

شعور موجودات در قرآن و روایات ۱ علم و ادراک از دیدگاه اندیشمندان با تطبیق بر آیات و روایات

علی عظیمی شندآبادی^۲

معرفی

شعور ذرات هستی، یکی از پرسش‌های پرتکرار بشر است. پس از نزول آیات قرآنی درباره تسبیح، نطق، حشر، گواهی و ... موجودات، مباحث گسترده‌ای میان مفسران، متکلمان، فیلسوفان و دانشمندان طبیعت، نسبت به چگونگی این فعالیت‌ها در گرفت. این موضوع می‌تواند به اثبات توحید ربوبی کمک کرده و تذکر انسان را در پی داشته باشد. پژوهش کنونی می‌خواهد جهت شناسایی شعور حیوانات، نباتات و جمادات و آثار و لوازم آن و همچنین حقیقت و محدوده آن، گامی بردارد. در این نگاشته، ابتدا حقیقت علم و شعور از دیدگاه‌های مختلف بررسی می‌شود؛ سپس ظهور آیات و روایات بحث شده و حقیقت، متعلق و محدوده شعور و ادراک، شناخته خواهد شد. دامنه اصلی این تحقیق، قرآن و حدیث است ولی کتاب‌های فیلسوفان، متکلمان، مفسران، محدثان، عارفان بزرگ، تفکیکیان و یافته‌های دانشمندان فیزیک و طبیعت هم مورد مراجعه قرار می‌گیرد. در این تحقیق بنیادین از روش شرح و تحلیل متن و کشف حقایق، استفاده شده و با فیش‌برداری کتابخانه‌ای از منابع دست اول و نرم‌افزارها، سعی شده تا بر پایه مبنای حجیت ظهور، از آیات و روایات، استفاده شود.

۱. این پایان‌نامه به راهنمایی حجت الاسلام و المسلمین دکتر عسکر دیرباز و مشاوره حجت الاسلام و المسلمین دکتر رضا برنجکار، سال ۱۳۸۸ش در دانشگاه قرآن و حدیث قم، دفاع شد.
۲. دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور قم. (Ali.azimy14@gmail.com)

پیش از پژوهش حاضر کتابی که به صورت تفصیلی، این موضوع را بررسی کرده باشد، یافت نشد. مفسران قرآن کریم و شارحان حدیث، مباحث مختلف و گاه، متضادی مطرح کرده‌اند که مورد استفاده این تحقیق قرار گرفته است. در فضای مجازی هم نوشتارهایی با عنوان شعور ناشناخته و ... دیده می‌شود که بیشتر، برگرفته از ترجمه‌ها، شرح و تفسیر آیات و روایات و نتایج علمی و تجربی فیزیک‌دانان و کاوشگران طبیعت است؛ اما به ندرت، حقیقت، میزان و نوع این شعور را بررسی کرده‌اند.

چکیده

شعورداشتن انسان، مورد پذیرش همه اندیشمندان است. شعور موجودات دیگر شامل حیوانات، نباتات و جمادات، مسأله‌ای اختلافی است. پیش از بحث درباره شعورداشتن یا نداشتن غیر انسان‌ها، نیاز است که معنای شعور، روشن شده و ارتباط آن با درک و علم مشخص گردد. فیلسوفان، متکلمان و تفکیکیان، دیدگاه‌های مختلفی داشته و هر گروه، از زاویه‌ای خاص به این موضوع، نگریسته است. قرآن و روایات به عنوان مهم‌ترین منابع آشنای با مخلوقات، ویژگی‌هایی برای شعور بیان کرده‌اند که بر پایه آن می‌توان این مفهوم را شناخت و ارتباط آن را با علم و ادراک، درک کرد. نوشتار کنونی که نخستین شماره از پیوسته مقالات «شعور موجودات از دیدگاه قرآن و روایات» است، به طور خلاصه، مهم‌ترین دیدگاه‌های لغویان، فیلسوفان مکاتب مختلف، متکلمان مذاهب متفاوت و تفکیکیان را گرد آورده و با قرآن و حدیث، تطبیق داده است.

واژگان کلیدی

مفهوم علم، ادراک موجودات، نور وجود، کلام نقلی، معارف قرآن و حدیث

شعور و ادراک موجودات، یکی از مسائل جذّاب و مورد مطالعه بشر است. اکنون مباحث گسترده‌ای میان دانشمندان رشته‌های مختلف، درباره حقیقی یا مجازی بودن و دیگر جزئیات تسبیح، شعور و جان-داری ذرات هستی جریان دارد تا جایی که برخی فیزیک‌دان‌ها از شعور الکترون‌ها، اتم‌ها و تک‌سلولی‌ها سخن به میان آورده و عده‌ای، این شعور و حیات را سرمنشأ آفرینش می‌دانند.

برخی از اختلافات در دانش‌های مختلف، از روی تفاوت در برداشت‌هاست. از این رو ضروری است تا ابتدا روشن شود که پژوهش کنونی، کدام برداشت از شعور را می‌پذیرد. هدف مقاله حاضر، ارائه تصویری کوتاه از دیدگاه اندیشمندان مختلف درباره شعور، علم و ادراک و تطبیق آن با آیات و روایات است. نوشتار حاضر به بررسی معنای لغوی و اصطلاحی شعور و علم و ادراک پرداخته و تعریف آن را از دیدگاه لغویان، فیلسوفان، متکلمان و تفکیکیان، می‌آورد.

این مقاله که بخشی از پژوهشی نسبتاً گسترده درباره دیدگاه دین نسبت به شعور موجودات است، توانسته با گردآوری مهم‌ترین دیدگاه‌ها، میزان اشتراک آنها را روشن کرده و آن را با ظهور قرآن و حدیث، تطبیق نماید. در این شماره از مقاله، سخنی درباره شعور حیوانات و نباتات گفته نمی‌شود.

الف) مفهوم‌شناسی شعور و مشابهات آن

شناخت مفهوم شعور به عنوان زیربنای پیگیری آن در قرآن و حدیث، ضروری است. این واژه دو مشابه پرکاربرد یعنی «علم» و «ادراک» دارد که گاهی به جای هم به کار می‌روند. مفهوم‌شناسی هر سه واژه به همراه تفاوت‌ها و شباهت‌های آن، کمک می‌کند تا درک بهتری از هر یک به دست آید.

۱. معنای لغوی شعور

ابن فارس «ش ع ر» را دارای دو اصل دانسته که یکی بر ثبات و دیگری بر علم و علامت دلالت می‌کند.^۳ نویسنده کتاب العین هم به این معنا گرایش داشته و تصریح می‌کند:

«شَعْرَتٌ بِكَذَا، فَطِنْتُ لَهُ وَ عَلِمْتُ بِهِ.»

او می‌افزاید: «ما يُشْعِرُكَ» به معنی «ما يُدْرِيكُ» است.^۴ جوهری گفته:

شَعْرَتٌ بِالشَّيْءِ یعنی بر آن آگاهی یافتم.

او مصطلح «لیت شعری» را از همین باب و به معنی «ای کاش می‌دانستم» شمرده است.^۵

۳. ن. ک: معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۱۹۳.

۴. ن. ک: العین، ج ۱، ص ۲۵۱.

۵. ن. ک: الصحاح، ج ۲، ص ۶۹۹.

نویسنده الفروق اللغویه در بیان فرق میان علم و شعور، شعور را علم دقیق دانسته و می‌گوید:

شعور، علمی است که انسان از وجه دقیق به آن می‌رسد، مانند دقت مو و شاعر را به خاطر دقتش در دقایق معانی، شاعر گفته‌اند ... درباره خداوند «یَشْعُر» گفته نمی‌شود، چرا که هیچ‌گاه اشیا از دقت او خارج نبوده‌اند.^۶

با بررسی سخن لغویان این نتیجه به دست می‌آید که شعور در لغت به معنای علم و ادراک دقیق است.

۲. معنای اصطلاحی شعور

اندیشمندان دانش‌های گوناگون در معنای اصطلاحی شعور، دیدگاه‌های مختلف، اما قابل جمعی ابراز کرده‌اند. حکیمان، شعور را ادراک بدون استنبات شمرده^۷ و متکلمانی چون سید مرتضی، شعور را نخستین مرتبه علم به مُدرک^۸ می‌دانند. مفسران این واژه را به ابتدای علم و گاهی به ادراک دقیق^۹ تفسیر کرده‌اند. ملّاصدرا پس از تکرار دیدگاه حکیمان می‌گوید:

شعور، اوّل مرتبت حصول علم به قوه عاقله است و چنان می‌نماید که شعور، ادراک متزلزل است و از این جهت در حق خدا اطلاق نشده است.^{۱۰}

طبرسی ذیل آیه ۱۵۴ سوره بقره به مراتب شعور اشاره کرده و می‌گوید:

شعور، اوّل علم است از راه مشاعر و حواس و به قولی شعور، ادراک دقیق است مأخوذ از «شعر» به معنی «مو» که دقیق و نازک است.^{۱۱}

بر این اساس، شعور در مصطلح فیلسوفان، متکلمان و حتی برخی از مفسران، به معنای ادراک متزلزل و بدون استنبات بوده و با معنای لغوی آن که ادراک دقیق است، متفاوت می‌باشد.

۶. الفروق اللغویه، ص ۳۷۲.

۷. ن. کذ کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱، ص ۱۰۳۳؛ دزة التاج، ص ۵۶۲.

۸. ن. کذ رسائل المرتضی، ج ۲، ص ۲۷۳.

۹. ن. کذ مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۳۳؛ التبیان، ج ۲، ص ۳۶؛ المیزان، ج ۲، ص ۲۴۸.

۱۰. الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۵۰۸.

۱۱. مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۳۳.

۳. معنای لغوی ادراک

ابن فارس، درک را به معنی لحوق و وصول چیزی به نقطه‌ای یا مرتبه‌ای خاص معنا کرده است.^{۱۲} جوهری هم معنای لحوق زمانی و مکانی و رسیدن به نقطه یا مرتبه‌ای خاص را برگزیده است.^{۱۳} راغب در المفردات می‌گوید:

«الدَّرَك» مانند «الدَّرَج» یعنی حرکت و راه رفتن تدریجی؛ ولی درج به اعتبار بالارفتن است و درک به اعتبار فرود آمدن؛ لذا می‌گویند: «دَرَجَاتُ الْجَنَّةِ وَ دَرَكَاتُ النَّارِ» ... أَدْرَكَ الصَّبِيَّ یعنی به پایان دوران کودکی و آغاز سنّ بلوغ رسید.^{۱۴}

نویسنده الفروق اللغویه در بیان فرق میان علم و ادراک، کاربری ادراک را در چیزها و صفات خاص و موجود دانسته، در حالی که علم، برای همه چیز حتی امور معدوم هم به کار می‌رود.^{۱۵} بر این اساس، لغویان ادراک را «بلوغ، وصول و لحوق» می‌دانند. ادراک با لحوق و وصول مُدْرَك به شخص مُدْرِك روی می‌دهد و نتیجه آن، علم و شعور به مُدْرَك است.

۴. معنای اصطلاحی ادراک

ادراک در مصطلح حکیمان، مراد با علم و به معنای «صورت حاصل از شیء نزد عقل» است؛ اعم از اینکه آن شیء، مجرد یا مادی، جزئی یا کلی، حاضر یا غایب، حاصل در ذات مدرک یا در اجزای آن باشد.^{۱۶} متکلمان در معنای اصطلاحی ادراک، دیدگاه‌های متفاوتی ابراز کرده‌اند. برخی مانند سید مرتضی^{۱۷} ادراک را وجدان و دریافت مرئیات و شنیدن اصوات دانسته و بعضی مانند ابن میثم بحرانی، مفهوم متعارف از ادراک را لحوق عقل یا حس به معقول یا محسوس^{۱۸} می‌شمرند. تفتازانی همانند فلاسفه به حصول حضور، تمثّل و ارتسام صورت شیء در عقل و وصول نفس به آن گرایش یافته است.^{۱۹}

۱۲. ن. کذ معجم مقاییس اللغه، ج ۲، ص ۲۶۹.

۱۳. ن. کذ الصحاح، ج ۴، ص ۱۵۸۲.

۱۴. المفردات، ص ۳۱۱.

۱۵. ن. کذ الفروق اللغویه، ص ۳۱.

۱۶. ن. کذ کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱، ص ۱۲۹.

۱۷. ن. کذ رسائل المرتضی، ج ۲، ص ۲۶۲.

۱۸. ن. کذ قواعد المرام، ص ۹۶.

۱۹. ن. کذ شرح المقاصد، ج ۱، ص ۲۲۴.

در مصطلح صوفیه، ادراک بر دو گونه است: نخست ادراک بسیط که ادراک وجود خداست بدون در نظر گرفتن اینکه مُدرک وجود حضرت حق می‌باشد. دیگری، ادراک مرکب که ادراک وجود حق است با توجه به اینکه مُدرک وجود حضرت حق می‌باشد.^{۲۰}

مفسران، ادراک درباره‌ی خدای متعال را به احاطه علمی و در غیر خدا به معنای لحوق و وصول، تفسیر کرده‌اند. فخر رازی معنای مقصود از ادراک را در فلسفه همان معنای لغوی دانسته و می‌گوید:

ادراک در لغت، لقاء و وصول است. این معنا مطابق با معنای مقصود در فلسفه می‌باشد؛ چراکه درک‌کننده به ماهیت مُدرک واصل می‌شود.^{۲۱}

صدر المتألهین نیز شبیه همین بیان را می‌آورد.^{۲۲}

معنای لغوی ادراک با معنای اصطلاحی آن کاملاً مرتبط است. ادراک، صورت حاصل از لحوق و وصول مُدرک، نزد مدرک می‌باشد که همان حصول، حضور، تمثّل و ارتسام صورت شیء است.

۵. معنای لغوی علم

ابن فارس می‌نویسد:

علم، یک اصل دارد به معنی نشانه‌ای بر روی چیزی که آن را از غیر خود متمایز می‌کند... از این رو علم، نقیض جهل است.^{۲۳}

نویسنده العین هم چیزی شبیه همین گفته است.^{۲۴}

معنای علم، مورد مباحثات گسترده قرار گرفته که در ادامه مقاله نیز دنبال خواهد شد. در مجموع، با بررسی دیدگاه‌های لغویان، روشن می‌شود که گوهر معنایی علم، روشنی و شناخت چیزی نسبت به دیگر امور است.

۲۰. ن. کذ: کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱، ص ۱۲۹.

۲۱. المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۳۶۷.

۲۲. ن. کذ: الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۵۰۷.

۲۳. معجم مقاییس اللغه، ج ۴، ص ۱۰۹.

۲۴. ن. کذ: العین، ج ۲، ص ۱۵۲.

۶. معنای اصطلاحی علم

برخی از دانشمندان، تعریف علم را به خاطر روشنی آن غیر ممکن دانسته و عده‌ای، آن را تعریف نمی‌دانند بلکه تنبیه و یادآوری می‌شمارند.

معتزله و برخی از متکلمان شیعی چون شیخ مفید و شیخ طوسی، علم را اعتقادی مقتضی آرامش نفس معنا کرده‌اند.^{۲۵}

برخی از عارفان مانند صدر الدین قونوی^{۲۶} علم را نور و بعضی آن را اضافه اشراقیه بین نفس و معلوم بالذات می‌دانند. فیلسوفان بحث از علم را تفصیل داده و عقاید مختلفی ابراز کرده‌اند که در آینده بررسی می‌شود.

با مطالعه معنای لغوی و اصطلاحی شعور، ادراک و علم، روشن می‌شود که هر سه واژه در مفهوم «آگاهی» مشترک بوده و با تفاوتی اندک، مترادف‌اند تا جایی که فخر رازی می‌گوید:

مقصود ما از شعور و ادراک و علم، مطلق آگاهی نسبت به چیزی است.^{۲۷}

ب) حقیقت شعور از دیدگاه فلاسفه

به همان اندازه که علم و شعور از نظر مفهومی، روشن است، از لحاظ حقیقت وجودی، مبهم و اسرارآمیز است. درباره علم، ادراک و شعور موجودات دیگر، وضعیت به مراتب، پیچیده‌تر است. آنچه تاکنون، اندکی روشن شده، آثار و لوازم شعور و ادراک می‌باشد. از آنجا که علم در ادبیات فیلسوفان به جای شعور به کار می‌رود، این فصل به بررسی آرای حکیمان درباره حقیقت علم و ادراک یا همان شعور، می‌پردازد.

موضوع علم در فلسفه را می‌توان از چشم‌انداز وجودشناختی و یا از نظرگاه معرفت‌شناختی، بررسی کرد. حوزه وجودشناختی، تصویری است که فیلسوفان از چگونگی وجودی علم یا نحوه موجودیت آن دارند. در برابر، حوزه معرفت‌شناسی به ارزش علم توجه کرده، از رابطه علم با خارج، جنبه حکایت‌گری و واقع‌نمایی معلومات و میزان اعتماد به علم بحث می‌کند. در این فصل، حقیقت و چیستی علم و ادراک در حوزه وجودشناختی به طور اجمال، بررسی می‌شود.

۲۵. ن. ک: النکت فی مقدمات الاصول، ص ۲۲؛ عده الاصول، ج ۱، ص ۱۲

۲۶. ن. ک: ترجمه اعجاز البیان، ج ۱، ص ۴۶.

۲۷. المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۳۳۱.

۱. پیشینه شناخت علم و ادراک در فلسفه

فلسفه کنونی، سه مذهب عمدهٔ مشاء، اشراق و حکمت متعالیه دارد که در شناخت علم و ادراک با

یکدیگر مختلف‌اند. شهید مطهری می‌گوید:

از گام‌های نخستین و بسیار مهمی که در فلسفه اسلامی در زمینه مباحث معرفت برداشته شد، ابتکار معلّم ثانی، ابونصر فارابی در تقسیم معرفت به معرفت تصوّری و تصدیقی بود، این دسته‌بندی، منشأ تحوّلی بزرگ در فلسفه معرفت و نیز در منطق گردید.^{۲۸}

یکی دیگر از مسائل مهم معرفت‌شناسی فلسفی که برای نخستین بار در فلسفه اسلامی مطرح شد، مسأله وجود ذهنی بود.^{۲۹} نخستین بار فخر رازی در المباحث المشرقیّه، فصلی تحت عنوان «فی اثبات الوجود الذهنی»^{۳۰} گشود. این بحث به وسیلهٔ خواجه نصیر الدین طوسی گسترش یافت و به تعریف جدیدی از علم و ادراک، بلکه به طرحی نو در سازمان فلسفه معرفت، انجامید.

مسأله مهم دیگر در فلسفه اسلامی، تقسیم علم به حضوری و حصولی بود. در علم حصولی، حصول ذات معلوم برای عالم به واسطه وجود ذهنی آن است که با وجود خارجی اش مغایر می‌باشد؛ اما در علم حضوری، معلوم با همان وجود اصلی یا عین وجود خارجی، نزد عالم حاضر شده و با علم عالم، اتّحاد می‌یابد.

نوآوری‌های مآصدرا در فلسفه معرفت و ادراک با ابتکار نظریه «اصالت وجود» موجب رفع ابهامات و اشکالات از نظریه «وجود ذهنی» شده و با شاهکار دیگر وی در ابداع دیدگاه «حرکت جوهری» و این که طبیعت جوهر جسمانی از حرکت، تفکیک نمی‌پذیرد، پیکر فلسفه اسلامی جان تازه‌ای گرفت. احیای قاعده «اتّحاد عقل و عاقل و معقول» از دیگر ابتکارات فلسفی مآصدرا است که به قاعده فلسفی «نشأت گرفتن علم حصولی از علم حضوری» انجامید.

۲۸. مجموعه آثار (کلیات منطق)، ج ۵، ص ۵۳.

۲۹. ن. ک: مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، ج ۱، ص ۲۷۰.

۳۰. ن. ک: ج ۱، ص ۴۱.

۲. دیدگاه فیلسوفان مشاء

ابن سینا (م ۴۲۸ق) در کتاب رساله احوال النفس، ادراک را «اخذ صورت مدرک پیش مدرک» دانسته و می‌گوید:

اگر این اخذ، اخذ صورت برای شیء مادی باشد، دارای گونه‌ای تجرّد از ماده خواهد بود. البته گونه‌های تجرید، مختلف و مراتب آن متفاوت است. بنابراین بر صورت مادی به سبب مادی‌بودنش، احوال و اموری عارض می‌شود که ذاتی ماده نیستند.^{۳۱}

وی روشن‌ترین سخن خود را درباره ادراک، چنین بیان می‌کند:

ادراک چیزی، عبارت است از این که حقیقت شیء نزد درک‌کننده، تمثّل یافته و آن را با ابزار مخصوص، مشاهده می‌کند. آن حقیقت، هنگام دریافت، یا عین حقیقت خارج از نفس مدرک است ... که این احتمال، درست نیست و یا مثال آن چیز در ذات درک‌کننده، نقش می‌بندد، به گونه‌ای که مابینتی با آن ندارد. این شکل، درست است.^{۳۲}

برخی از فیلسوفان پیش از ابن سینا نیز نظر مشابهی درباره ماهیت علم داشتند. فارابی در فصّ ۳۹ فصوص الحکم، ادراک را شبیه هیأت و صورت در عقل می‌داند؛ هیأت و صورتی که با انتقاش چیزی بر چیز دیگر در خارج، مناسبت دارد.^{۳۳} ابوحنّیان توحیدی هم در پاسخ به پرسشی از چیستی ادراک می‌گوید: ادراک، تصوّر صورت مدرک به وسیله نفس مدرک است.^{۳۴}

وی در جای دیگری از قول نوشجانی گفته:

علم، نوعی اثرپذیری است؛ لکن با استکمالی [در نفس] که موجب سُرور آن می‌شود.^{۳۵}

اخوان الصفا هم حقیقت علم را صورت معلوم در نفس عالم، شمرده است.^{۳۶}

۳۱. ص ۶۹.

۳۲. الاشارات و التنبیها، ص ۸۲.

۳۳. ن. ک: ص ۶۴.

۳۴. المقابسات، ص ۳۱۲.

۳۵. همان، ص ۳۶۵.

۳۶. ن. ک: رسائل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۳۸۵.

از دیدگاه مشائیان، ادراک پیدایش صورت مُدرک در ذات ادراک‌کننده است. مهم‌ترین اشکال این نظر، همخوانی آن با اصالت ماهیت، می‌باشد؛ زیرا به گمان ابن سینا علم، گونه‌ای انطباع و حصول صورت یا همان ماهیت است.

۳. دیدگاه شیخ اشراق

تعاریف مختلفی که شهاب الدین سهروردی (م ۵۸۷ق) از ادراک ارائه کرده، نشان‌دهنده سختی مسأله و خط‌سیری است که وی از وادی نظر به آسمان شهود و اشراق داشته است.

شیخ در آثار فارسی‌اش تقریباً بر همان نهج مشهور حکمای مشاء رفته است. او با شرح ملاقات روحانی خود با روح ارسطو و استمداد از معرفت و حکمت او، بابتی نو را باز می‌کند.^{۳۷} وی در المشارع و المطارحات^{۳۸} از این هم فراتر رفته و به رد نظریه‌های مشهور به‌ویژه دیدگاه مشائیان می‌پردازد و سرانجام در حکمة الاشراق، نظر نهایی خود را که همان نور و ظهور است، عرضه می‌دارد.

شیخ پس از ملاقات روحانی با معلّم اوّل، دیگر، ادراک را «حضور صورتی ذهنی از مُدرک» نمی‌داند. وی از راه مراجعه به کیفیت شناخت ذات و نفس به این نتیجه می‌رسد که ادراک «حضور شیء مُدرک برای ذات مجرد از ماده» است. این مراجعه، بدون واسطه قوه دیگر و بدون حصول صورت و تنها به‌وسیله خود نفس - که هم مُدرک و هم ادراک است - روی می‌دهد. از این رو وی ادراک را «عدم غیبت شیء از ذات مجرد از ماده» دانسته و از قول ارسطو خطاب به خود می‌گوید:

هنگامی که دریافتی، نفس با اثر مطابق و یا با حصول صورت، چیزی را درک نمی‌کند، پس بدان که تعقل، حضور چیزی برای ذات مجرد از ماده است و یا به عبارت دیگر عدم غیبت شیء از ذات مجرد از ماده می‌باشد و این اتم و اکمل است.^{۳۹}

شیخ اشراق در سیر تکامل علمی و معنوی خود، تعریف بالا را کافی ندانسته، بر «اشراق حضوری

نفس» تأکید کرده و به دیدگاه نهایی خود، نزدیک‌تر شده و می‌گوید:

۳۷. ن. ک: مجموعه مصنّفات شیخ اشراق (تلویحات)، ص ۷۰.

۳۸. ن. ک: همان (المشارع و المطارحات)، ص ۴۸۷.

۳۹. همان (تلویحات)، ص ۷۱.

همانا ادراک، جز به التفات و توجه نفس نیست؛ بنابراین نفس، دارای علم

اشراقی حضوری است.^{۴۰}

او که در کتاب حکمة الاشراق^{۴۱} همه مسائل هستی را بر مبنای جهان بینی نور و ظلمت تبیین می کند، نفس انسان را جزو عالم نور شمرده و از آنجا که انسان هیچ گاه از نفس و هستی خود غافل نیست آن را نور محض می پندارد. بنابراین ذات و نفس، نور محض است و نور محض در حقیقت ذات خود، ظاهر است و برای شناخت خود، به چیز دیگری چه صورت و چه غیر صورت، نیازمند نیست.^{۴۲} شیخ، حقیقت علم و ادراک را نور می داند، نوری که منشأ آن نفس مجرد انسانی است و هر صورتی که در نفس می آید با تابش نور نفس، حقیقت آن معلوم می شود. محقق دوانی در شرح خود بر هیاکل النور شیخ اشراق می گوید:

همانا علم، نوری است که به وسیله آن، حقایق اشیاء، آشکار می شود.^{۴۳} با توجه به اینکه شیخ اشراقیان، عالم مادون نفس را عالم ظلمات دانسته و علم و ادراک را نور نشأت گرفته از نفس می شمرد؛ تنها در صورتی موجودات غیر انسانی مانند حیوانات و نباتات و جمادات، دارای درک و شعور خواهند بود که نفس مجرد، داشته باشند.

۴. دیدگاه صدر المتألهین

صدر المتألهین شیرازی (م ۱۰۵۰ ق) بر خلاف بیشتر حکمای اسلامی که علم را امری عرضی و منطبع در نفس می دانستند، با استفاده از دو اصل تحقیقی، علم را امری مجرد و صادر از نفس می داند: اصل نخست: ممکنات دارای ماهیت و وجود هستند. آثار شیء واقعا متعلق به وجود بوده و ماهیت، مفهومی واحد است که می تواند دارای اشکال مختلفی از وجود و ظهور باشد. اصل دوم: باری تعالی، نفس آدمی را به گونه ای آفریده که قادر بر ایجاد صور اشیاست؛ زیرا نفس آدمی از سنخ ملکوت و عالم قدرت و سطوت است. از سویی، هر صورتی که از فاعل صادر می شود، برای

۴۰. همان (المشارع و المطارحات)، ص ۴۸۵.

۴۱. ن. ک: همان (حکمة الاشراق)، ص ۱۰۷.

۴۲. ن. ک: همان، ص ۱۱۲.

۴۳. شواکل الحور، ص ۱۱۲.

او حاصل شده و حصول آن صورت، همان حضور و حصولش برای فاعل است. از جمله شرایط حصول چیزی برای چیز دیگر، این نیست که آن چیز در چیز دیگر، حال شده یا وصف آن قرار گیرد؛ بلکه ممکن است چیزی بدون قیام حلولی یا وصفی، حاصل باشد؛ مانند قیام صور موجودات عالم که نزد باری تعالی حاصل اند، نه به نحو حلول یا وصف، بلکه به نحو قیام صدوری، قائم به باری تعالی هستند. بنابراین، باری تعالی نفس آدمی را مثال خویش آفریده نه مثل ذاتش؛ از این رو همان طور که او قادر بر خلق صور موجودات خارجی است، نفس آدمی نیز که مثال اوست، صور ادراکی را خلق می‌کند؛ اما نه به این معنا که به آن متّصف شده یا محلّ آن واقع شود.^{۴۴}

به همین دلیل، صدر المتألّهین بحث علم را در فصل کیفیات نفسانی اسفار اربعه مطرح نکرده است.^{۴۵} ملاحظه فرمایید رابطه نفس با صور ادراکی را طبق مبنای پیش گفته، چنین تبیین می‌کند:

نفس در نسبت با ادراکات خیالی و حسّی، بیشتر شبیه فاعل مخترع و مبدع است تا محلّ قابل ... اما وضعیت نفس نسبت به صور عقلیه از انواع متأسّله، تنها اضافه اشراقیه‌ای است که برای او ذوات عقلی نوری حاصل می‌شود؛ ذواتی که در عالم ابداع واقع شده‌اند ... وضعیت نفس در قبالات ادراکات، عبارت است از مشاهده ذوات عقلی مجرد، اما نه به این صورت که نفس، آنها را از محسوسات و مخیلات، تجرید و انتزاع کند، آنگونه که جمهور حکما، مدّعی بودند؛ بلکه به انتقال و تعالی محسوس به سوی متخیّل و از متخیّل به سوی معقول.^{۴۶}

در دیدگاه نظر وی هنگامی که نفس به یکی از موجودات خارجی برسد، شفافیت و تجرّد، موجب حصول صورت‌های عقلی و خیالی و حسّی می‌شود؛ همان‌گونه که نقش این اشیاء در آئینه منعکس می‌گردد؛ با این تفاوت که نقش در آئینه، نوعی پذیرش است؛ یعنی آئینه در برابر آنچه در او منعکس می‌شود، تنها دریافت‌کننده است؛ اما آنچه برای نفس حاصل می‌شود، نوعی فعل و ایجاد است؛ یعنی نفس نسبت به صورت‌های عقلی، آفریننده است.^{۴۷}

۴۴. ن. کذ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۶۳ و ۲۶۴.

۴۵. ن. کذ همان، ج ۴، ص ۱۱۰.

۴۶. همان، ج ۱، ص ۲۸۷.

۴۷. ن. کذ همان، ص ۲۹۱.

آنچه از بیان مآصدرا به دست می‌آید نوعی تحوّل و تکامل برای نفس است که با هر اندیشه‌ای، وجودی تازه می‌یابد. وجود هر صورت علمی در عین آن که وجودی برای خود اوست، وجودی برای نفس مدرک نیز هست. مآصدرا بر اساس نظریه «اتحاد عقل و عاقل و معقول» معتقد است که در معرفت، قوه مدرک، ادراک‌کننده و ادراک‌شونده، نمی‌توانند سه چیز مستقل از یکدیگر باشند. در هر عمل ادراکی، وجودی پدید می‌آید که فعل نفس است. این وجود در همان حال، در ظرف ادراک، نوعی وجود برای نفس ادراک‌کننده هم است. نفس ادراک‌کننده، این وجود را، به وسیله قوه فاعله ادراکی خویش آفریده است. این قوه ادراکی، در حقیقت، چیزی جز خود نفس در مرتبه فعل و تأثیر نیست.

وی در توضیح چگونگی تعقل صور اشیاى معقوله می‌گوید:

اینکه شیء، معقول باشد، قابل تصوّر نیست؛ مگر اینکه چیزی آن را تعقل کند. پس اگر تعقل‌کننده با تعقل‌شونده مغایر باشد، مستلزم آن است که تعقل‌شونده یا صورت معقول به خودی خود و با قطع نظر از ذات تعقل‌کننده، معقول نباشد. بنابراین، وجودش آن وجود عقلی که همان وجود صورت عقلی است، نخواهد بود.^{۴۸}

به هر حال، تعقل بدون اتحاد عاقل و معقول امکان‌پذیر نیست. صاحب حکمت متعالیه در ادامه

می‌افزاید:

در مباحث مضاف، گذشت که متضایفین، در وجود، همانند و در یک مرتبه قرار دارند. بنابراین هرگاه یکی از آنها بالفعل باشد دیگری نیز بالفعل خواهد بود و در بالقوه هم همین‌طور. اکنون که دانستیم، معقول همان عاقل است؛ بدان که حال صورت محسوس نیز بر همین قیاس است؛ زیرا همان‌گونه که گفتیم، محسوس، به محسوس بالقوه و بالفعل تقسیم می‌شود. محسوس بالفعل با جوهر احساس‌کننده بالفعل، متحد الوجود است. احساس آنگونه نیست که عامیان از حکما پنداشته‌اند و بر آن رفته‌اند که حس، صورت محسوس را عیناً از ماده‌اش مجرد می‌کند، ولی عوارض

۴۸. همان، ص ۳۱۴.

و خواص آن را نگه می‌دارد و سپس قوهٔ خیال، آن را تجرید بیشتر می‌کند؛ زیرا دانسته شد که عوارض ماده، محال است که با همان هویت خویش از ماده‌ای به مادهٔ دیگر منتقل شود.^{۴۹}

ملاصدرا سرانجام مطلب را به اینجا می‌رساند که:

اضافه یا رابطهٔ علمی با اشیا یی که حالت مادی دارند برقرار نمی‌شود؛ بلکه احساس به وسیله صورت ادراکی نوری افاضه شده از بخشندهٔ مطلق یا خدای متعال تحقق می‌پذیرد. با این صورت ادراکی نوری است که ادراک و شعور صورت می‌گیرد. همین صورت است که احساس کنندهٔ بالفعل و محسوس بالفعل است؛ اما پیش از آن، تنها احساس کننده و محسوس بالقوه است؛ ولی صورتی که در ماده مخصوص یعنی اعضای مادی جسم انسان که ابزار حس و ادراک هستند، پدیدار می‌شود، تنها آماده کننده انسان برای دریافت آن صورتی است که بالفعل، محسوس و احساس کننده است. سخن در اینکه این صورت، خود، هم حس و هم حاس و هم محسوس است، دقیقاً همان است که در صورت عقلی گفته شده: هم عقل است و هم عاقل است و هم معقول.^{۵۰}

او در جایی دیگر افزوده:

این آفرینش نفسانی که با افاضه و امداد خدای متعال صورت می‌گیرد، به نفس، صورتی مجرد از محسوس می‌بخشد که با نفس، متحد است و در حقیقت، افزایش وجودی است که برای نفس، حاصل می‌شود. صورت محسوس که همان افزایش وجودی نفس است، خود احساس کننده و خود حس و خود محسوس است. گونهٔ دوم، صورتی است مجرد از ماده و مکان و وضع. این تجرّد هرگاه تجرّد کامل باشد، صورت معقول، بالفعل خواهد بود و هرگاه تجرّد ناقص باشد، صورت، متخیّل یا محسوس، بالفعل است.^{۵۱}

۴۹. همان، ص ۳۱۵.

۵۰. همان، ص ۳۱۷.

۵۱. همان، ص ۳۱۳.

پس از این مرحله، نفس آمادگی نگهداری صورت محسوس را پیدا می‌کند؛ یعنی برای مرحله‌ای جدید از وجود، آماده می‌شود. در این مرحله، نفس با امداد خدای متعال، در خود، وجودی تازه می‌آفریند که همان صورت خیالی یا نقش ماندگار صورتی است که پیشتر به وسیله احساس برای نفس، حاصل شده بود. در این مرحله نیز، آفریننده و صورت خیالی با یکدیگر متحدند و وجودی جدا از یکدیگر ندارند. پس از مرحله تخیل، نفس، آماده فعالیت عقلی می‌شود؛ یعنی برای مرحله‌ای جدید از وجود آماده می‌گردد. در این مرحله، نفس با امداد الهی به ایجاد صورت عقلی که در حقیقت مرتبه‌ای از مراتب وجودی خود نفس است، پرداخته و بر وجود خود می‌افزاید. صورت عقلی به وجود آمده، عیناً همان عقل است که با نفس عاقل، یکی است.

در نظر صدر المتألهین، حقیقت علم از جمله حقایقی است که هستی و وجودش عین ماهیتش است و چیزی که اینگونه باشد، تعریفش غیر ممکن می‌شود.^{۵۲} علم در نظر صدر المتألهین، حالتی نفسانی است که انسان جان‌دار و آگاه، آن را بدون هیچ اشتباه و خطایی، ذاتاً در می‌یابد. ایشان پس از نقد تعاریف و آرای مطرح شده در این باب^{۵۳} نظر خاص خود را در باب علم، چنین می‌نگارد:

علم، وجود مجرد از ماده قابل اشاره حسّی است در پیش مجرد دیگر یعنی نفس.^{۵۴}

در دیدگاه صدر المتألهین، علم، امری وجودی و مجرد است و نفس، موجودی خالق و مبدع است؛ نه قابل و منفعل. هنگامی که علم، مجرد باشد، قابلیت صدور از امر مجردی چون نفس را داراست. از سویی، قیام صورت‌های حسّی و خیالی به نفس، از نوع اضافه اشراقی است که قیام صدور را تداعی می‌کند؛ اما نسبت نفس به معقولات، نسبت اتّحادی است یعنی نفس ضمن ارتقای خودش، با معقولات متحد می‌شود؛ نه اینکه آن صور را صادر کند.

۵۲. ن. ک: همان، ص ۲۷۸.

۵۳. ن. ک: همان، ص ۲۸۴.

۵۴. همان، ص ۲۹۲.

فیلسوفان پس از مآصدرا نیز علم را حصول امر مجرد از ماده برای امر مجرد یا حضور چیزی برای چیزی معنا کرده و بر اتحاد میان علم و عالم و معلوم، صحّه گذاشته‌اند.

شهید مطهری در تحلیل مکانیزم ادراک و مراحل طی شده برای عالم شدن انسان می‌گوید:

ذهن انسان، قادر نیست بدون واسطه و ملاک، تصویری از دیوار برای خودش بسازد؛ بلکه ابتدا ارتباط مادی حاصل می‌شود و سپس تصویری از دیوار بر روی شبکیه چشم من قرار می‌گیرد. آنگاه ادراک ذهن، تصویری است از تصویر؛ یعنی با او اتصال دارد. تازه، نقش تصویری که روی شبکیه چشم قرار می‌گیرد، این است که فقط ارتباطی است میان بدن و نفس و وقتی به مرحله مغز و اعصاب می‌رسد، هنوز ارتباطی برقرار نیست؛ یعنی او عین نفس نیست تا جایی که می‌رسد به مرحله‌ای که نفس، مشابه آن را در خودش جعل می‌کند؛ برای اینکه نفس شبیه آن صورت را پیش خودش بسازد. سپس عکسی که در ذهن برداشته می‌شود از آن واقعیت است. آن چه ذهن به عنوان صورت، درک می‌کند، صورت آن واقعیتی است که نفس، خلق کرده است. ادله وجود ذهنی دلالت نمی‌کند که آن چه من در ذهن خودم دارم با شیء خارجی باید منطبق باشد؛ بلکه صرفاً دال بر این است که آن چه ذهن، درک می‌کند با آن واقعیت که بدون واسطه ذهن به او رسیده، یگانگی دارد. به هر حال آن چه را ذهن درک می‌کند، واقعیت خارجی نیست. خلاصه در قدرت نفس انسان هست که پس از اتصال با صورت‌های اشیاء در نشئه خودش مماثل آن شیء را بیافریند.^{۵۵}

با پذیرش بداهت مفهوم علم و به عنوان تنبیه و نه تعریف حقیقی، می‌توان گفت علم عبارت است از «حضور معلوم با ذاتش یا به مفهوم آن، نزد عالم.» مراد از حضور، عدم غیبت بوده و شامل اتحاد نیز می‌شود؛ همان گونه که مراد از مفهوم، معنایی عام بوده و شامل صور حسّی، خیالی و عقلی هم می‌شود. به عبارت دیگر، علم، وجودی است که شرایط عالم شدن را واجد است و یا مفهوم و صورتی از معلوم، نزد او حاضر است که در علوم حصولی، قابل تصوّر می‌باشد.

۵۵. مجموعه آثار، ج ۹، ص ۳۱۹.

به نظر می‌رسد، همه فیلسوفان در تعریف علم به «حصول صورت مدرک در پیش مدرک» اتفاق نظر داشته و نفس را جایگاه و خاستگاه این حصول می‌شمارند. چیزی که سبب تقسیم آرای حکما به مشائی، اشراقی و صدرایی می‌شود، بیان چگونگی این حصول و حضور است. مشائیان این حصول را تمثّل صورت می‌دانند. در فلسفه اشراق آن را نور نشأت گرفته از نفس مجرد انسانی می‌شمارند. در حکمت متعالیه، حقیقت علم را نور و ظهور و مجرد از ماده و عوامل آن تفسیر می‌کنند و ادراک شیء را عین ظهور و کشف آن معرفی می‌کنند. از دیدگاه آنها نور نیز ورای وجود و هستی، چیز دیگری نیست؛ زیرا ماهیات در عالم معدومات، مادامی که لباس وجود بر قامت آنها پوشانیده نشده در تاریکی فرو رفته‌اند؛ بنابراین وجود، همان ظهور است و عدم، تاریکی و ظلمت. پس وجود، کشف، ظهور و نور در واقع یک حقیقت بوده و دارای تعبیرات مختلف‌اند و هر جا وجود، قدم نهد، علم، کشف و ظهور نیز قدم می‌گذارند. علم در حکمت متعالیه، نور وجود و نور معنوی است که به وسیله آن ماهیات اشیاء که ذاتاً ظلمانی‌اند، روشن و ظاهر می‌گردد.

ج) حقیقت شعور و علم از دیدگاه متکلمان و مکتب تفکیک

علم و شعور در کاربرد اندیشمندان غیر فلسفی نیز به جای هم به کار رفته است. بر این پایه، هنگامی که از شعور، سخن گفته می‌شود، علم و درک نیز محلّ بحث است و برعکس.

۱. علم از دیدگاه متکلمان

اگر چه علم کلام، مأموریتی غیر از پرداختن به حقایق اشیاء دارد؛ اما متکلمان در مباحث مختلف به ویژه در بررسی صفت علم خداوندی و در پاسخ به شبهات مختلف درباره علم و ادراک به حقیقت این امر نیز اجمالاً پرداخته‌اند.

شیخ مفید در تعریف علم می‌نویسد:

علم، اعتقاد به چیزی است، آن گونه که هست همراه با آرامش نفس.^{۵۶}

شیخ طوسی حقیقت علم را چیزی می‌داند که در پی آن آرامش نفس باشد. او می‌گوید:

چیزی که به وسیله آن، علم از اجناس غیر خودش مشخص می‌شود،

آرامش نفس است نه اعتقاد؛ زیرا جهل و تقلید هم اعتقاد است.^{۵۷}

۵۶. النکت فی مقدمات الاصول، ص ۲۲.

۵۷. عدّة الاصول، ج ۱، ص ۱۲.

محقق حلی پس از تعریف علم به «روشن شدن چیزی، آن گونه که هست، به طوری که با آن روشنی، احتمال، منتفی شود.» آن را تعریف علم نامرده و معتقد به بی‌نیازی‌اش از تعریف است.^{۵۸} علامه حلی، علم را از کیفیات نفسانیه دانسته و مانند برخی فیلسوفان آن را به «حصول صورت شیء در ذهن» تعریف می‌کند. وی قول حکما به اتحاد صورت معقول و عاقل را خطای فاحش شمرد و اتحاد این دو را محال می‌داند.^{۵۹}

فخر رازی تصوّر علم را بدیهی و کاشف‌بودن چیزی برای علم را محال می‌داند. او می‌گوید:
علم و ادراک و شعور، حالت اضافه‌ای است که جز با وجود دو مضاف، ایجاد نمی‌شود.^{۶۰}

وی در المطالب العالیه با تأکید بر سخن پیشین، علم و ادراک را نسبت مخصوص و اضافه ویژه دانسته و آن را دیدگاه جمع‌گیری از فیلسوفان و متکلمان می‌شمرد.^{۶۱} شریف جرجانی شارح موافق، حقیقت علم را اعتقاد جازم مطابق با واقع دانسته است.^{۶۲}

تعریف متکلمان، کمتر به حقیقت و ماهیت علم، اشاره داشته و بیشتر بیانگر معنای یقین در برابر ظن، شک و وهم است.

۲. علم از دیدگاه مکتب تفکیک

علمای تفکیکی، علم را از دو حیث تعریف می‌کنند. از نظر آنها حقیقت علم در اصطلاح علوم بشری عبارت از صورت حاصل در نفس بوده و در علوم الهی عبارت از نور، ظهور، کشف و مشاهده است. علم، عین ظاهریت، مظهریت و کاشفیت است؛ نه اینکه ظهور و کشف، امری خارج از ذات و از عوارض آن باشد.

میرزا مهدی اصفهانی در ابواب الهدی نوشته:

حقیقت علم در علوم الهی، نوری است که ذاتاً پیش کسی که چیزی را می‌داند و آن را می‌یابد آشکار است ... و اما علم در علوم بشری، صورت حاصل برای چیزی نزد نفس یا حضور نفس در نزد آن شیء می‌باشد.^{۶۳}

۵۸. المسلك، ص ۹۶.

۵۹. کشف المراد، ص ۲۴۰ و ۲۴۳.

۶۰. المباحث المشرقیه، ص ۳۳۱.

۶۱. ن. کذ ج ۳، ص ۱۰۳.

۶۲. ن. کذ شرح المواقف، ج ۱، ص ۶۱ - ۶۷.

۶۳. ص ۶۳.

محمد باقر ملکی در توحید الامامیه گفته:

علم اصطلاحی، صورت حاصل در ذهن است و صورت، جز امر انتزاعی از خارج نیست؛ در نتیجه، تنها در صورت اضافه به صاحب صورت، امکان تصور دارد. اما علم حقیقی، حقیقت نوری است که ذاتاً ظاهر بوده و ظاهرکننده غیر می‌باشد. امر عینی و جوهر نوری، امر انتزاعی و عرض قائم به غیر و یا حال در چیز دیگری نیست. در نتیجه، در تحقق و موجودیت و بقایش به چیزی جز جعل جاعل و افاضه مفیض و ادامه قیوم و مالکش، احتیاج ندارد. این علم، بنفسه اصیل و ذاتاً مستقل بوده و به اضافه شدن به چیز دیگر نیاز ندارد.^{۶۴}

از دیدگاه علمای این مکتب، علم حقیقی، حجیت ذاتی داشته و علم حصولی، چون ظهور و کشف ذاتی ندارد، در مطابقتش با معلوم و واقع و عدم مطابقتش با واقع، مردد است. با این تعریف، تنها علم حقیقی، مصون از خطا بوده و علم اصطلاحی ممکن است مطابق با واقع بوده و یا جهل مرکب باشد.^{۶۵} در این مکتب، علم با عالم یعنی نفس و معلوم، مغایرت داشته و اتحاد علم و عالم و معلوم، محال است؛ زیرا اتحاد حقیقت نوری و مجردی چون علم با موجود ظلمانی و مادی چون نفس و همچنین معلوم، ممتنع می‌باشد.

از دیدگاه علمای تفکیک علوم حقیقی، علم بدون معلوم بوده و از لحاظ کشف حقایق، نوری است ظاهر بالذات که در ظهورش احتیاج به معلوم ندارد. از این رو با نور علم، واقع عدم، ظاهر می‌شود؛ همان گونه که واقع وجود و موجود، آشکار می‌گردد. این بر خلاف علم اصطلاحی یا صورت حاصله است که برگرفته از خارج و حال در نفس می‌باشد. از این رو به لحاظ وجودی، قائم به ذات نبوده و از جهت کاشفیت و حکایت، مستغنی از معلوم یا ذوالصوره نمی‌باشد. بر این اساس علم به معدومات ممتنع است.^{۶۶}

۶۴. ص ۲۰.

۶۵. ن. ک: توحید الامامیه، ص ۲۸۳.

۶۶. ن. ک: همان، ص ۲۰.

تفکیکیان، با استناد به آیات و روایات، حقیقت علم را در علوم الهی، نور و ظهور دانسته، اما از اینکه علم بشری را نور و ظهور بدانند، اباء دارند.^{۶۷} با بحثی که در ادامه می‌آید به نظر می‌رسد نه تنها علوم الهی بلکه علوم بشری هم ماهیتاً - هر چند ضعیف - نور و ظهور است.

د) حقیقت شعور و علم در قرآن و روایات

ادراک و شناخت، فعالیتی است که بشر از آن تولّد تا لحظه مرگ هر روز بارها انجام می‌دهد؛ بی‌آنکه به چیستی‌اش توجّه کند. همین امر باعث شده تا گاهی حدس و گمان و گاهی جهل مرکّب در چهره علم و معرفت، بر اذهان تحمیل شود؛ تا جایی که گاهی انسان را به برهوت نادانی و گمراهی بکشاند. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

رُبَّ عَالِمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ وَ عِلْمُهُ مَعَهُ لَا يَنْفَعُهُ.^{۶۸}

بسی دانشمندی که نادانی‌اش او را کشته و دانشی که به همراه داشته، او را سودی نبخشیده است.

پیش از سخن درباره علم و شعور از دیدگاه قرآن و روایات، یادآوری دو نکته ضروری است:

نخست اینکه بحث از چیستی علم و ادراک در قرآن و روایات، نشانگر آن نیست که قرآن، کتابی فلسفی بوده و یا احادیث، بحثی فلسفی در این موضوع داشته‌اند. قرآن، کتاب هدایت، نور و اقیانوس ژرف و بی‌پایانی است که غواصان و صیادان ماهر و خودساخته می‌توانند گونه‌های مروارید معرفتی و علمی را از آن و همچنین صید نمایند. افزون بر این، قرآن و روایات بر تفکر در ملکوت آسمان‌ها و زمین و حقایق اشیاء تأکید داشته و از صاحبان بصیرت می‌خواهند که از اقطار آسمان‌ها و زمین و از ظاهر اشیاء عبور کرده و به ملکوت و حقایق آن پی ببرند.

دوم اینکه منظور از حقیقت علم، تنها جوهر علم در برابر پوسته آن نیست بلکه شامل ماهیت علم

نیز می‌شود.^{۶۹}

۶۷. میرزا جواد آقا تهرانی در میزان المطالب، ص ۲۸۷ و میرزا حسنعلی مروارید در تنبیهات حول المبدأ و المعاد، ص ۱۳ نیز به نور و ظهور بودن حقیقت علم در علوم الهی اشاره کرده‌اند.

۶۸. دانشنامه عقاید اسلامی، ج ۳، ص ۵۱۲، ح ۳۲۴۵.

۶۹. ن. ک: همان، ج ۲، ص ۲۴۸.

۱. علم، نوعی احاطه

احاطه در لغت به معنی فراگرفتن و استیلاء بوده و در آیات و روایات به همین معنا آمده است. برخی از آیات نورانی قرآن، واژه احاطه را برای «علم خداوند به همه موجودات» به کار برده و از آن به احاطه علمی خداوند تعبیر کرده‌اند؛ مانند:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ
لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ
عِلْمًا.

خدا همان کسی است که هفت آسمان و همانند آنها هفت زمین آفرید. فرمان خدا در میان آنها فرود می‌آید تا بدانید که خدا بر هر چیزی تواناست و به راستی دانش وی هر چیزی را دربر گرفته است.^{۷۰} خداوند متعال در مورد انسان هم واژه احاطه را به کار برده و می‌فرماید:

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا
شَاءَ.^{۷۱}

خدا آنچه در پیش روی آنان و آنچه در پشت سرشان است می‌داند و به چیزی از علم او، جز به آن چه بخواهد، احاطه نمی‌یابند. و در جای دیگری می‌فرماید:

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا.^{۷۲}

آن چه را که آنان در پیش دارند و آن چه را که پشت سر گذاشته‌اند، می‌داند و حال آن که ایشان، بدان دانشی ندارند. اگرچه در این دو آیه مبارکه، احاطه از انسان سلب شده، اما استثنای موجود در آیه نخست، هر دو آیه را از اطلاق انداخته و ممکن است نفی احاطه علمی از انسان در آیه دوم مربوط به ذات اقدس الهی

۷۰. طلاق، ۱۲. همه ترجمه‌های قرآنی از محمد مهدی فولادوند است.

۷۱. بقره، ۲۵۵.

۷۲. طه، ۱۱۰.

باشد.^{۷۳} تعبیر «قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» و «لَا يُحِيطُونَ» نیز به حقیقت علم که نوعی احاطه است، اشاره لطیفی می‌کند.^{۷۴}

احاطه، مراتبی دارد. این مراتب با اختلاف مراتب وجودی و نوری موجودات، متفاوت شده تا به علم و احاطه نور وجود مطلق و نامحدود خداوند متعال منتهی شود. احاطه الهی، مطلق و عام بوده و با ذات او متحد است. قرآن کریم می‌فرماید:

وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ.^{۷۵}

و هم‌وزن ذره‌ای، نه در زمین و نه در آسمان از پروردگار تو پنهان نیست و نه کوچک‌تر و نه بزرگ‌تر از آن چیزی نیست مگر این که در کتابی روشن، درج شده است.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه مبارکه «عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ»^{۷۶} علم را چه در خداوند متعال و چه در غیر او، نوعی احاطه دانسته و می‌گوید:

اما اینکه غیب، جز برای خدا معلوم نمی‌شود، جهتش این است که علم، خود، یک نوع احاطه است و معنی ندارد که چیزی به خارج از حد وجودی خود، احاطه یابد و اما اینکه خدا عالم به غیب است، جهتش این است که وجود خدا محدود به حدی نیست و او به هر چیز محیط است و هیچ چیز نمی‌تواند خود را به وسیله چهاردیوار حد خود از خدا پنهان دارد. پس در حقیقت، برای خدا غیب نیست؛ هرچند برای غیر خدا غیب باشد.^{۷۷}

بنا بر آن چه گفته شد، علم، احاطه نفس بر صورت مُدْرَك است و از آن‌جا که احاطه و استیلا و فراگرفتن، وقتی معنا می‌دهد که امر مُحَاط، امر وجودی باشد، پس مُدْرَك، امر وجودی است.

۷۳. ن. کتبه مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۴۶۷.

۷۴. ن. کتبه تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۲۷۲؛ مواهب علیّه، ص ۶۹۷.

۷۵. یونس، ۶۱.

۷۶. رعد، ۹ «دانای نهان و آشکار و بزرگ بلندمرتبه است.»

۷۷. ترجمه المیزان، ج ۸، ص ۳۴۳.

در آیه مبارکه «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» عبارت «بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ» نکره در سیاق نفی بوده و افاده عموم می‌کند و دلالت دارد بر این که علم هر چه هست، از خداست و هر علمی هم که نزد عالمی یافت شود، آن هم از علم خداست. بنابراین ممکن از اشرف ممکنات تا اخس آنها همین نحوی که در وجود، محتاج به موجد هستند، در جمیع کمالات که اشرف آنها علم است هم محتاج به مفیض علی الاطلاق هستند که به آنها افاضه فرماید، هر کسی را به مقدار قابلیت و لیاقت و استعداد. افاضه علم تارة بدون اسباب ظاهریه است مثل علوم ملائکه و انبیاء و ائمه علیهم السلام؛ یا به واسطه ملک وحی و یا بدون واسطه و از این قبیل است الهامات الهیه که به قلوب علمای صلحای مومنین می‌شود که «الْعِلْمُ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَّن يَشَاءُ.» و تارة به اسباب ظاهریه مثل علومی که از انبیاء و ائمه به بیّنات شافی و آیات قرآنی و اخبار به امت و ملت و رعیت رسیده؛ چه راجع به علوم دینی یا دنیوی که محتاج به زحمت تحصیل و سؤال از علما و دانشمندان است و مثل علوم هندسیه که آنها هم محتاج به تحصیل است از اساتید. یک قسم از علوم طبیعی است که خداوند در طبیعت انسان و حیوانات بلکه در نباتات و جمادات بلکه در جمیع ذرات عالم قرار داده، هر یک را به مقدار محدودی و بالجمله تماماً مستند به افاضه اوست و در کلمه «إِلَّا بِمَا شَاءَ» مندرج است.^{۷۸}

به هر حال علم اگر ذاتاً هم احاطه نباشد، لازمه آن احاطه است چراکه بدون احاطه نفس بر صور اشیاء، کشف حقایق آنها ممکن نخواهد بود. هر قدر احاطه، بیشتر باشد، ماهیت شیء، بیشتر روشن خواهد شد.

۷۸. اطیب البیان، ج ۳، ص ۱۵.

۲. نوربودن علم

واژه نور در قرآن و روایات، برای معانی مختلفی به کار رفته که هر یک وجه خاصی از نور حقیقی را بیان می‌کند. گاهی این واژه برای برای خداوند باری تعالی به کار رفته؛ مانند:

أَللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. ۷۹

خدا نور آسمان‌ها و زمین است.

و گاهی برای قرآن کریم؛ مانند:

قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ. ۸۰

قطعاً برای شما از جانب خدا روشنایی و کتابی روشنگر آمده است.

همچنین تعبیر نور برای آیین اسلام، پیامبر و امامان علیهم السلام، ایمان، هدایت الهی و روشن بینی، اعمال مومنان در روز قیامت، روشنایی اجرام آسمانی و ... هم آمده است.^{۸۱} از علم نیز به عنوان نور یاد شده؛ چنانکه در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌خوانیم:

أَلْعِلْمُ نُورٌ وَضِيَاءٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قُلُوبِ أَوْلِيَائِهِ وَنَطَقَ بِهِ عَلَى

لِسَانِهِمْ. ۸۲

علم، نوری است که خداوند، در دل‌های دوستانش می‌تاباند و بدان بر زبان آنان، سخن می‌راند.

امام صادق علیه السلام هم می‌فرماید:

دانش به فراوانی آموختن نیست؛ بلکه نوری است که خدا در دل کسی

که هدایتش را بخواهد، می‌تاباند.^{۸۳}

اکنون پرسش این است که آیا نوربودن علم، ویژه علم افاضه شده از طرف خداوند متعال به قلوب اولیاء و کسانی که هدایت و رستگاری آنها را اراده فرموده، است و یا علم دارای حقیقتی واحد بوده و نوربودن حقیقت علم، شامل هر نوع علمی می‌شود؟

۷۹. نور، ۳۵.

۸۰. مائده، ۱۵.

۸۱. ن. کتبه تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۴۷۱.

۸۲. دانشنامه عقاید اسلامی، ج ۲، ص ۲۶۲.

۸۳. همان.

همه علوم آکادمیک و ابزارهای ادراک و شناخت در همه موجودات، ناشی از لطف و عنایت خدای منان بوده و ذیل آیه «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» قرار می‌گیرد. افزون بر این، خداوند متعال به کفار هم نسبت علم داده و می‌فرماید:

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ.^{۸۴}

از زندگی دنیا، ظاهری را می‌شناسند و حال آنکه از آخرت، غافل‌اند.

در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ
بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ
كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ.^{۸۵}

و در حقیقت، بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم؛ چراکه دل‌هایی دارند که با آن حقایق را دریافت نمی‌کنند و چشمانی دارند که با آنها نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آنها نمی‌شنوند. آنان همانند چهارپایان بلکه گمراه‌تراند. آری، آنها همان غافل‌ماندگان‌اند.

بر این اساس، علم که حقیقتاً نور است، یک حقیقت واحد بوده و دارای مراتب مختلف در تک‌تک موجودات است. اساساً امر مجرد و بسیطی مانند علم، نمی‌تواند بیش از یک حقیقت داشته باشد؛ زیرا وقتی ماهیت علم، نور و ظهور باشد، اگر در موجودی و در مرتبه‌ای، ماهیتی غیر از نور داشته باشد به این معناست که آن علم، نور و ظهور نبوده و تاریکی و غیبت خواهد بود. آن وقت، دیگر، علم نیست بلکه جهل است.

خداوند متعال دوزخیان را با داشتن ابزارهای شناخت، فاقد آن دانسته و آنها را نابینا، ناشنوا و بدون فهم می‌شمرد؛ به همین گونه، علمی که به تأیید عقل و قلب انسان نرسد، پوسته‌ای بیش نیست و گویا جهل است و مایه گمراهی. قرآن کریم می‌فرماید:

^{۸۴} روم، ۷.

^{۸۵} اعراف، ۱۷۹.

وَ أَصَلُّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ ۸۶.

و خدا او را دانسته، گمراه گردانیده.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

برخی از آگاهی‌ها، نادانی است. ۸۷.

بر این پایه، علم، در مرتبه عالی و دانی، نور است. مرتبه دانی علم، تنها ظواهر دنیا را روشن کرده و بیش از صورتی حاصل در ذهن نیست. قناعت به این مرتبه از نور با وجود دارابودن منابع فطری و ظاهری شناخت، انسان را از چهارپایان پایین‌تر می‌آورد؛ زیرا چهارپایان و سایر موجودات در سایهٔ افاضهٔ نور الهی، به خدای خویش معرفت دارند. قرآن کریم می‌فرماید:

كُلُّ قَدِّ عِلْمٍ صَلَاتُهُ وَ تَسْبِيحِهِ ۸۸.

همه، ستایش و نیایش خود را می‌دانند.

۳. منابع شناخت و فیضان نور علم

خداوند در درون انسان‌ها روزنه‌هایی برای شناخت و ادراک قرار داده که این روزنه‌ها با همدیگر در ارتباط و بر مَرکب واحدی بنام روح، سواراند. حواس پنج‌گانه به‌عنوان نخستین روزنه‌های شناخت، بدون تأیید و راهنمایی عقل - که دومین منبع شناخت انسان بوده و با تابش نور بر داده‌های حسی، ترکیب، تجزیه، تجرید، انتزاع، تعمیم و تعمیق آن را بر عهده دارد - محسوساتشان چیزی جز مفاهیم ظلمانی و تاریک نیست.

در مناظره امام صادق علیه السلام با ابوشاکر دیسانی، ابوشاکر گفت:

می‌دانی که ما جز آنچه با چشم‌هایمان ادراک می‌کنیم یا با گوش‌هایمان می‌شنویم یا با دهان‌هایمان می‌چشیم یا با بینی‌هایمان احساس می‌کنیم یا با پوست‌هایمان لمس می‌کنیم، چیز دیگری را نمی‌پذیریم؟

امام علیه السلام فرمود:

۸۶. جائیه، ۲۳.

۸۷. دانشنامهٔ عقاید اسلامی، ج ۳، ص ۵۱۰.

۸۸. نور، ۴۱.

حواس پنج‌گانه را یاد کردی، حال آن‌که آنها جز با راهنما قادر به استنباط

نیستند؛ همان‌گونه که تاریکی، جز با چراغ، شکافته نمی‌گردد.^{۸۹}

افزون بر این، حواس پنج‌گانه با قلب آدمی - که مرکز شناخت‌های غیر حسّی و غیر عقلی بوده و شناختش نه تنها از راه علم بلکه از راه یافتن است - در ارتباط بوده و برای دل که باطن انسان و سرچشمه علم، حکمت، معرفت و ایمان می‌باشد، به‌عنوان آب‌گیر، طلائع و پیش‌قراول به حساب می‌آید.^{۹۰} امام علی علیه السلام می‌فرماید:

هرچه را حواس برای تو می‌یابند، معنایی درک شده برای حواس است و هر حسّی بر آن‌چه خدای عزوجل برای ادراکش قرار داده، دلالت می‌کند و فهم همهٔ اینها با دل است.^{۹۱}

خود عقل هم با قلب در ارتباط بوده و اندیشه‌ها را که پیشوایان قلب هستند، رهبری می‌کند. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

خِرَد‌ها پیشوایان اندیشه‌ها و اندیشه‌ها، پیشوایان دل‌ها و دل‌ها پیشوایان حواس و حواس، پیشوایان اندام‌اند.^{۹۲}
امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید:

دانش با عمل همراه است. پس هرکه دانست، عمل کرد و هرکه عمل کرد، دانست و دانش، به عمل فرا می‌خواند. پس اگر عمل او را اجابت کرد، می‌ماند، وگرنه از او جدا می‌شود.^{۹۳}

نورخواندن علم و معرفت در بیانات نورانی اهل بیت علیهم السلام از زیباترین و دقیق‌ترین تعبیرات در چپستی علم است. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

۸۹. دانشنامهٔ عقاید اسلامی، ج ۲، ص ۴۳۹.
۹۰. ن. ک. مبانی شناخت، ج ۱، ص ۱۹۷-۲۱۳.
۹۱. همان، ص ۴۳۹، ح ۱۷۲۵.
۹۲. همان، ص ۴۳۱، ح ۱۷۰۴.
۹۳. همان، ص ۳۳۹، ح ۱۵۳۰.

علم، چراغ روشنی بخش عقل است.^{۹۴}

یا

معرفت، نور دل و جان آدمی است.^{۹۵}

و یا

دانش، زنده کننده جان و روشنی بخش خرد و کُشنده نادانی است.^{۹۶}

این روایات از جهتی به نقش علم در زدودن ظلمت نادانی از ذهن و روح انسان می پردازد و از جهتی دیگر، به حقیقت و ماهیت آن که همان نور است، اشاره دارد. بر این اساس، شعور و ادراک موجودات هم تجلی نور الهی بر ذات آنهاست و از دل آنها می جوشد و ماهیتاً نور است؛ نور خودآگاهی و خداآگاهی؛ اگرچه از نظر مرتبه، بسته به رتبه وجودی موجودات، فرق می کند.

نتیجه گیری

شعور در لغت به معنی علم دقیق و در مصطلح اندیشمندان، نخستین پله علم است. ادراک در لغت به معنی رسیدن به نقطه ای خاص و در اصطلاح، حصول صورت شیء نزد عقل است. علم هم در لغت به معنی نشانه و میز و در مصطلح اندیشمندان، نور و شناخت است. هر سه واژه، رساننده معنی «آگاهی» هستند. فیلسوفان در نور بودن علم و شناخت بودن ادراک و شعور با یکدیگر اتفاق نظر دارند؛ هرچند در جزئیات آن دیدگاه های مختلفی ابراز کرده اند. متکلمان در تعریف علم، بیشتر به معنای «یقین» در برابر ظن، شک و وهم، توجه کرده و تفکیکیان با تفصیل بین علوم الهی و غیر الهی، اولی را نور و ظهور دانسته و دومی را خارج از این تعریف شمرده اند. با نظر به ظاهر آیات و روایات و با توجه به دیدگاه های اندیشمندان درباره حقیقت علم، به نظر می رسد که ماهیت علم، نور و احاطه بوده و علم، احاطه نوری نفس بر صورت مدرک می باشد؛ طوری که مدرک پیش نفس حضور یافته و نفس، آرامش یابد. این نور و

۹۴. همان، ص ۲۶۲، ح ۱۲۸۶.

۹۵. همان، ص ۳۲۲، ح ۱۴۷۸.

۹۶. همان، ص ۲۸۰، ح ۱۳۲۹.

احاطه در علوم بشری و الهی یکی بوده و بسته به منشأ و متعلق علم و ارتباط و اتصال آن با خدا و معرفت‌زایی آن، مراتب و مراحلش فرق می‌کند.

در شماره‌های آینده روشن می‌شود که آگاهی و شعور ساری در همه موجودات، حتی نباتات و جمادات هم ماهیتاً نور و ظهور است؛ چراکه اگر علم در موجودی، ماهیتی غیر از نور داشته باشد، تاریکی بوده و دیگر نمی‌توان به آن، علم گفت.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تحقیق دار القرآن الکریم، دار القرآن الکریم، اول، ۱۴۱۵ق.
۲. ابواب الهدی، میرزا مهدی اصفهانی، قم، بوستان کتاب، اول، ۱۳۸۵ش.
۳. الاشارات و التنبيهات، ابن سینا (ابوعلی حسین بن عبد الله)، قم، نشر البلاغه، اول، ۱۳۷۵ش.
۴. اطیب البیان فی تفسیر القرآن، سید عبد الحسین طیب، تهران، انتشارات اسلام، دوم، ۱۳۷۸ش.
۵. اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، صدر الدین محمد قونوی، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، اول، ۱۳۸۱ش.
۶. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، صدر المتألهین (محمد بن ابراهیم)، بیروت، دار احیاء التراث، سوم، ۱۹۸۱م.
۷. التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸. ترجمه اعجاز البیان، محمد خواجهی، تهران، انتشارات مولی، اول، ۱۴۱۷ق.
۹. ترجمه تفسیر المیزان، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، پنجم، ۱۳۷۴ش.
۱۰. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۱۱. توحید الامامیه، محمد باقر ملکی میانجی، تهران، وزارت ارشاد، اول، ۱۳۷۳ش.
۱۲. حکمة الاشراق، شیخ اشراق (شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، دوم، ۱۳۷۳ش.

۱۳. دانشنامه عقاید اسلامی، محمد محمدی ری شهری، ترجمه عبد الهادی مسعودی، قم، دار الحدیث، اول، ۱۳۸۵ش.
۱۴. درة التاج، قطب الدین شیرازی، تهران، انتشارات حکمت، سوم، ۱۳۶۹ش.
۱۵. رساله احوال النفس، ابن سینا (ابوعلی حسین بن عبد الله)، پاریس، دار بیلیون، ۲۰۰۷م.
۱۶. رسائل اخوان الصفا و خلآن الوفاء، بیروت، الدار الاسلامیه، اول.
۱۷. رسائل المرتضی، سید مرتضی (ابوالقاسم علی بن حسین)، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۱۸. شرح المقاصد فی علم الکلام، سعد الدین تفتازانی، پاکستان، دار المعارف النعمانیه، اول، ۱۴۰۱ق.
۱۹. شرح المواقف، سید شریف علی بن محمد جرجانی، منشورات شریف رضی.
۲۰. شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، محقق دوانی (جلال الدین محمد)، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی، اول، ۱۴۱۱ق.
۲۱. عذة الاصول، محمد بن حسن طوسی، قم، ستاره، اول، ۱۳۷۶ش.
۲۲. العین، خلیل بن احمد فراهیدی، قم، دار الهجرة، دوم، ۱۴۰۹ق.
۲۳. الفروق اللغویه، ابو هلال العسکری، قم، جامعه مدرسین، اول، ۱۴۱۲ق.
۲۴. فصوص الحکمة و شرحه، ابونصر سید اسماعیل فارابی، تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، اول، ۱۳۸۱ش.
۲۵. قواعد المرام فی علم الکلام، ابن میثم بحرانی، تحقیق سید احمد حسینی، کتابخانه آیت الله مرعشی، دوم، ۱۴۰۶ق.
۲۶. کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، محمد علی تهنائی، بیروت، مکتبه لبنان، اول، ۱۹۹۶م.
۲۷. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلی (جمال الدین ابومنصور حسن بن یوسف بن مطهر)، مؤسسه اعلمی، ۱۳۹۹ق.
۲۸. المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات، ابو عبدالله فخر الدین محمد بن عمر رازی، قم، بیدار، دوم، ۱۴۱۱ق.
۲۹. مبانی شناخت، محمد محمدی ری شهری، تهران، وزارت ارشاد، اول، ۱۳۶۹ش.

۳۰. مجمع البيان فى تفسير القرآن، فضل بن حسن طبرسى، تهران، ناصرخسرو، سوم، ۱۳۷۲ش.
۳۱. مجموعه آثار، مرتضى مطهرى، تهران، صدر، چهارم، ۱۳۷۸ش.
۳۲. مجموعه مصنّفات شيخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، دوم، ۱۳۷۵ش.
۳۳. المسلك فى اصول الدين، محقق حلى (نجم الدين جعفر بن حسن)، مشهد، بنياد پژوهش‌هاى اسلامى، دوم، ۱۳۷۹ش.
۳۴. معجم مقاييس اللغه، ابن فارس (ابى الحسين احمد)، قم، بوستان كتاب، ۱۴۰۴ق.
۳۵. المفردات فى غريب القرآن، راغب اصفهاني (حسين بن محمد)، تحقيق صفوان عدنان داودى، دمشق، دار العلم و الدار الشاميه، اول، ۱۴۱۲ق.
۳۶. المقابسات، ابوحيان توحيدى، تحقيق حسن سندوبى، مصر، المكتبة البحريه، اول، ۱۹۲۹م.
۳۷. مواهب عليه، حسين بن على كاشفى سبزوارى، تحقيق سيد محمد رضا جلالى نايينى، تهران، اقبال، ۱۳۶۹ش.
۳۸. ميزان المطالب، ميرزا جواد تهرانى، قم، در راه حق، ۱۳۷۴ش.
۳۹. الميزان فى تفسير القرآن، سيد محمد حسين طباطبايى، قم، جامعه مدرّسين، پنجم، ۱۴۱۷ق.
۴۰. النكت فى مقدّمات الاصول، شيخ مفيد (محمد بن محمد بن نعمان)، بيروت، دار المفيد، دوم، ۱۴۱۴ق.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی