

چیستی معرفت از منظر فلسفه و دین

محمدتقی فغالی^۱

چکیده:

یکی از مسأله‌هایی که از قدیم الایام مطرح بوده است اینکه حقیقت معرفت چیست؟ چه عناصری در تعریف معرفت دخالت داشته نقش اساسی ایفا می‌کنند؟ هر گونه حکمی درباره معرفت داده شود، مبتنی بر دانستن چیستی معرفت است. چیستی معرفت را حداقل از سه زاویه می‌توان بررسی کرد؛ یکی از منظر متفکران مسلمان، دیگری از دیدگاه معرفت‌شناسان معاصر و سوم با نگاه قرآن. محور مقاله حاضر بررسی سه نگاه مزبور و تطبیق و مقایسه این سه دیدگاه است. آنچه از این رهگذر به دست می‌آید دو امر است؛ یکی ملاحظه اشتراک‌ها و افتراق‌هاست و دیگری نشان‌دادن استقلال قرآن در حوز مسائل معرفتی. کلید واژه‌ها: علم حضوری و حصولی، تصور و تصدیق، بدیهی و نظری، باور صادق موجه، مبنای سنی و فرامعرفت.

مقدمه

سؤال اصلی که محور مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد این است که تعریف معرفت کدام است؟ مفهوم معرفت چه مقومهایی دارد؟ اگر در باب چیستی معرفت تأمل کنیم به چه عناصری می‌رسیم؟ ماهیت آن از کدام مقوم‌های ذاتی تشکیل می‌شود؟ و بالأخره اینکه، معرفت و حد معرفت چیست؟

در نگاه مقایسه‌ای، نخست به دیدگاه متفکران مسلمان در باب تحلیل و چیستی معرفت اشاره می‌شود، سپس ماهیت معرفت از نگاه معرفت‌شناسان معاصر بررسی شده و در ادامه، تفاوت‌ها و اختلاف‌ها بررسی خواهند شد.

(۱) دیدگاه متفکران مسلمان

اساسنامه «علم» در معارف اسلامی بدین قرار است: حکمای اسلامی دستکم از دو زاویه به مبحث ادراک و علم نگریسته‌اند: گاه علم را از نظریه وجودشناسی در نظر گرفته، مباحثی از قبیل مجرد ادراک، قوای مدرکه و کیفیت حصول ادراک را مطرح می‌کنند. گاه نیز نگاه منطقی و مفهوم‌شناختی به این بحث افکنده مسائلی از قبیل علم حصولی و حضوری، تصوّر و تصدیق و ارزش علم را باز گفته‌اند. البته در روانشناسی نیز مبحث ادراک مورد توجه قرار گرفته است.

علم از دیدگاه منطقی یا معرفت‌شناختی، تعریف‌های مختلفی دارد: تعریف‌هایی از قبیل: «حصول صورة الشیء فی العقل» (شیرازی و رازی، ۱۳۷۴، ص ۲۸؛ ابهری، بی‌تا، ص ۱۲۹؛ غزالی، ۱۹۵۹م، ص ۴) یا: «أنه اعتقاد شیء علی ما هو علیه» که از معتزله و ابوهاشم جبائی نقل شده است. (بغدادی، ۲۰۰۳م، ص ۵). تعریف دیگر: «هو الذی یوجب کون من قام به عالما» است که به ابوالحسن اشعری منسوب

است. (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۱، ص ۶۲) شیخ الرئیس در تعریفی ماندگار ادراک را چنین می‌شناساند: «درک الشیء هو ان تكون حقیقته متمثلاً عند المدرک يشاهدها ما به یدرک». (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۰۸) شیخ اشراق نیز ادراک را حصول صورتی در ذهن دانسته که با مَحْکَمَتِ خود مطابق باشد، (سهروردی، ۱۳۸۶، ص ۳۹-۴۰) و از آنجا که مطابقت جز در نسب و قضا یا وجود ندارد، این تعریف تنها شامل تصدیقات و گزاره‌ها خواهد شد. سرانجام اینکه ملاصدرا علم را فوق مقوله و امری وجودی و حتی غیر قابل تعریف دانسته است و جمله «حضور مجرد عند مجرد» را تنبیهی مناسب برای علم تلقی می‌کند. (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۹۳) به هر حال حقیقت و جوهر علم، با کشف، ظهور و حضور است که طبعاً باید برای موجود مجرد باشد.

حکما علم را در نخستین تقسیم به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌کنند. گاهی فارق آن دو را واسطه در نظر میگیرند. با این بیان که اگر میان عالم و معلوم واسطه‌ای در کار باشد، آن حصولی است؛ و الاً حضوری خواهد بود و زمانی فارق را صورت معرفی می‌کنند. از این رو، علم حصولی علمی است که از راه صور ذهنی برمی‌خیزد، حال آن که در علم حضوری، صورت ذهنی میان عالم و معلوم فاصله نمی‌اندازد. (همان، ج ۱، ص ۲۶۳؛ سبزواری، ۱۳۶۷، قسمت حکمت، ص ۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۶۷؛ شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸؛ سبجانی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۸؛ طباطبایی، بی‌تا، ص ۲۱۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۵۳). علم حضوری اقسامی دارد؛ از جمله: علم ذات مجرد به خود، علم نفس به احوال خود، علم نفس به قوای خود، علم نفس به صور ذهنی، علم معلول به ذات علت و علم علت به ذات معلول. حتی برخی نوع دیگری را به آن افزوده‌اند که آن علم نفس به خواص مادی عارض بر اعصاب و مغز است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، با شرح مرتضی مطهری، ج ۲، ص ۴۶-۴۷)

علم حصولی خود به تصوّر و تصدیق تقسیم می‌شود. تصوّر، علمی است که همراه آن حکم نباشد؛ ولی تصدیق به نحوی با حکم توأم است. در اینکه نحوه همراهی و نسبت حکم با تصدیق چگونه است، اختلاف شده است: برخی تصدیق را نفس حکم می‌دانند. (شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۳۷؛ سبزواری، ۱۳۶۷، قسمت حکمت، ص ۷۹) فخر رازی تصدیق را مرکب از سه جزء تصور موضوع، تصور محمول و نسبت، یا این سه به همراه حکم می‌داند. (رازی، ۱۴۳۳ق، ص ۴۲) قطب رازی تصدیق را همان اذعان دانسته است. (صدرالدین شیرازی و قطب الدین، ۱۳۷۴، ص ۶۸) «التصدیق تصوّر معه التصدیق» است. (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۷؛ شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۴۴).

تصور و تصدیق هر یک به دو قسم بدیهی و نظری منقسم‌اند. دو تعریف معروف‌تر بدیهی عبارت‌اند از: «تصور یا تصدیقی که محتاج نظر و کسب نیست»، (تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۰۰) دیگر آنکه «تصور و تصدیقی که به دام کسب در نمی‌آیند». (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۴۳) براساس تعریف اول علم بدیهی، یعنی علم بی‌نیاز از کسب که البته امکان حد یا استدلال دارد؛ ولی با توجه به تعریف دوم در امر بدیهی، حتی امکان دلیل و حد منتفی است، که این مختص به اولیات است.

تصور نظری نیز یا حدّ است یا رسم، و هر یک یا تام‌اند یا ناقص. اقسام تصدیقات نظری از حیث صورت، قیاس، استقرا و تمثیل خواهند بود و از جهت ماده در پنج قسم برهان، مغالطه، جدل، خطابه و شعر می‌گنجند. رأی مشهور در تصدیقات بدیهی آن است که آنها یا اولیات‌اند، یا از گروه بدیهیات ثانوی بشمارند؛ «واقعیتی هست» مثل استحالة اجتماع نقیضین یا اینکه یعنی: مشاهدات، مجربات، حدسیات، متواترات، فطریات و وجدانیات.

حکمای اسلامی پس از این در مقام اثبات بدیهیات برآمده با ارائه استدلال‌های محکم و استوار نشان داده‌اند که برخی علوم – چه تصویری و چه تصدیقی – از سنخ

علوم بدیهی‌اند. قابل توجه است که بوعلی در برهان شفا، علم تصدیقی را «اعتقاد یقینی مکتسب» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، المنطق، ص ۲۵۶) تعریف می‌کند. تشابه این تعریف با تعریف معرفت به عنوان باور صادق موجب، قابل توجه است.

این ساختار معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی بود؛ اما آنچه در این دیدگاه حائز اهمیت است، ویژگی‌هایی است که می‌توان آنها را چنین برشمرد:

یکم، تصورات در این نظریه، جایگاه مهمی داشته و قسمت عمده‌ای از منطق و فلسفه را به خود اختصاص داده‌اند، و از همین جاست که منطق دوازده‌گانه، یعنی منطق تصورات یا معرف، و منطق تصدیقات یا حجت، پدید آمده است؛

دوم، علم حضوری، هرچند تاکنون جایگاه شایسته خود را در علوم عقلی اسلامی به دست نیاورده، اما تأیید عموم فلاسفه اسلامی را همراه خود دارد؛ برخلاف معرفت‌شناسان غربی که عمدتاً برخی فلاسفه پراگماتیسم نظیر پیرس به آن توجه کرده‌اند و معمولاً نسبت به این علم، نظری منفی دارند؛

سوم، مبنا، پایه و اساس علوم و معارف از دیدگاه حکمای اسلامی، بدیهیات هستند و امور بدیهی از آن دسته علوم‌اند که بی کسب و نظر، ناظر به واقع بوده، از آن حکایت می‌کنند؛ به سخن دیگر، علوم صادق هستند. بسیاری از معرفت‌شناسان معاصر درباره این دیدگاه تردید دارند.

چهارم، که از مهم‌ترین ویژگی‌های معرفت‌شناسی اسلامی است آن است که روح حاکم بر همه علوم عقلی اسلامی، از جمله معرفت‌شناسی، واقع‌گروی است. بدین معنا که حکمای اسلامی ذهن انسان را قادر به دستیابی و بار یافتن به آستان حقیقت می‌دانند، و اساساً اولین اصل و نقطه شروع فلسفه اسلامی اصل واقعیت است؛ یعنی اولین و مهمترین پیش‌فرض علوم اسلامی این است که «واقعیتی هست که دست یافتنی است».

۲) دیدگاه معرفت‌شناسان معاصر

الف) اطلاق‌های معرفت

معرفت سه اطلاق و کاربرد دارد؛ (Pojman, L. P. (ed.), The Theory of Knowledge, pp. - ; Parkinson, G. H. R. (ed.), An Encyclopaedia of Philosophy, pp. - ; Hospers, J., An Introduction to Philosophical Analysis, pp. -) به طور کلی جملاتی نظیر «معرفت دارم»، «می‌دانم» و «می‌شناسم» به سه نحو به کار می‌روند: می‌دانم که هوا بارانی است؛ می‌دانم چگونه رانندگی کنم؛ این قرمزی را می‌شناسم.

اول) معرفتِ «اینکه» (knowledge that)

در کاربرد اول، متعلق معرفت یک گزاره است؛ مثل: «هوا بارانی است». از این رو، به آن معرفت گزاره‌ای (propositional knowledge) هم گفته می‌شود. از سوی دیگر، چنان که در مثال پیداست، میان تعبیر «می‌دانم» و گزاره، واژه «که» یا «اینکه» فاصله می‌افتد. بدین روی به آن معرفتِ «اینکه» گفته می‌شود، و از آنجا که چنین معرفتی در مقام توصیف و اخبار است، آن را معرفتِ توصیفی (descriptive knowledge) هم گفته‌اند. با این بیان روشن می‌شود که انسان با این نوع معرفت به گزاره‌ها (قضایا و تصدیقات) علم پیدا می‌کند و از این راه بر دانش خود می‌افزاید. ضمناً آشکار است که این نوع معرفت، به انسان اختصاص دارد.

دوم) معرفتِ «چگونگی»

معرفت در اطلاق دوم، ناظر به امور علمی است نه نظری. از این رو، متعلق آن گزاره نیست؛ بلکه خود نوعی توانایی (ability) است. در این قسم، چون بعد از واژه

معرفت، از واژه «چگونه» استفاده می‌شود، به آن معرفت «چگونگی» گفته می‌شود. در عین حال، برخی فلاسفه همچون گیلبرت رایل معتقدند (Harrison-Barbet, Mastering Philosophy, p. اساساً این قسم، نوعی «مهارت» (skill) است نه معرفت و تنها با تمرین و ممارست عملی قابل رشد و افزایش است.

معرفت شناسان، میان «معرفت» (معرفت اینکه) و «مهارت» (معرفت چگونگی) چهار تفاوت عمده برشمرده‌اند: (Dancy, A Companion to Epistemology, p. معرفت، صدق و کذب‌بردار است، ولی مهارت شکستن یا توفیق‌پذیر است. رشد معرفت، کُتی است اما رشد مهارت کیفی است. معرفت قابل انتقال است اما مهارت چنین نیست. معرفت از طریق مشارکت عمومی تحول‌پذیر است برخلاف مهارت.

(سوم) معرفت از راه آشنایی (knowledge by acquaintance)

این اصطلاح، ریشه در کلمات راسل دارد. (Russell, The Problems of Philosophy, pp. - راسل معتقد بود معرفت از راه آشنایی، به همه معرفت‌های فردی اطلاق می‌شود که از راه داده‌های حسی حاصل می‌آیند؛ مثل اینکه می‌گوییم: این قرمزی را می‌شناسم؛ این سردی را می‌شناسم. معرفت از راه آشنایی از نوع مفاهیم مفرد (=تصور) بوده و متعلق آن از سنخ عَرَض و نمود است.

حاصل آنکه از میان سه اطلاق و کاربرد معرفت، تنها نوع اول دغدغه و دل مشغولی معرفت شناس است. البته می‌توان معرفت را با واژه‌های دیگری نیز بیان کرد؛ برای مثال گفت: «می‌دانم چرا علی رفت». ولی باید توجه داشت که این نوعی مستقل نیست؛ بلکه چون در مقام تبیین است، بدین معناست که «می‌دانم که علت رفتن علی چه بود». پس این نیز به «معرفت اینکه» قابل بازگشت است. همچنین نوع دوم (مهارت) اساساً معرفت نیست؛ چنان که معرفت از راه آشنایی چون از سنخ مفاهیم و تصورات است، به کار معرفت شناسی نمی‌آید.

ب) تعریف معرفت

(Dancy, J. An Introduction to Contemporary Epistemology, p. and Chisholm, R. M. Theory of Knowledge, pp. – and An Encyclopaedia of Philosophy, ed: G. H. R. Parkinson, pp. – and Hospers, J. An Introduction to Philosophical Analysis, p. and The Theory of Knowledge, ed: L. P. Pojman. p.)

اگر کسی ادعای «معرفت» کرد و گفت: «می‌دانم که فردا باران می‌بارد» این شخص نخست باید چه شرایطی را احراز کرده باشد؟ ما انتظار تحقق چه شرایطی را از سوی او داریم، تا او را در این مدعا محق و مجاز بدانیم؟ به سخن دیگر، شرایط و عناصر معرفت که تنها با تحقق همه آنها معرفت حاصل می‌آید، کدام‌اند؟

تحلیلی ساده به ما نشان می‌دهد که اگر شخصی مدعی معرفت باشد باید:

• گزاره صادقی وجود داشته باشند؛

• این گزاره ربط و پیوندی با عارف داشته باشد؛ یعنی شخص به آن گزاره معتقد و

باورمند، عالم باشد؛

• شخص مدعی معرفت بر این اعتقاد دلیل و باور داشته باشد.

پس اگر گزاره‌های صادق وجود داشت و شخصی به آن باور داشت و آن شخص بر این باور دلیل و شاهد کافی گرد آورد، در این صورت می‌توان گفت آن شخص از نظر معرفت شناسی «مجاز» است تا ادعای معرفت کند؛ یعنی اگر با تحقق این سه شرط گفت: «می‌دانم»؛ وی مسئولیت و وظیفه معرفتی (epistemic responsibility) خود را انجام داده و معرفت ارضا^۱ (Dancy) شده است.

Dancy.

تعریف معرفت شناسان از معرفت بر تحلیل پیش گفته منطبق است. آنها می گویند: معرفت وقتی حاصل است، اگر و فقط اگر باورِ موجّه صادق باشد.

knowledge = justified true belief

به بیان منطقی اگر شخص s می گوید: «معرفت دارم که p » حصول سه شرط لازم و کافی است:

■ p ، یعنی گزاره p صادق است؛

■ شخص s باور دارد که p ؛ یعنی گزاره p با شخص عارف پیوندی دارد که از آن می توان به اعتقاد یا باور یاد کرد؛

■ s در این باور که p موجّه است؛ یعنی شخص s باید بر این باور که p ، شاهد و دلیل کافی و وافی فراهم آورد.

بنابراین، به اقتضای شرط اول، هر کس که ادعای معرفت داشت، گزاره متعلق معرفت او باید صادق باشد. شرط دوم مقتضی آن است که مدعی معرفت باور و اعتقادی به گزاره داشته باشد، و اجابت شرط اخیر در صورتی است که عارف بر این باور صادق، دلیل ارائه دهد و شواهد کافی، ادعای او را پشتیبانی کنند. از سوی دیگر می توان گفت:

اگر شخص a معرفت دارد که p ، پس p صادق است؛ $kap \rightarrow p$

اگر شخص a معرفت دارد که p ، پس a باور دارد که p : $kap \rightarrow bap$

اگر شخص a معرفت دارد که p ، پس a در این باور که p موجّه است؛ $kap \rightarrow jbp$

برای مثال، اگر گفتیم: می دانم «بهنام بیمار است»؛ اولاً، لازم است که بهنام واقعاً بیمار باشد؛ به سخن دیگر، گزاره «بهنام بیمار است» صادق باشد؛ ثانیاً، من به این گزاره که «بهنام بیمار است» باور داشته باشم و الا اگر در من اعتقاد و پذیرش نسبت به

این گزاره پدید نیامد، نمی‌توانم گفت: «من می‌دانم بهنام بیمار است» و ثالثاً، من باید بر این باور دلیلی کافی اقامه کنم؛ مثل رنگ چهره بهنام، پاسخ منفی آزمایش، یا تأیید پزشک.

سه شرط یاد شده برای معرفت شرط لازم و کافی اند؛ یعنی تحقق هر سه شرط برای تحقق معرفت ضروری هستند و نیز هیچ عنصر دیگری در معنای معرفت دخیل نیست؛ به دیگر سخن، تعریف سه جزئی معرفت^۱ (tripartite definition of knowledge) تعریفی جامع و مانع است. قید اول - p صادق باشد - معرفت را از جهل مرکب می‌رهاند. اگر در واقع p صادق نباشد، یعنی اوضاع و احوال خارجی غیر از مضمون p باشد و شخص s، p را باور کند، این جهل مضاعف و مرکب خواهد بود؛ زیرا او نمی‌داند که نمی‌داند. همچنین از آنجا که صدق و کذب در محدوده اخباریات است، تمام انشائیات و احکام دستوری از صواب و خطا بری هستند و از دایره معرفت - به اصطلاح یاد شده - بیرون می‌روند؛ مگر آنکه احکام انشائی به گزاره‌های خبری تحویل (Reduction) شوند، یا معرفت شناسی دیگری برای احکام دستوری و انشائی پدید آید و اتفاقاً امروزه این سنخ معرفت شناسی، تحت عنوان «معرفت شناسی ارزشی» (virtue epistemology) (Dancy, J & Soea, E, A Companion to Epistemology, pp. -) یا «معرفت شناسی اخلاقی» (moral epistemology) (Ibid, pp. -) تدوین شده است. نتیجه آنکه: پیشتر دیدیم مبحث مفاهیم از معرفت شناسی بیرون رفت، و در اینجا می‌بینیم که احکام انشائی از پهنه بحث‌های معرفت شناسی خارج می‌شوند. نتیجه آنکه تعریف سه جزئی معرفت هرچند مایه و ریشه در کلمات افلاطون داشت؛ (Pojman, L. P. (ed.), The Theory of knowledge, p.) ولی شکل نهائی خود را

1. tripartite definition of knowledge.

به عنوان تعریفی سنتی (traditional definition) در قرن اخیر یافت و با اقبال بیشتر معرف شناسان مواجه شد.

۳) مقایسه با نگاه قرآن

اگر نظریه متفکران مسلمان را در باب تحلیل و تعریف معرفت پی گیریم، به این نتیجه می‌رسیم که علم از نظر آنان شامل موارد ذیل است: علم حضوری، تصورات بدیهی، تصورات نظری، تصدیقات بدیهی و تصدیقات نظری.

از سوی دیگر، از دیدگاه معرفت شناسان معاصر، معرفت سه اطلاق دارد؛ معرفت اینکه، معرفت چگونگی و معرفت از راه آشنایی. نوع دوم، یعنی معرفت چگونگی، گونه‌ای مهارت است و مهارت چون آمیخته با تمرین و ممارست و به طور کلی عمل است، از محدوده معرفت شناسی بیرون می‌ماند. همچنین معرفت از راه آشنایی، منطبق بر مفاهیم و تصورات بوده، معرفت شناس به آن علاقه‌ای نشان نمی‌دهد. دل مشغولی معرفت شناسی معاصر فقط معرفت اینکه است. این نوع از معرفت، صدق و کذب‌پردار و دارای رشد کمی و قابل انتقال به دیگران و از طریق مشارکت عمومی تحول پذیر است.

معرفت اینکه، نزد معرفت شناسان تعریفی معروف دارد و آن «باور صادق موجه» است. این تعریف مشابهت فراوانی با تعریفی دارد که ابن سینا در کتاب برهان شفا برای علوم تصدیقی بیان می‌کند و آن اینکه علم تصدیقی نظری، یعنی «اعتقاد یقینی مکتسب»؛ (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۵۶). زیرا که «اعتقاد» با «باور»، «یقینی» با «صادق» و «مکتب» با «موجه» مشابهت جالبی دارد. از سوی دیگر، می‌دانیم که علم حضوری و نیز علوم تصویری یا مفاهیم، مورد توجه و دغدغه معرفت شناسان معاصر قرار نگرفته‌اند.

حاصل آنکه علم و معرفت از دیدگاه اندیشمندان مسلمان پنج نوع دارد و از نظر معرفت شناسان معاصر تنها شامل یک مورد می شود که معادل تصدیقات نظری است. به سخن تعریف می شود و این تعریف تنها «باور صادق موجه» دیگر، معرفت در معرفت شناسی با تعبیر بر تصدیقات نظری منطبق است.

اگر دو دیدگاه پی شگفته را با نگاه قرآنی قیاس کنیم، به دو نتیجه جالب می رسیم؛ اول آنکه، تمام پنج مورد معرفت را در قرآن می توان ردیابی کرد و برای هر یک نمونه هایی جست و ارائه داد. دوم آنکه، تحلیل معرفت از دیدگاه قرآن بسیار گسترده تر است؛ زیرا انواع دیگری از معرفت در قرآن قابل مشاهده است. از این رو، نگاه قرآن را در دو قسمت می توان پیگیری کرد:

الف) معرفت ها

تعریف معرفت از دیدگاه اندیشمندان مسلمان و نیز فیلسوفان معرفت به طور کلی شامل پنج نمونه است که می توان برای یکایک آنها از قرآن شواهدی یافت و بیان داشت.

گونه نخست) علم حضوری

بررسی های گذشته به ما نشان می دهند که آیات قرآن به ادراکات قلبی و معرفت های حضوری اهتمام ویژه ای دارند. این نوع از معرفت در قرآن با واژه های متعددی نمایش داده شده است؛ واژه هایی نظیر حس، شهادت، بصر، نظر، برهان، یقین، کشف، وجدان، فقه، عین، علم، رؤیت، اذن، سمع و لقاء. الگوهای مزبور به صورت انحصاری یا اشتراکی مفید معنای علم شهودی و حضوری هستند. البته این الگوها و مدل ها از حیث افاده معنای یاد شده در یک سطح قرار نمی گیرند، بلکه برخی از آنها

به صراحت و بعضی دیگر به تلویح معنای حضور و شهود را دربر دارند. اعتقاد قرآن بر این است که انسان دارای دو بُعد است؛ ظاهر و باطن. بُعد باطنی و درونی آدمی دارای ادراکاتی است که به لحاظ گونه شناسی، سنخ متفاوتی دارد. قلب و باطن انسان محل ادراکات باطنی، شهودی و حضوری است.

گونه دوم) تصدیقات بدیهی

آیا در قرآن گزاره‌هایی یافت می‌شوند که بدیهی باشند؟ آیا همه قضایا در میان آیات، نظری هستند؟ واقعیت آن است که کاوش در قرآن کریم پاسخی مثبت را پیش‌رو قرار می‌دهد، بدین معنا که برخی واژه‌ها و قضایا وجود دارند که نظری نبوده، بدیهی محسوب می‌شوند. در میان همه قضایای بدیهی به یک نمونه قابل توجه اشاره می‌شود و آن گزاره «خدا وجود دارد» است. برخی بر این باورند که اصل وجود خدا، یا به تعبیری، قضیه «خدا هست»، نیازمند دلیل نیست و بدیهی تلقی می‌شود. در این رابطه دو قرائت وجود دارد:

قرائت اول) دیدگاه علامه طباطبایی

مرحوم علامه طباطبایی^۴، با صراحت سخن از بدیهی بودن وجود خدا به میان آورده است. وی به این نکته ابداعی توجه داده است که قرآن اصل وجود خدا را بدیهی اعلام می‌کند و معتقد است گزاره «خدا هست» تصدیق عقلی و نظری محسوب نمی‌شود؛ از این رو، نیازمند استدلال نیست. البته در میان آیات در گستره وسیع سخن از اسما و صفات او به میان آمده است و در پاره‌ای موارد برای اثبات صفتی برای خدا، استدلالی هم بیان شده است. علامه طباطبایی ذیل آیه ۱۶۳ سوره بقره ﴿وَاللَّهُ كُفُّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ می‌فرماید: «أن القرآن القرآن الشریف يعد اصل

وجوده تبارک و تعالی بدیهیاً لایتوقف فی التصدیق العقلی به و انما یعنی عنایت به باثبات الصفات كالوحدة والفاطرية والعلم والقدرة». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۹۵)

و همچنین ذیل آیه ۶۴ سوره آل عمران ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا﴾ می‌فرماید: «فان القرآن يأخذ اثبات وجود الله و حقیقتة مفروغاً عنه». (همان، ج ۳، ص ۲۴۸)

از نظر علامه طباطبایی در قرآن کریم آیه ای - حتی یک مورد - وجود ندارد که در صدد اثبات اصل وجود باری تعالی برآمده باشد. البته برای اثبات صفات خداوند آیات متعددی وجود دارند که هر یک دارای استدلالی هست. از نظر وی وجهی برای این امر وجود دارد و آن اینکه خداوند به انسان ها نشان داده که وجودش نیازمند دلیل نیست، بلکه همه می‌دانند که او هست. به تعبیری علم به اصل وجود خدا، ارتکازی انسان هاست و نباید چیزی را که همه می‌دانند و پذیرفته‌اند، استدلالی کرد، چرا که گاه ارائه دلیل برای امری که دیگران به آن واق فاند و پذیرفته‌اند، موجب تردید و تزلزل در آن امر مقبول می‌شود. به بیان دیگر، اولاً، امری که مقبول است، دلیل نمی‌خواهد؛ ثانیاً، ارائه دلیل باید در جایی صورت گیرد که مفید باشد؛ اما در موردی که یقین را به شک تبدیل کند و موجب تزلزل شود، ارائه دلیل نه تنها مفید نیست، بلکه ضرر دارد.

افزون بر اینکه هرگاه از عالم امکان برای اثبات خدا، استدلالی فراهم شود روح چنین فرایندی آن است که اصل وجود خدا نیازمند اثبات است و اثبات، نیازمند وجود عالم امکانی و نیز عقل بشر است. این د رحالی است که نیاز، نصیب قطعی ممکنات است، نه خداوندی که واجب الوجود بالذات است. این مضمون را به زیباترین وجه ممکن می‌توان در ادعیه یافت. برای نمونه در فرازی از دعای عرفه سیدالشهداء (علیه السلام)

عرضه می‌دارد: «چگونه من به آثاری که در وجود خود محتاج تو هستم بر وجود تو استدلال کنم، آیا غیر تو ظهوری دارد که از تو نباشد تا او سبب آشکاری تو شود. تو کی از نظرها پنهان بود های تا به دلیل و برهان محتاج باشی و کی از ما دور بوده ای تا آثار ما را به تو نزدیک سازد. کور باد چشمی که تو را نبیند»؛ (قمی، ۱۳۸۲، دعای عرفه)

قرائت دوم) دیدگاه پلنتینگا

پلنتینگا از جمله کسانی است که با قرائتی دیگر بداهت وجود خدا را مطرح می‌کند. آلوین پلنتینگا در آثار مختلف خود توجه ویژه‌ای به گزاره «خدا وجود دارد»، کرده است. وی معتقد است این گزاره، گزاره‌ای واقعاً پایه است. از نظر پلنتینگا، میان ایمان به خدا و اعتقاد به خدا تفاوتی فاحش وجود دارد. (پلنتینگا، ۱۳۸۶، ص ۴۸-۵۰)

ایمان به خدا به معنای پذیرش و اعتماد به او، تصدیق اهداف او، التزام داشتن در زندگی دنیا به او و زیستن در محضر اوست. وی با استفاده از آیات کتاب مقدس به مسئله شکرگزاری اشاره کرده اظهار می‌دارد: تشکر از خدا بدون ایمان به او امکان‌پذیر نیست، اما اعتقاد به گزاره «خدا وجود دارد»، یا به تعبیری «اعتقادی وجودی»، گزاره‌ای است همانند صدها گزاره دیگر که در علوم می‌مانند ریاضیات اثبات می‌شود. ابلیس اعتقاد به خدا داشت اما از ایمان به خدا بی‌بهره بود. ایمان داشتن به خدا بسیار قوی‌تر و عمیق‌تر است از اعتقاد به گزاره «خدا وجود دارد».

پلنتینگا با گردآوری و کنار هم نهادن شرایط به این نتیجه می‌رسد که در میان وضعیت‌های چهارگانه، امری مشترک وجود دارد و آن اینکه «خدا وجود دارد». پس

گزاره «خدا وجود دارد»، گزاره ای واقعاً پایه است، همان گونه که از طریق ادراکات حسی فراوان به این نتیجه می‌رسیم که عالمی محسوس مستقل از ما وجود دارد. (ر.ک: عظیمی دخت شورکی، ۱۳۸۶، ص ۳۵۵-۳۷۶)

البته تأییدها و نقدهای متعددی نسبت به موضع پلنتینگا پدید آمده است، اما نکته قابل توجه این است که در جهان غرب و در میان فیلسوفان دین، بالأخره متفکری یافت شد که بگوید وجود خدا دلیل نمی‌خواهد و اصل وجود او بی‌نیاز از استدلال بوده، بدیهی است. به سخن دیگر، علامه طباطبایی و آلون پلنتینگا ادعای واحدی دارند و آن اینکه گزاره «خدا هست»، بدیهی است، اما هر یک از راهی به این مطلب رسیده‌اند.

گونه سوم) تصدیقات نظری

قرآن کریم دربردارنده استدلال‌های متنوع و فراوان است. همه استدلال‌های قرآنی را می‌توان به عنوان تصدیقات نظری در نظر گرفت. نتایج به دست آمده از این استدلال‌ها را می‌توان به عنوان «اعتقاد یقینی مکتسب» یا «باور صادق موجه» تلقی کرد؛ زیرا این نتایج اولاً، به صورت یک قضیه و گزاره طرح می‌شوند؛ ثانیاً، صادق و یقینی به شمار می‌آیند و ثالثاً، اکتسابی بوده، موجه شده‌اند. از این رو، این استدلال‌ها از دید علوم اسلامی، تصدیق نظری هستند و از دیدگاه یک معرفت‌شناس، معرفت و به تعبیر دقیق‌تر «معرفت اینکه» به شمار می‌آیند.

در قرآن کریم حجم وسیعی از دلائل و حجج به کار رفته‌اند که هر کدام نتیجه‌ای را در پی دارند. گاه برای توحید اصل ذات، گاه برای توحید ربوبیت، گاه برای توحید خالقیت، گاه برای اثبات نبوت و گاه برای ضرورت معاد، استدلال می‌شود. در مباحث آینده استدلال‌های قرآن و روش‌شناسی آنها بیان خواهند شد. به نمونه‌ای از

استدلال های قرآنی توجیه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (انبیاء/۲۲) یکی از برهان ها جهت اثبات توحید الوهیت یا تدبیر عالم، برهان تمناع است. آیه مزبور ناظر به این برهان است. درباره برهان تمناع دو تقریر وجود دارد:

تقریر اول: اگر مدبّر عالم واحد نباشد و فرض کنیم جهان، یعنی آسمان و زمین دارای دو مدبّر باشند، در این صورت میان خواست آنها تراحم و تمناع پدید می آید؛ زیرا یا اراده و قدرت یکی بر اراده و قدرت دیگری غلبه می کند، یا اراده و قدر هیچ کدام بر دیگری غالب نمی آید. وجه اول محال است؛ چراکه اراده یکی از آن دو مغلوب شده و مغلوب شدن اراده و قدرت با وجوب وجود منافات دارد. وجه دوم نیز محال است؛ زیرا در این صورت اراده هیچ کدام مؤثر نیست و اگر اراده هیچ کدام مؤثر نباشد، رابطه دو مدبّر مفروض با جهان قطع خواهد شد و بدینصورت هیچ رویداد و هیچ موجودی در عالم محقق نمی شود و جهان فاسد و تباه خواهد شد.

در این برهان، با تراحم و تمناع خواستها و اراده های دو مدبّر یا دو واجب مواجه می شویم و از طریق تمناع دو اراده به تباهی عالم می رسیم و چون عالم فاسد و تباه نیست، نتیجه می گیریم که جهان دو مدبّر و دو «اله» ندارد و این است معنای آیه یاد شده. تفسیرهای مختلف معمولاً به این تقریر اشاره دارند؛ (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۵۳۴؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۱۸۴؛ نخجوانی، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۵۳۰؛ سمرقندی، بی تا، ج ۲، ص ۴۲۳؛ ابن عجیبه، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۵۲؛ فیضی، دکنی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۷۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۶۷؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۹۴؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۲۷)

تقریر دوم: استاد مطهری تقریر پیشین را نادرست دانسته اظهار می دارد که چه دلیلی دارد که اراده ها و خواست های دو واجب با یکدیگر تراحم داشته باشند. اگر

فرض کنیم عالم دو مدبر دارد و اراده های آنها در همه موارد با یکدیگر هماهنگ هستند، اشکالی پیش نمی آید. وی سپس تقریر دیگری از برهان تمانع بیان می کند و در واقع از تمانع اراده ها عبور کرده، به تمانع وجود می رسد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۵۳-۱۵۵)

مقدمه اول: واجب الوجود بالذات، واجب الوجود در جمیع جهات و حیثیات است؛

مقدمه دوم: حیثیت وجود معلول و حیثیت انتسابش به علت، یکی است؛

مقدمه سوم: ترجیح بلامرّج محال است.

اگر دو واجب یا بیشتر وجود داشته باشد، هر موجودی که امکان وجود پیدا می کند ضروری است از طرف واجب موجود شود. همچنین نسبت واجب به همه ممکنات برابر است. پس طرف همه واجب ها باید به آن ممکن افزوده شود.

از سوی دیگر، حیثیت وجود معلول و حیثیت انتسابش به علت هم یکی است؛ پس اگر واجب است، دو ایجاد است و اگر دو ایجاد است، دو وجود ممکن پدید می آید و با فرض ترجیح بلامرّج به این نتیجه می رسیم که تعدد واجب الوجود لازم دارد که هیچ چیزی موجود نشود و همین مضمون در آیه هم بیان شده است.

ب) فرامعرفت ها

غیر از انواع پنج گانه معرفت، در قرآن با گونه های دیگری از معرفت نیز مواجه می شویم که در میان انواع پنج گانه قرار نمی گیرند و به نظر می آید سنخ های دیگری از معرفت باشند. از اینرو، به این موارد فرامعرفت گفته میشود. بدین ترتیب، قرآن به انواعی از معرفت اشاره دارد که در تفکر اسلامی اعم از منطق، کلام و فلسفه و نیز در

معرفت شناسی نوین هم ردّ پایی از آن را نمی‌توان یافت. انواع جدید معرفت و مقابل‌هایش که در میان آیات قابل ردگیری هستند عبارت اند از:

• معرفت قبول و طاعت (ایمان) که با واژه‌های بصر، یقین، معرفت، سمع و لقاء بیان شده است؛

• فقدان معرفت قبول و طاعت (ایمان) که مشتمل بر دو واژه عمی و ضَمّ است؛

• علم هدایتی که سه واژه بصر، سمع و علم ناظر به آن است؛

• علم وهبی که لفظ علم ناظر به آن است؛

• علم وحیانی که با سه واژه فهم، علم و رؤیت؛

• علوم غیبی با دو واژه شعور و معرفت؛

• فطانت (علم دقیق) که واژه‌های بصر، شعور، درایت، فقه، معرفت و حکمت به

این معنا اشاره دارند؛

• ارائه دلیل، با چهار لفظ سلطان، برهان، بینه و حجت؛

• حدس و پندار که واژه‌های ذیل بدان اشاره دارند: خرص، زعم، ظن، حِسبان و

رؤیت؛

• شک، با سه واژه ریب، امتراء و شک؛

• تحیر که واژه‌های تیه، حیران و عمی ناظر به آن هستند؛

• فراموش کردن که دو لفظ نسیان و غفلت بدان معنا اشاره دارند.

بر این اساس، می‌توان گفت که نسبت انواع معرفت‌ها در قرآن با انواع معرفت‌ها در علوم بشری عموم و خصوص مطلق است. بدین معنا که قرآن نمونه‌های متعددی برای انواع معرفت بشری ارائه می‌دهد، در عین حال که انواع فراوانی از معرفت را پیشکش انسان کرده و در فراروی او قرار می‌دهد تا آدمی در آنها تدبّر کند و به بینش‌های نوین دست یابد.

ج) تحلیل و بررسی

نگاهی به انواع مختلف و متنوع معرفت در آیات قرآن به ما نشان می‌دهد سطوحی از معرفت در قرآن مورد نظرند. قرآن کریم معرفت را در یک سطح نمی‌بیند، بلکه برای آن لایه‌ها و ابعاد مختلفی در نظر می‌گیرد. این سطوح را میتوان به شرح ذیل طبقه بندی کرد:

سطح اول، در این سطح عمومی‌ترین و شایع‌ترین پدیده‌های معرفتی قرار می‌گیرند؛ مفاهیمی همچون معرفت یافتن، علم به یک شیء، فهم، بازشناسی، گواهی‌دادن، یادگرفتن، پیداکردن، شماره‌کردن، یا مفاهیمی که در مقابل آنها قرار می‌گیرند؛ نظیر پندار، شک و سرگردانی که عام‌ترین نوع معرفت‌اند و در قرآن به کار رفته‌اند. این سطح از معرفت از نظر قرآن ارزشمند تلقی نمی‌شود و در این کتاب الهی جایگاه خاصی ندارد. البته اصل معرفت به معنای عام، نعمتی خدادادی است، اما چون به لحاظ ارزشی خنثی محسوب میشود، نتوانسته است جایگاه خاصی را به دست آورد؛

سطح دوم، حس به انسان ادراکاتی می‌دهد و از این طریق اولین سطح تماس آدمی را به جهان خارج برقرار می‌سازد. در قرآن به مفاهیم مربوط به حس پرداخته نشده است. مفاهیمی نظیر بصر، لمس، عین، اذن، سمع و رؤیت یا مفاهیمی که در مقابل آنها قرار می‌گیرند، نظیر عمی و صمّ در ارتباط با علوم حسی قابل ارزیابی هستند؛

سطح سوم، لایه دیگری از ادراکات و علوم مطرح شده در قرآن ناظر به قوه تعقل است. در این رابطه مفاهیمی نظیر نُهی، لبّ، فکر، برهان، بیّنه و حجت یا مفاهیمی که در مقابل آنها قرار دارند نظیر سکر یا تفنّد را می‌توان مورد توجه قرار داد؛

سطح چهارم، در قرآن ادراکات قلبی و باطنی جایگاه مهمی دارند. در این میان میتوان از مفاهیمی نظیر یقین، کشف، وجدان، بصیرت و لقاء نام برد. در مقابل، مفاهیمی نظیر اعمی و عَمَّ ه قرار دارند. از نظر آیات قرآنی، طریق قلبی از طریق عقلی ارزشمندتر است چنانکه طریق عقلی نسبت به طریق حسی جایگاه بالاتری دارد؛

سطح پنجم، آنچه از نوآوری ها و امتیازات قرآن که در مبحث معرفت شناسی دیده میشود این است که این کتاب الهی علومی را مطرح کرده است که در هیچ دستگاه معرفتی شناختی - اعم از معرفت شناسی غربی یا معرفت شناسی اسلامی - دیده نمی شوند. علم هدایتی یا علم وهبی یا علم غیبی که در قرآن مشاهده می شود، در هیچ متن معرفت شناسی یا دستگاه شناخت شناسی دیده نشده است.

حاصل سخن اینکه، همه انواع معرفت های مطرح شده در قرآن را می توان در چهار دسته کلی قرار داد؛ علم حصولی، علم حضوری، علم ترکیبی و علم مرموز. به سخن دیگر، می توان گفت حقیقت معرفت از نظر قرآن دو دسته است؛ معرفت های شناخته شده شامل علم حصولی، علم حضوری و علم ترکیبی و معرفت ناشناخته شامل علم وحیانی.

نتیجه گیری

تعریف یا چپستی معرفت از سه منظر قابل بررسی است؛ دیدگاه متفکران مسلمان در باب علم بدین نتیجه می انجامد که علم دارای پنج نمونه کلی است؛ علم حضوری، تصورات بدیهی، تصورات نظری، تصدیقات بدیهی و تصدیقات نظری. از سوی دیگر، از نظر معرفت شناسان معاصر، معرفت به عنوان «باور صادق موجه»، تعریف می شود که در مقایسه، تقریباً مشابه تصدیقات نظری است. با بررسی نگاه قرآن به این نتیجه

می‌رسیم که معرفت از نظر قرآن به دو بخش کلی منقسم است؛ از یکسو، همه پنج نمونه معرفت، در قرآن شواهد متعددی دارند و از سوی دیگر، در کتاب الهی انواع گسترده‌ای از معرفت مطرح می‌شود که در دیدگاه اندیشمندان مسلمان و نیز معرفت-شناسی نوین ردّ پایی از آن را نمی‌توان جست. از این رو، قرآن در حالی که به همه انواع معرفت مطرح، اشاره می‌کند، یک سلسله فرامعرفت‌ها را پیش روی انسان خردمند قرار می‌دهد تا در آنها تأملی عمیق کند و از این رهگذر به افق‌های جدید معرفت‌شناسی دست یابد.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الإشارات والتنبيهات*، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء*، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.
۳. ابن عجیبه، احمد بن محمد، *البحر المديد في تفسير القرآن المجيد*، تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره، دکتر حسن عباسی زکی، ۱۴۱۹ ق.
۴. ابهری، اثیرالدین، *تنزیل الافکار*، بی جا، بی نا، بی تا.
۵. ایجی، میر سید شریف (۱۳۲۵ ق)، *شرح المواقف*، ج اول، تصحیح بدرالدین النعاسی، قم: الشریف الرضی.
۶. بغدادی، عبدالقاهر، *أصول الإیمان (أصول الدین)*، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۳ م.
۷. پلانتیجا، آلون و ولترستورف، نیکولاس، *عقل و ایمان*، ترجمه بهناز صفری، قم: دانشگاه قم، ۱۳۸۱.
۸. پلانتیجا، آلون، *آیا اعتقاد به خدا معقول است*، کلام فلسفی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، بیجا///تهران؟///: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴.
۹. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، تصحیح عبدالرحمن عمیر، قم: انتشارات شریف رضی، ۱۳۷۰.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، *شناخت شناسی در قرآن*، تهران: نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
۱۱. حسینی شیرازی، سید محمد، *تقریب القرآن الی الأذهان*، ج اول، بیروت: دارالعلوم، ۱۴۲۴ ق.
۱۲. رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر، *شرح عیون الحکمة*، تحقیق محمد عثمان، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة، ۱۴۳۳ ق.

۱۳. سبحانی، جعفر، *نظریه المعرفة*، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۱ق.
۱۴. سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، تهران: انتشارات علمیة اسلامیة، ۱۳۶۷.
۱۵. سهروردی، یحیی بن حبش، *حکمة الاشراق*، چ دوم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۱۶. شیرازی، صدرالدین و رازی، *قطب الدین، رسالتان فی التصور و التصدیق*، تحقیق مهدی شریفی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۴.
۱۷. شیرازی، صدرالدین، *الأسفار الأربعة*، قم: انتشارات مکتبة المصطفوی، ۱۳۸۳.
۱۸. شیرازی، *مفاتیح الغیب*، چ اول، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۹. طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ هشتم، شرح مرتضی مطهری، قم: صدرا، ۱۳۷۴.
۲۱. طباطبایی، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بیتا.
۲۲. عظیمی دخت شورکی، حسین، معرفت شناسی باور دینی ازدیدگاه پلنتینگا، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶.
۲۳. غزالی، محمد بن محمد، *قسطاس المستقیم*، تحقیق ویکتور شلحت البسوعی، بیروت: المطبعة الکاثولیکیه، ۱۹۵۹م.
۲۴. فیضی دکنی، ابوالفضل، *سواطع الإلهام فی تفسیر القرآن*، چ اول، تحقیق سیدمرتضی آیتالله زاده شیرازی، قم: دارالمنار، ۱۴۱۷ق.
۲۵. قاسمی، محمد جمال الدین، *محاسن التأویل*، چ دوم، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
۲۶. قمی، عباس، *مفاتیح الجنان*، چ اول، تهران: جوف، ۱۳۸۲.
۲۷. مدرسی، سیدمحمدتقی، *من هدی القرآن*، چ اول، تهران: دارمحبی الحسین، ۱۴۱۹ق.

۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳.
۲۹. نخجوانی، نعمت الله بن محمود، فواتح الإلهیة و المفاتیح الغیبیة، ج اول، مصر: دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹م.

30. Chicholm, R.M, Theory of Knowledge, and edn, prentice – Hall of India: Brow university, 1987.
31. Dancy, J and Sosa, E(ed), A Companion to Epistemology, New York: Basil Blackwell, 1992.
32. Dancy, Jonathan, An Introduction to Contemporary Epistemology, New York Basil Blackwell Inc. 1986.
33. Harrison, Barbet. A, Mastering Philosophy, London: Macmillan, 1990.
34. Hospers, J, An interoduction to Philosophical Analysis, London: Routledge, 1988.
35. Locke, J, An Essay Concerning Human Understanding, ed: Yolton, London: Everynam's Libraray, 1961.
36. Parkinson, G.H.R.(ed), An Encyclopeadia of Philosophy, London: Routledge, 1983.
37. Plantinga, A, Warrant: The Current Debate, NewYork: Oxford University Press, 1993.
38. Pojman, L.P, The Theory of knowledge: Classical and Contemporary Readings, California: Wadsworth Press, 1993.
39. Pollock, J.L, Contemproray Teories of Knowldege, Rwman and Little field, 1986.
40. Russel, B, Human knowledge: It's Scope and Limits, New York: Simon and Schuster, 1948