله»، یعنی «رنگ خدایی» را در این آیه شریفه به «باور به اسلام» تفسیر کرده‌اند. از جمله آنها این روایت است:

عن ابي عبدالله 7 في قول الله عزو جل: صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً. قال: الصبغة هي الاسلام (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۸).

مشابه این روایت را محمدبن مسلم نیز از امام باقر یا امام صادق 7 نقل می‌کند (همانجا). اما روایات دیگری درباره همین آیه وجود دارند که این آیه را به آیه میثاق پیوند می‌زنند. از جمله آنها این روایت است:

عن ابي عبد الله 7 في قوله تعالى صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً. قال: صبغة المؤمنین بالولاية في الميثاق (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۲؛ عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۱).

علم حضوری به خدا در آیه میثاق

علم به خدایی خدای متعال و صفات کمالیه او، از مصادیق روشن میثاق در عالم ذر است. تعبیر قرآن کریم در آیه میثاق، (الست بر ربکم) است. اگر «رب» را طبق تفسیر برخی مفسران، به صاحب و مالک علی‌الاطلاق تفسیر کنیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۵۲-۵۳) چنان‌که حضرت عبدالمطلب در برابر ابرهه گفت «أنا ربُّ الإبل»، یعنی «من صاحب شترانم» می‌توانیم بگوییم بر اساس آیه میثاق، انسان در عالم ذر به مملوکیت، معبودیت و وابستگی مطلق خود به خدای متعال پی برد و آن را با تمام وجودش یافت؛ یعنی فقر مطلق خود را در برابر غنای مطلق خداوند یافت.

بنابراین می‌توان گفت انسان در عالم ذر، کامل مطلق بودن خدا را با علم حضوری به روشنی یافته است و باقی ماندن اثر معرفتی معرفت عالم ذر، بدین معناست که در این دنیا نیز انسان فطرتاً و حضوراً حقیقتی را می‌یابد که کامل مطلق است و خود را در برابر آن، فقیر و محتاج و مملوک می‌بیند.

بر اساس این تعبیر، معرفت به «توحید» را که در روایات مفسر آیه میثاق آمده‌اند، باید

به دریافت حضوری وجود واحد کامل تفسیر کرد.

منابع

* قران کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). التعليقات. مقدمه، تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. _____ (۱۳۶۴). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. تقديم و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
۳. ابوترابی، احمد (۱۳۹۵). امور فطری شیوه‌های بازشناسی و واقع‌نمایی. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۴. _____ (۱۳۹۴). «روش‌شناسی علوم فطری»، آیین حکمت، ۲۳، ص ۷-۴۰.
۵. _____ (۱۳۹۳). «پیش‌نیازهای مفهوم‌شناسانه نظریه فطرت»، معرفت کلامی، ۵، ۷-۲۸.
۶. _____ (۱۳۹۳ الف). «واقع‌نمایی وملاک صدق امور فطری از دیدگاه اندیشمندان مسلمان»، ذهن، ۵۷، ۱۰۷-۱۳۴.
۷. احمدی، علی اصغر (۱۳۶۲). فطرت بنیان روان‌شناسی اسلامی. تهران: امیر کبیر.
۸. حلّی، حسن بن سلمان (۱۴۲۳ق). مختصر بصائر الدرجات. بیروت: دارالمفید.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۸۸). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲). تصحیح و تقدیم هانری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶) رشحات البحار. تصحیح، تحقیق و ترجمه زاهد ویسی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۱۶ق). رسالتان فی التصور و التصدیق. تحقیق مهدی شریعتی. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۲. _____ (۱۹۹۰م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقیلة الاربعة (ج ۱، ۳ و ۹). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۵). نهاية الحکمة. تصحیح و تحقیق غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.

۱۴. _____ (۱۳۶۳). «علم»، ترجمه محمد محمدی گیلانی. در: جمعی از نویسندگان، دومین یادنامه علامه طباطبائی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. _____ (۱۹۷۴م). المیزان في تفسير القرآن (ج ۸ و ۱۶). بیروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۹۷۴م). مجمع البیان لعلوم القرآن (ج ۴). القاهرة: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية.
۱۷. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۲ق). القواعد الجلیة في شرح الرسالة الشمسية. تحقیق فارس حسون تبریزیان. قم: جماعة المدرسين بقم المقدسة، مؤسسة النشر الاسلامي.
۱۸. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۴۱۱ق). تفسير العیاشي (ج ۱ و ۲). تصحیح و تعلیق السيد هاشم الرسولي المحلاتي. بیروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات.
۱۹. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰). علم النفس فلسفی. تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۰. قطب الدین شیرازی، محمد بن محمود (۱۳۶۹). درة التاج. تصحیح سيد محمد مشکوة. چاپ سوم. تهران: حکمت.
۲۱. قمی، عباس (۱۳۸۶). مفاتیح الجنان. بیروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات.
۲۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۹۶۸م). تفسير القمي (ج ۱). تصحیح، تعلیق و تقدیم السيد طیب الموسوی الجزائري. چاپ دوم. قم: کتابفروشی علامه.
۲۳. قمی، محمد بن علی بن الحسین (۱۴۱۶ق). التوحيد. تصحیح و تعلیق السيد هاشم الحسيني الطهراني. چاپ ششم. قم: جماعة المدرسين بقم المقدسة، مؤسسة النشر الاسلامي.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۳ق). اصول الكافي (ج ۱ و ۲). تحقیق شیخ محمد جواد الفقیه. فهرسته و تصحیح یوسف البقاعی. بیروت: دار الاضواء.
۲۵. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). تفسير فرات الكوفي. تحقیق محمد الکاظم. تهران: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، مؤسسة الطبع والنشر.
۲۶. مجلسی، محمد باقر (بی تا). بحار الانوار الجامعة للائمة الاطهار (ج ۳ و ۵). تصحیح و تحقیق لجنة من العلماء. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربي.

۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). «اخلاق در قرآن» نگارش محمدحسین اسکندری. در: مجموعه آثار حضرت آیت الله مصباح یزدی (مشکات). چاپ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۸. _____ (۱۳۷۷). آموزش فلسفه (ج ۱). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۹. _____ (۱۳۷۱). نوار صوتی تدریس اسفار (ج ۳). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۳ و ۶). قم: صدرا.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). تفسیر نمونه (ج ۷). چاپ سی و یکم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۵۹). الانسان الكامل. تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله. چاپ دوم. تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.
۳۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۸ ق). تجرید المنطق. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
34. Dancy, Jonathan; Ernest, Sosa (eds.) (1992). *A Companion to epistemology*. Great Britain-USA: First Published, Blackwell.
35. Lock, John (1979). *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited with An Introduction, Critical apparatus and Glossary by Peter H. Nidd itch. Great Britai: Oxford at the Clarendon Press.
36. Descartes, Rene (1931). *Philosophical works of Descartes*. Translated by Elizabeth S. Haldane, C.H., L.L.D. and G.R.T. Ross, M.A., D. Phil, (2v.), v.I, U.S.A. Dover Publications, INC.