

نگاهی معرفت‌شناختی به یقین در قرآن

مرتضی رضایی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۳/۰۸/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۲/۱۷

Mrezaeeh50@gmail.com

چکیده

مهم‌ترین یا دست‌کم یکی از مهم‌ترین پرسش‌های معرفت‌شناسی، امکان یا عدم امکان شناخت یقینی است. در پژوهش حاضر، تلاش بر این است که «امکان یقین» از دیدگاه قرآن مورد بررسی قرار گیرد. رهاورد این پژوهش آن بوده است که قرآن کریم، علاوه بر پذیرش امکان یقین و دعوت به تحصیل آن، چهار راه حس، عقل، وحی و کشف و شهود را راه‌های معتبر نیل به یقین می‌داند. روش تحقیق در این مقاله، کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی - تحلیلی بوده است.

کلیدواژه‌ها: یقین، امکان شناخت، حس، عقل، شهود، وحی.

مقدمه

مسئله‌ای که در این نوشتار به آن می‌پردازیم، نگاه معرفت‌شناسانه قرآن به یقین است. می‌خواهیم ببینیم، اولاً مفهوم و هویت یقین در قرآن کریم چیست؟ و ثانیاً آیا یقینی که معرفت‌شناسان مراد می‌کنند، از نظر قرآن قابل دستیابی است؟ اگر آری، راه‌های رسیدن به آن کدام‌اند؟

ضرورت چنین پژوهش‌هایی آن است که امروزه، شک‌گرایی نوین فرآورده‌هایی را تولید می‌کند که با پیش‌فرض قرار دادن عدم امکان شناخت صحیح (یقین)، در ساحت‌هایی مانند فلسفه دین، فلسفه سیاست، فلسفه اخلاق، هرمنوتیک و تفسیر متون، ادعاهای مخدوشی چون اثبات‌ناپذیر بودن وجود خدا، شخصی بودن دین، انکار هرگونه گزاره ثابت و مطلق در دین، نسبی بودن و تغییرپذیری ارزش‌ها (اعم از حقوقی و اخلاقی)، تکثرگرایی (پلورالیسم) دینی و معرفتی، و وجود و رسمیت قرائت‌های مختلف از متون دینی،^۱ را مطرح می‌کند.

به نظر می‌رسد، یکی از تلاش‌های لازم برای ارزیابی اساسی این دسته نظریات، توجه به پیش‌فرض نفی یقین، و ارزیابی آن است. این کار، علاوه بر اینکه می‌تواند در حوزه معرفت‌شناسی و به روش عقلی صورت گیرد، برای مخاطبان مسلمان می‌تواند با مراجعه به کتاب عظیم قرآن و استظهار دیدگاه این کتاب سترگ الهی صورت پذیرد تا دست‌کم آنان که دل در گرو قرآن دارند، نگرش سره را از ناسره باز شناسند و راهی را بر خلاف آن بر نگزینند.

حقیقت این است که ناامید بودن از شناخت یقینی واقع، به‌ویژه در شناخت‌های دینی، بر رفتار عملی، نیات و جهت‌گیری‌های انسان در زندگی اثر می‌گذارد و اگر مشکلات و بحران‌های روانی هم پدید نیآورد، دست‌کم، انسان را از مسیر حق به کژراهه می‌کشاند و او را از هدف متعالی آفرینش، که رسیدن به قرب الهی است، باز می‌دارد؛ زیرا اگر کسی در درستی و حق بودن شناخت‌های دینی، دست‌کم در ناحیه شناخت‌های اساسی دین، دچار تردید و دودلی باشد، هرگز دل در گرو اعتقادات دینی نخواهد نهاد، و طبق احکام و اخلاقیات آن عمل نخواهد کرد.

درباره پیشینه مسئله نیز، تلاش‌هایی (مجموعاً یا عمدتاً در دهه‌های اخیر) صورت گرفته است که از آن جمله می‌توان به کتاب *معرفت‌شناسی در قرآن*، نوشته آیت‌الله جوادی آملی اشاره کرد. با این حال، اثری که کوشیده باشد مباحث قرآنی را درباره هویت «یقین» و امکان حصول آن و نیز راه‌های نیل به آن گرد هم آورد، مشاهده نشد. بنابراین امید است مقاله حاضر، که با بهره‌گیری از آیات کریمه قرآنی و ملاحظه تفاسیر معتبر و پاره‌ای روایات اهل بیت پیامبر اکرم^ﷺ تدوین شده است، گامی کوچک در راستای جبران کمبودهای موجود باشد.

کاربرد یقین در لغت

واژه‌شناسان و کتاب‌های لغت «یقین» را قسمی از آگاهی با ویژگی‌هایی مخصوص می‌دانند. این ویژگی‌ها پس از جمع‌آوری گفته‌های آنان و جدا کردن مهم‌ترین آنها، بدین قرار است: ۱. ناپودکننده شک، و نقیض آن (لسان العرب)، ۲. پایدارکننده حکم و تصدیق (مفردات راغب)، ۳. برآمده از اندیشه و استدلال (اقراب الموارد؛ المصباح المنیر)، ۴. برخوردار از ثبات و روشنی (المصباح المنیر)، ۵. مطابق با واقع (لغت‌نامه دهخدا)، ۶. بالاترین حد آگاهی و مؤکدترین آن که جا برای هیچ‌گونه احتمال خلافی باقی نمی‌گذارد (الکلیات).

با عنایت به خصیصه‌های یادشده، یقین معرفتی است که بالاترین عیار آگاهی را با خود دارد. در عین حال، این واژه هرگز وصف علم الهی (جل شأنه) قرار نمی‌گیرد (طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۷۵؛ مصطفوی، ۱۳۷۱، ج ۱۳ و ۱۴، ص ۲۶۳)؛ زیرا مثلاً نیاز به اندیشیدن، که یکی از ویژگی‌های یقین است، ریشه در ناتوانی و ناکاملی شناسنده دارند؛ چیزی که دامن خدای متعال به کل از آن پیراسته است.

کاربرد معنایی یقین در قرآن

واژه یقین، در آیات پرشماری از قرآن کریم به کار رفته است؛ ولی آیا این واژه در کاربرد قرآنی نیز به همان معنای لغوی است، یا با محتوا و نمودی تازه عرضه شده است؟

با نگاهی به سخنان صاحب‌نظران به دست می‌آید که در کاربرد قرآنی، یقین عبارت است از سکون و آرام گرفتن فهم [از تغییر و تبدل] و پایدار شدن حکم (ر.ک: مفردات الفاظ القرآن الکریم، ماده یقن). برای این معنا مصادیقی نیز از آیات قرآن کریم ذکر شده است.^۲ همچنین یقین نوعی آگاهی دانسته شده، که هم به لحاظ روان‌شناختی آرامش را به همراه می‌آورد، و هم به لحاظ معرفت‌شناختی امری است عاری از ابهام. دیگر اینکه فرآورده استدلال و خردورزی است.^۳

یقین شناختی است پایدار و زوال‌ناپذیر، که در همان حال، اطمینان و سکون نفس فاعل شناسا را نیز به‌همراه دارد (مصطفوی، ۱۳۷۱، ج ۱۳ و ۱۴، ص ۲۶۴)؛ چنان‌که خصیصه دیگرش پیراستگی از هرگونه شک و شبهه است (معجم الفاظ القرآن الکریم، بی تا، ج ۲، ص ۸۶۸). یقین معرفتی است مصون از هرگونه اشتباه و دگرگونی (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۲۱۱). و سرانجام آنکه یقین درکی است ذهنی با چنان شدت و قوتی که هیچ‌گونه سستی را بر نمی‌تابد (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۵۲).

واژه یقین در قرآن، گاه، به معنای «مرگ و پایان زندگی» نیز به کار رفته است. شاهد بارز این کاربرد، آیه شریفه «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر: ۹۹) است.^۴

با اندکی دقت در آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که یقین در کاربرد قرآنی به معنای نخست آن، منطبق بر معنای لغوی یقین است. دیگر اینکه به نظر می‌رسد یقین در آیات قرآنی (بقره: ۴؛ حجر: ۹۹؛ نمل: ۱۴؛ روم: ۶۰؛ سجده: ۲۴؛ نساء: ۱۵۷؛ مدثر: ۶۶-۷۷؛ واقعه: ۹۴-۹۵؛ حاقه: ۵۰-۵۱ و تکوین: ۵-۷)، گاه وصف شناخت حصولی و گاه وصف شناخت حضوری قرار گرفته است. برای نمونه، علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۹۵ سوره واقعه (إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ) می‌نویسد:

«الحق هو العلم من حيث ان الخارج الواقع يطابقه، واليقين هو العلم الذي لا لبس فيه ولا ريب فإضافة الحق الى اليقين نحو من الأضافة البيانية جيء بها للتأكيد» (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۹، ص ۱۴۵). مطابق این سخن، یقین بیانی دیگر از حق است، و از آنجاکه حق وصف علم حصولی مطابق با واقع است، یقین نیز توصیفگر دانش حصولی است که دارای ویژگی‌هایی چون شک‌ناپذیری، خالی بودن از خطا و اشتباه، و مطابقت با واقع است.

ایشان در جایی دیگر در تفسیر آیه ۹۹ سوره مبارکه حجر (وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ) می‌گوید:

على هذا فالمراد بإتيان اليقين حلول الأجل ونزول الموت الذي يتبدل به الغيب من الشهادة ويعود به الخبر عياناً... وهذا هو عالم الآخرة الذي هو عالم اليقين العام بما وراء الحجاب دون الاعتقاد اليقيني الذي ربما يحصل بالنظر او بالعبادة (همان، ج ۱۲، ص ۱۹۵).

آنچه از ظاهر این بیان بر می‌آید آن است که شهود مستقیم خود واقعیت موصوف یقین قرار گرفته و میان فاعل شناسا و آنچه به شناخت او در می‌آید هیچ‌گونه حجابی (حتی حجاب صورت ذهنی) حایل نیست. همین نکته، یعنی وصف قرار گرفتن یقین برای دانش حضوری، از گفته‌های فخر رازی در تفسیر آیه ۵ سوره تکوین (كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ) نیز به دست می‌آید (فخرالدین رازی، ۱۴۲۱، ج ۱۶، قسمت ۳۱ و ۳۲، ص ۷۵، قسمت ۳۲).

همچنین مراتب داشتن شناخت یقینی، که از برخی آیات بر می‌آید و بر طبق آنها یقین دارای سه مرتبه: علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین معرفی می‌شود، تأکیدی دوباره بر این احتمال است که موصوف و حقیقت یقین در قرآن هم دانش حصولی را دربر می‌گیرد و هم دانش حضوری را؛ زیرا برخی از این مراتب بیانگر یقین برآمده از دانش حصولی، و برخی دیگر نشانگر یقین برآمده از مشاهده حضوری‌اند.

امکان یقین در قرآن

پس از شناخت معنای یقین، نخستین پرسشی که می‌تواند فرارو قرار گیرد این است که آیا چنین شناختی امکان تحقق دارد یا خیر؟ می‌دانیم که افراد بسته به پاسخ منفی یا مثبتی که به این پرسش می‌دهند به دو طیف عمده معتقدان به معرفت و منکران آن تقسیم می‌شوند.^۵ منکران معرفت، که امکان شناخت یقینی و مطابق با واقع را نفی می‌کنند، یا اساساً وجود هرگونه واقعیت و رای ذهن را منکر می‌شوند و از همین رو به عدم امکان شناخت رأی می‌دهند؛ و یا آنکه با وجود پذیرش واقعیت‌های خارجی، منکر هرگونه راهی هستند که به شناخت صحیح اشیا منتهی می‌شود.

اکنون باید به این پرسش‌ها پاسخ گفت: آیا قرآن کریم وجود واقعیت‌های خارجی را می‌پذیرد؟ اگر آری، آیا به امکان شناخت این واقعیات، همان‌گونه که هستند، نیز باور دارد؟ به طور خلاصه، آیا قرآن، شناخت را ممکن می‌داند یا ناممکن؟

در قرآن کریم، درباره اصل وجود معلوم از آن جهت که محقق و موجود است بحثی به میان نیامده؛ زیرا قرآن اصل وجود جهان خارج را - که مرادف با نفی سفسطه است - مسلم دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۳-۱۹۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۳-۵۴). در واقع، سر اینکه در این کتاب الهی از ثبوت واقعیت خارجی سخنی نرفته، یا بدهت وجود واقعیت خارجی است که در آن تردیدی راه ندارد، و یا این است که اساساً هیچ کتاب علمی‌ای - که درصدد بیان مطالبی درباره واقعیات عالم است - نمی‌تواند سفسطه را مسئله‌ای برای خود تلقی کند و در پی حل آن برآید (نیز، رک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۴).

به هر حال، قرآن مجید سرشار از آیاتی است که از وجود واقعیت‌های خارجی خبر می‌دهند و این خود نشان می‌دهد که قرآن اصل واقعیت‌های خارجی را پذیرفته است. خداوند سبحان (برای نمونه، انعام: ۱۰۲)، فرشتگان (برای نمونه، نجم: ۲۶)، آسمان‌ها و زمین (برای نمونه، ابراهیم: ۳۲)، بهشت و جهنم (برای نمونه، الرحمن: ۴۳ و ۴۶)، گیاهان و جانوران (برای نمونه، عبس: ۲۵-۳۲؛ نور: ۴۵)، ماه و خورشید و ستارگان، جن و انس (برای نمونه، الرحمن: ۳۳)، باد و باران (برای نمونه، حجر: ۲۲)، رعد و برق (برای نمونه، رعد: ۱۲)، نهرها (برای نمونه، ابراهیم: ۳۲)، چشمه‌ها و دریاها (برای نمونه، یس: ۳۴)، کوه‌ها (برای نمونه، رعد: ۳)، انواع میوه‌ها (برای نمونه، عبس: ۲۸-۳۱)، غیب و شهادت (برای نمونه، انعام: ۷۳)، جزو واقعیاتی هستند که قرآن عظیم از وجودشان خبر می‌دهد. تقسیم جهان به غیب و شهادت در قرآن نیز نشانه آن است که همه واقعیات عالم در آنچه به حس در می‌آید خلاصه نمی‌شود؛ اما آیا قرآن، علاوه بر پذیرش واقعیات خارجی، امکان شناخت صحیح آنها را نیز می‌پذیرد؟

سیمای شکاکان در قرآن

پیش از آنکه پاسخ را از قرآن استظهار کنیم، بد نیست بدانیم که این کتاب سترگ دو دسته از افراد را در زمره شکاکان قرار می‌دهد: یکی کسانی را که منکر اصل تحقق شناخت یقینی هستند، و دیگر، کسانی که چه‌بسا امور محسوس و مادی را شناخت‌پذیر می‌دانند، ولی اموری مانند مبدأ، معاد، وحی و رسالت را منکرند یا آنها را از کمند شناخت خارج می‌دانند و یا اینکه نسبت به انکار آنها علم و یقین ندارند. برای نمونه، خداوند در آیه ۲۴ سوره جاثیه می‌فرماید: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ». در ادامه آیات همین سوره جاثیه نیز بیان گفت‌وگوی کفار در قیامت آمده است. از این آیات نیز به دست می‌آید که کفار بر انکار قیامت جز عدم یقین به وجود آن دلیلی ندارند: «وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نُنظَنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيِقِّينَ» (جاثیه: ۳۲).

ریشه شک و انکار یقین از نظر قرآن

شاید بتوان گفت مهم‌ترین یا دست‌کم یکی از مهم‌ترین عوامل انکار شناخت نسبت به مبدأ و معاد و امور غیبی که توسط شکاکان مطرح می‌گردد، تکیه بر حس و مقید دانستن شناخت به ابزار حسی و امور مادی است. این گروه با انکار موجودات نامحسوس، در واقع، وجود را در موجودات مادی و ملموس منحصر ساخته، راه دستیابی به شناخت امور غیرمادی را مسدود می‌دانند.

پرواضح است که چنین اشخاصی قادر به یقین و باور به پروردگار مورد دعوت پیامبران^ص نیستند؛ چنان‌که قرآن کریم نیز درباره خدای متعال با عبارت «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳) بر این معنا تصریح دارد و آن ذات بی‌همتا را حقیقتی نادیدنی معرفی می‌کند. البته روشن است که مقصود از این عبارت، تنها نفی دیدن چشم نیست تا پنداشته شود که خداوند با گوش یا دیگر حواس قابل احساس است؛ بلکه مراد نفی هرگونه احساس است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۰-۲۳۱).

آیات دیگری همچون آیه ۵۵ سوره بقره (لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً) که ماجرای انکار بنی‌اسرائیل را بیان می‌دارد، و یا آیه ۲۷ سوره نجم (إِنَّ الدِّينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيْسُمُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى) که می‌گوید کافران نسبت به قیامت، فرشتگان را همانند زن وصف و نام‌گذاری می‌کنند و ملائکه را دختران خدا می‌نامند و در واقع، خدا و ملائکه را از قبیل امور مادی می‌پندارند، اشاره به حس‌گرایی و انکار حقایق و شناخت‌های غیرحسی دارد.

اکنون به پرسشی که پیش‌تر طرح کردیم بازمی‌گردیم: آیا از دیدگاه قرآن شناخت یقینی امری ممکن و شدنی است یا آنکه امکان تحققش وجود ندارد؟

قرآن و امکان شناخت یقینی

همان‌گونه که برخی قرآن‌پژوهان گفته‌اند (جعفری، ۱۳۶۰، ص ۳۲۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۰۰)، بیش از هفتصد آیه از قرآن کریم به شناخت، انگیزه‌ها، انواع و ابزارهای آن، و نیز زمینه‌ها و منابع حصول آن پرداخته‌اند که این هم نشانگر اهمیت بالای علم و معرفت در قرآن است و هم گویای امکان تحقق شناخت یقینی از منظر آن.

شاید بتوان گفت، مهم‌ترین دسته از این آیات، آیاتی‌اند که انسان را دعوت به شناخت می‌کنند. قرآن با انواع بیان‌های صریح، ظاهر و کنایی پیروان خود را به فراگیری علم و دانش و شناخت رازهای هستی و اسرار عالم آفرینش دعوت می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۷). پرواضح است که وقتی قرآن آدمی را به معرفت دعوت می‌کند، آن را امری ممکن می‌داند (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۳۱)؛ وگرنه دعوت به تحقق بخشیدن امری که ذاتاً ناشدنی است، خلاف حکمت و ناسازگار با منطق قرآن است.

به هر حال، آیات قرآنی‌ای که بر تحقق علم و شناخت انسانی دلالت دارند، بر اساس نحوه دلالتشان، به چند دسته^۶ تقسیم می‌شوند:

تشویق به فراگیری

بسیاری از آیات قرآن، انسان را به شناخت و فراگیری علم تشویق می‌کنند. در ۲۷ آیه از قرآن مجید، با استفاده از عبارت «اعلموا» (بدانید) دعوت صریح به فراگیری علم شده است (برای نمونه، ر.ک: بقره: ۲۰۹ و ۲۳۱؛ حدید: ۱۷ و ۲۰)^۷ تأکید بر لزوم تعلّم و تعلیم (از جمله، ر.ک: توبه: ۱۲۲)، امر به «نظر» و تفکر و تدبیر (از جمله، ر.ک: یونس: ۱۰۱)، درخواست از خدا برای فزونی علم و معرفت (طه: ۱۱۴)، جزو آیاتی‌اند که انسان را به فراگیری علم و دانش تشویق می‌کنند و بالملازمه پرده از امکان حصول و تحقق شناخت از دیدگاه قرآن بر می‌دارند.

توبیخ کاهلان

شماری از آیات قرآن کسانی را که راه معرفت نپیموده، سستی و کاهلی می‌ورزند، توبیخ و سرزنش می‌کنند. تعبیری چون: «أَلَمْ يَنْظُرُوا...» (اعراف: ۱۸۵)، «أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ» (انعام: ۵۰)، «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا» (روم: ۸) و تعبیر مشابه دیگر در این دسته از آیات، نشان‌دهنده آن‌اند که شناخت جهان امری ممکن و تحقق‌پذیر است و اگر راه معرفت مسدود باشد توبیخ بر ترک آن معنا نخواهد داشت؛ چنان‌که تشویق به آن هم بی‌معنا خواهد بود.

بزرگ شمردن دانشمندان

دسته سوم، آیاتی هستند درباره کسانی که راه معرفت را پیموده و مقاماتی رفیع به دست آورده‌اند (مجادله: ۱۱). قرآن کریم از دانشمندان به عظمت یاد کرده است (فاطر: ۲۸)، و فهم اسرار عالم تکوین را ویژه عالمان به شمار آورده است (عنکبوت: ۴۳). به هر حال، آیاتی که در تعظیم و تکریم علما بیان شده‌اند، بر امکان شناخت دلالت دارند.

نکوهش تقلید

دسته دیگر از آیات قرآن کریم، آیاتی‌اند در نکوهش اهل تقلید و کسانی که بدون تحقیق و داشتن دلیل قانع‌کننده، به پیروی کورکورانه از دیگران می‌پردازند. قرآن کریم زیست و حیات فردی و اجتماعی انسان را مبتنی بر شناخت و آگاهی او می‌داند و تقلید را جز در برخی فروع که متکی بر تحقیق و شناخت‌اند نفی می‌کند؛ یعنی انسان فقط در فروعی که خود قادر به تحقیق و شناختشان نیست می‌تواند به انسانی که قادر بر آن است و صلاحیت علمی و مرجعیت فکری‌اش احراز شده رجوع کند. بنابراین شخص غیرمجتهد در بخش تقلید نیز موظف به تحقیق است.

قرآن مجید درباره کسانی که زندگی و حیات خود را بر تقلید بنیان نهاده‌اند، می‌فرماید: «آن گروه از آدمیان که بدون شناخت و آگاهی از شیاطین تبعیت و تقلید می‌کنند گرفتار گمراهی و عذاب الهی می‌شوند» (حج: ۳-۴). قرآن همچنین انسان‌هایی را که به بهانه پیروی از پدرانشان به پرستش‌بت‌ها روی می‌آورند، سرزنش می‌کند (انبیاء: ۵۲-۵۴). حاصل اینکه تأکید بر لزوم تحصیل علم و نکوهش تقلید بدون علم، دلیل دیگری است بر وجود راه معرفت و امکان شناخت از دیدگاه قرآن کریم (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۹-۲۱۱).

به‌این ترتیب نه تنها اصل تحقق جهان خارج از نظر قرآن کریم پذیرفته است و به این دلیل سفسطه در نگاه قرآن کاملاً مردود است، بلکه امکان شناخت (یقین) چه درباره امور مادی و محسوس و چه درباره امور غیرمادی و نامحسوس ممکن و تحقق‌پذیر است، و از منظر این کتاب الهی شکاکیت پذیرفته نیست.

راه‌های شناخت از نگاه قرآن

پس از آنکه معلوم شد قرآن کریم دستیابی به شناخت^۸ را ممکن، و آدمی را برای آگاهی یافتن از واقعیات جهان هستی توانا می‌داند، نوبت به آن می‌رسد که ببینیم از منظر این کتاب سترگ از چه راه یا راه‌هایی می‌توان به شناخت رسید؟ از آیات قرآنی بر می‌آید که چهار راه برای شناخت وجود دارد: حس، عقل، شهود، و وحی.

راه حس

در قرآن کریم، حس یکی از ابزارهای شناخت به شمار آمده است (برای نمونه، ر.ک: اسراء: ۳۶؛ نحل: ۷۸؛ مؤمنون: ۷۸ و احقاف: ۲۶). برای نمونه، خداوند در سوره نحل آیه ۷۸ می‌فرماید: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ».

این آیه شریفه اشاره دارد به اینکه هنگام تولد، انسان خالی از هرگونه شناخت حصولی است، و آنچه از علوم و آگاهی‌ها کسب می‌کند، پس از ولادت و به کمک حس و عقل است. اشاره به گوش و چشم از میان حواس پنج‌گانه حسی نیز به دلیل اهمیت این دو در قیاس با دیگر حواس است، نه انحصار ادراک حسی در این دو (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۴، ص ۳۱۱-۳۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱۱، ص ۳۳۷-۳۷۰).

رهاورد حس، معرفت حصولی و ادراک جزئی است. راه حس، راهی مستقل نیست و به‌تنهایی و بدون کمک عقل، شناخت یقینی به دست نمی‌دهد؛ بلکه حداکثر برای انسان جزم روانی به همراه می‌آورد. از این روی بزرگان فلسفه اسلامی همچون ابن‌سینا و ملاصدرا حس را برای رسیدن به یقین کافی ندانسته و کمک‌رسانی عقل را برای حصول یقین ضروری شمرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۸، ۸۸ و ۴۸؛ شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۹۸؛ طباطبایی، بی‌تا، مرحله یازدهم، فصل سیزدهم).

روایات امامان معصوم^{علیهم‌السلام} نیز همین نکته را تأیید، و تأکید می‌کند که بدون راهبری و کمک عقل، حس به‌تنهایی توان دستیابی به واقع و شناخت یقینی را ندارد (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۹، روایت ۳؛ مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۹، روایت ۱۳، ج ۱، ص ۹۶، روایت ۴۰؛ همو، ج ۱۰، ص ۲۱۱، روایت ۴۵؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲-الف، مجلس ۵۶، ص ۳۵۱؛ همو، بی‌تا، ص ۲۹۲؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۲۰۷). روشن است که عدم استقلال حس، به معنای بی‌نیازی انسان از آن نیست، و ابتنای حس بر عقل در شناخت‌های یقینی نافی اصل تجربه حسی و تأثیر شایان آن در بخشی از معارف بشری نخواهد بود (نیز، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۵).

راه عقل

راه عقل، از منظر قرآن کریم، یکی از راه‌های دستیابی به یقین و شناخت واقعیات جهان است. آیات فراوانی در قرآن کریم به پیمودن این راه و بهره‌گیری از آن ترغیب می‌کنند و به سرزنش افرادی می‌پردازند که از این راه پرفروغ بهره نمی‌جویند (بقره: ۴۴، ۷۶، ۲۴۲؛ آل‌عمران: ۶۵؛ انعام: ۳۲؛ اعراف: ۱۶۹؛ یونس: ۱۶؛ هود: ۵۱؛ یوسف: ۱۰۹؛ نحل: ۷۸؛ انبیاء: ۱۰ و ۶۷؛ مؤمنون: ۸۰؛ قصص: ۶۰ و

صافات: ۱۳۸). افزون بر این آیات، در بسیاری از آیات برای اثبات مدعا از براهین عقلی استفاده شده، یا بر بطران اندیشه‌های مخالفان استدلال عقلی شده است. برای نمونه به این آیه توجه فرمایید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲).

در آیات فراوانی نیز دعوت به تفکر عقلی شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۴)؛ همانند آیه ۵۰ از سوره انعام، که می‌فرماید: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ».

بنابراین، «عقل و خرد» در نگاه قرآن مجید یکی از راه‌های مهم و اصلی نیل به شناخت‌های یقینی است و گستره دریافت‌های آن چنان وسیع است که واقعیات نامحسوس و امور غیبی را هم دربر می‌گیرد و از این روی یکی از راه‌های ایقان به غیب و مبدأ و معاد نیز همین راه عقل است.

آن‌گونه که برخی مفسران (همان، ص ۳۰۰) تصریح کرده‌اند، عقل در کاربرد قرآنی شامل قلب (دل) هم می‌شود و از این روی، گاه ادراکات شهودی و حضوری نیز به آن منتسب می‌شوند. در آیات قرآنی، دست‌کم واژگانی چون عقل، لب، فؤاد، قلب و نُهی همگی اشاره به عقل و خرد انسانی دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۴۸. شاید بهترین وجه برای این استظهار آن باشد که در همه آیاتی که ذکر خواهد شد، تکیه بر استدلال و استنتاج است، و این‌کار، یعنی استدلال و استنتاج، از اهم کارهای عقل است).

قرآن مجید در تعابیر خود از عقل و خرد، هر بار به یکی از جنبه‌های این گوهر نفسانی اشاره می‌کند و پرده از یکی از ابعاد آن بر می‌دارد: از آنجاکه این قوه مرموز الهی انسان را از زشتی‌ها باز می‌دارد، به آن عقل و نُهی گفته می‌شود (با استفاده از: لسان‌العرب، مفردات راغب و مجمع‌البحرین، ماده «عقل» و ماده «نهی»؛ و نیز، ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۴۷)؛ و از آنجاکه پیوسته در دگرگونی و تغییر است، به «قلب» نام‌بردار شده است (ر.ک: القاموس المحيط؛ مفردات راغب و لسان‌العرب، ماده «قلب»؛ و نیز: پیام قرآن)؛ و آن‌گاه که به مرحله خلوص برسد، به آن «لب» می‌گویند (ر.ک: لسان‌العرب؛ مجمع‌البحرین و مفردات راغب، ماده «لب»؛ و نیز: پیام قرآن) و سرانجام، هنگامی که به پختگی برسد، نام «فؤاد» به خود می‌گیرد (ر.ک: لسان‌العرب؛ تاج‌العروس و مفردات راغب، ماده «فؤاد»؛ و نیز، پیام قرآن، ص ۱۴۷-۱۴۸).

راه شهود

موجودات جهان که مورد ادراک آدمی قرار می‌گیرند، بر دو دسته‌اند:

۱. موجوداتی که با حس قابل درک‌اند و مجموعاً «عالم حس» یا «شهادت» نامیده می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۹۱)؛

۲. موجوداتی که از حس ما پنهان‌اند و آن را «عالم غیب» می‌نامند (همان؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۵۲).

غیب از جمله شامل خداوند سبحان، وحی و فرشتگان است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۹۱). انسان، گاه، درک و دیدی تازه پیدا می‌کند که می‌تواند با دید خود به جهان غیب راه یابد و قسمت‌هایی از جهان را - به مقدار توانایی و سعه وجودی اش - مشاهده کند، و به تعبیر دیگری پرده‌ها کنار می‌رود و بعضی از حقایق جهان غیب برای او هویدا می‌شوند و آدمی می‌تواند این حقایق را شهود و ملاحظه کند. این حالت را اصطلاحاً «مکاشفه» یا «شهود باطن» می‌گویند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۵۲).

قرآن کریم به این نوع شناخت اشاره کرده و آن را به برخی انسان‌ها نسبت داده است (ر.ک: انعام: ۷۵؛ نجم: ۱۱-۱۴؛ تکوین: ۵-۶ و اعراف: ۱۷۲-۱۷۳). با آنکه ادعای داشتن چنین ادراکی را از هر کسی نمی‌توان پذیرفت، مسلم است که قرآن مجید از چنین شناختی خبر می‌دهد و کشف و شهود را یکی از راه‌های یافت واقعیات جهان معرفی می‌کند.

مثلاً در آیات ۱۱ تا ۱۴ سوره نجم (مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴿۱﴾ أَفْتُمَارُونَهُ عَلٰی مَا بَرٰی) که مربوط به پیامبر اکرم ﷺ است، سخن از شهود قلبی پیامبر می‌رود و خداوند می‌فرماید آنچه را پیامبر با چشم دل دید واقعیت داشت و قلبش در آنچه رؤیت کرده بود صادق بود و هرگز دروغ نمی‌گفت (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۶۱).

خداوند در اینجا مشاهده را به فؤاد (دل) نسبت داده است؛ زیرا انسان دارای نوعی ادراک شهودی است که با ادراک حسی و تخیل و تفکر تفاوت دارد؛ چنان‌که با همین ادراک شهودی است که ما وجود خود را می‌یابیم و این یافت نه مشاهده با ابزار چشم است و نه نتیجه فکر و استدلال؛ بلکه همه اینها با ابزار و قوه‌ای است به نام «فؤاد» (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۹، ص ۳۰).

طبق آیات ۵ تا ۶ سوره تکوین (كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْبَاقِينَ ﴿۱﴾ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ) نیز آدمی بر اثر یقین، به رؤیت دوزخ دست می‌یابد. مراد از این رؤیت، مشاهده قلبی دوزخ است (همان، ج ۲۰، ص ۴۰۵).

سرانجام در آیه ۱۷۲ سوره اعراف که به آیه «میثاق» نیز معروف است، خداوند از مکالمه حضوری خود با انسان‌ها خبر می‌دهد که در آن همه انسان‌ها به نحو شهود قلبی و علم حضوری خدای خود را شناخته و با او پیمان بسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۳۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۲). چنین شناختی که عذر برانداز است و خطا در تطبیق را هم نفی می‌کند جز با دانش حضوری و کشف

شهودی حاصل نمی‌گردد و مؤید آن روایات پرشماری است که دربردارنده تعبیری همچون «رؤیت» و «معاینه» هستند (کلینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۳، روایت ۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۳۹ و ۴۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۳۰ و ۳۳۵).

در میان روایات اسلامی نیز، نمونه‌های (برای مثال، ر.ک: نهج البلاغه، خ ۱۷۹؛ مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۷۰، باب حب الدنيا و ذمها، ح ۱۲۰، ج ۹۸، کتاب المزار، ح ۳۶؛ کلینی، ۱۳۸۱، ج ۲، باب تفویض الی الله، ح ۲) جالب و فراوانی از کشف و شهود بیان شده که به جهت پرهیز از اطاله کلام، از ذکر آنها در می‌گذریم. علاوه بر این دسته از روایات که نمونه‌های عملی از مسئله کشف و شهود را نشان می‌دهند، تعبیراتی در روایات وارد شده که روشن می‌سازد هر قدر ایمان و یقین انسان بالا می‌رود، حجاب‌های ایجاد شده بر اثر گناهان و روحيات و صفات زشت، کنار زده می‌شوند و حقایق بیشتری از جهان هستی برای انسان مکشوف می‌گردد؛ تا آنجا که انسان می‌تواند همانند ابراهیم ﷺ بر ملکوت آسمان‌ها و زمین نظر کند.^۹

راه وحی

چهارمین راه برای دستیابی به شناخت یقینی از نگاه قرآن، راه وحی است. واژه «وحی» آن‌گونه که از کتاب‌های لغت برمی‌آید، در اصل به معنای اشاره سریع و سخنان رمزی و پیام‌هایی است که به دور از اطلاع دیگران، و در قالب نوشته یا اشاره به دیگری القا می‌شوند. سپس به معارف الهی که به پیامبران و اولیا ﷺ القا می‌شوند، واژه وحی اطلاق شده است (ر.ک: مفردات راغب، و لسان‌العرب، ماده «وحی»؛ و نیز، طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۲، ص ۲۹۲).

باین‌همه وحی در اصطلاح رایج کلامی، تنها دربر دارنده وحی رسالی است (طباطبایی، همان؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۴۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۹۳)؛ و آنچه نه در قالب وحی نبوت، که به عنوان پیام‌های خدای سبحان به قلب اولیای خاص خدا القا می‌گردد یا به وسیله فرشتگان در اختیار ایشان قرار می‌گیرد، «الهام» نامیده می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۴۴). در این باره با دو عنوان وحی نبوی و وحی غیرنبوی سخن خواهیم گفت:

وحی نبوی

این راه ویژه انبیای الهی است^{۱۰} که به دلیل نابسندگی ابزارهای عادی معرفت (حس و عقل) برای شناخت راه سعادت بشر، در اختیار افرادی ویژه، که خدای سبحان آنان را برای پیام‌رسانی خویش برگزیده است، قرار می‌گیرد: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام: ۱۲۴) (برای مطالعه بیشتر در این باره، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۱۰-۲۰).

مقایسه‌ای کوتاه میان راه سوم و راه چهارم

همان‌گونه که ملاحظه شد، هم راه سوم و هم راه چهارم رسیدن به یقین از دیدگاه قرآن، دانش حضوری و شهودی به دست می‌دهند، و از این رو تفاوت جوهری میان این دو راه وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶). با این حال، برخی تفاوت‌ها میان این دو راه تشخیص‌پذیرند که به دو تفاوت اصلی اشاره می‌کنیم:

یکی اینکه راه چهارم با عصمت همراه بوده، از آسیب‌هایی همچون سهو، نسیان و خطا مصون است و از این رو از نقص و نیز از عیب و منزه و پیراسته است؛ ولی راه سوم، یعنی راه عارفان، می‌تواند گرفتار محذورات یادشده باشد؛

دیگر آنکه از طریق راه چهارم (راه وحی)، علاوه بر معارف تکوینی غیبی (مراد از معارف تکوینی غیبی، شناخت بخشی از واقعیات هستی است که خارج از عالم محسوسات است؛ مانند: فرشتگان، مواقف قیامت و...)، معارف تشریحی نیز شناخته می‌شوند؛ در حالی که از طریق کشف و شهود، تنها معارف تکوینی فراچنگ می‌آیند (همان). قرآن کریم در آیه ۳۹ سوره اسراء، پس از بیان شش حکم از احکام مهم اسلامی (حرمت قتل فرزندان، حرمت زنا، حرمت قتل نفس، پرهیز از تجاوز به اموال یتیمان، وجوب وفای به عهد و حرمت کم‌فروشی) پیامبر را مخاطب قرار می‌دهد و می‌فرماید: این احکام از حکمت‌هایی‌اند که پروردگارت به تو وحی فرستاده است.

وحی غیر پیامبران (الهام)

قرآن کریم به نمونه‌هایی از الهام‌هایی که به بندگان خاص خدا صورت گرفته، اشاره می‌کند: «وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْخَوَارِجِ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَأَشْهَدُ بَأَنَّنا مُسْلِمُونَ» (مائده: ۱۱۱).

در این آیه به وحی یا الهامی که خدای سبحان به حواریون عیسی ﷺ فرستاده اشاره شده است؛ و یا در آیه‌ای دیگر، به الهامی که به قلب مادر موسی فرو فرستاده است، اشاره می‌کند: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (قصص: ۷) (نیز ر.ک: یوسف: ۱۵، که در باب حضرت یوسف ﷺ پیش از بعثت ایشان به پیامبری تعبیر وحی را به کار برده است).

نمونه روشن الهام‌ها، الهامی است که به قلب امامان معصوم ﷺ می‌شود و در روایات، فراوان، به آن اشاره شده است (برای نمونه، ر.ک: مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۲۶، ص ۱۸ و ۵۹؛ کلینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۹۸-۲۰۳). از طرفی، هم دلیل عقلی و هم آیات قرآنی (ر.ک: بقره: ۱۲۴؛ نساء: ۵۹؛ احزاب: ۳۳؛

وحی از سنخ علم حضوری است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۳)، و از این رو هرگز از راه به‌کارگیری حواس یا عقل به دست نمی‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۵، ص ۳۱۷-۳۱۸، ج ۱۴، ص ۱۳۷)؛ چراکه این ابزارها وسیله ادراک دانش حصولی‌اند. راز اینکه پیامبران در «دریافت» وحی از هرگونه خطا و اشتباهی مصون هستند در همین نکته نهفته است؛ زیرا به دلیل حضوری بودن ادراک وحی، خطا در آن معنایی ندارد و کسی که قابلیت دریافت آن را داشته باشد، واجد حقیقتی علمی می‌شود که حضوراً آن را می‌یابد و ارتباط آن را با وحی کننده - خواه فرشته‌ای واسطه باشد یا نباشد - (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۷۰) مشاهده می‌کند (ما كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى) (نجم: ۱۱) و امکان ندارد که گیرنده وحی دچار تردید شود که آیا وحی را دریافت داشته یا نه؛ و یا چه کسی به او وحی کرده است؛ و یا مفاد و محتوای آن چیست (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۷۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۳۸).

وحی الهی پس از دریافت کامل و عاری از خطای آن توسط پیامبر، باید در مقام حفظ و نگهداری و نیز ابلاغ آن به دیگران نیز از هرگونه خطا و اشتباهی در امان باشد، تا اولاً کاستی معرفتی بشر که انزال وحی را ضروری می‌کرد جبران شود و انسان‌ها شناخت صحیح و کافی برای رسیدن به سعادت را در اختیار داشته باشند؛ سعادت‌ی که خدای سبحان بشر را برای نیل به آن آفریده است؛ ثانیاً حجت الهی بر مردم تمام شود تا روز قیامت کسی نتواند با این بهانه که راه صحیح سعادت در اختیار من قرار نگرفت و از دعوت الهی بی‌اطلاع ماندم، در دادگاه خداوندی عذرتراشی کند: «پیامبرانی نویددهنده و ترساننده، تا برای مردم در برابر خدا پس از [آمدن] پیامبران بهانه‌ای نباشد» (نساء: ۱۶۵).

بنابراین به حکم عقل، وحی الهی می‌باید مصون از هرگونه خطایی دریافت، و به مردمان ابلاغ شود. مصونیت وحی از خطا و اشتباه مورد تأکید آیات فراوانی از قرآن کریم نیز قرار گرفته است (برای نمونه، ر.ک: جن: ۲۶-۲۸؛ شعراء: ۱۷۸ و ۱۹۲-۱۹۳؛ حجر: ۹).

امام صادق ﷺ نیز درباره قرآن فرموده‌اند: «قرآن سخن خدا، کتاب خدا، وحی الهی و نازل‌شده از سوی اوست و آن کتاب نفوذناپذیری است که باطل به هیچ وجه به آن رو نمی‌آورد» (مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۸۹، ص ۱۱۷-۱۱۸). بنابراین «وحی الهی» و قرآن نازل‌شده از طریق وحی (که به گواهی عقل و خود قرآن و روایات از هرگونه تحریف و تغییری در امان مانده است) برای عموم انسان‌های معتقد به آن، فراهم‌آورنده معرفت یقینی است (در این باره می‌توان به کتاب‌های تفصیلی که پیرامون عدم تحریف قرآن نگاشته شده، رجوع کرد. از جمله، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۵-۲۳۵).

و برای چگونگی استفاده عصمت از این آیات، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۹۰-۱۹۲؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۲۰۰-۲۰۵) و روایات، عصمت امامان دوازده‌گانه را اثبات می‌کنند و معنای عصمتی که در اینجا از آن سخن می‌گوییم هم عصمت از گناه است و هم عصمت از خطا و سهو و نسیان؛ یعنی همان عصمتی که به پیامبر اسلام نسبت می‌دهیم (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۱۹۷-۲۱۲). بنابراین الهام که به تعبیر روایات، برترین دانش‌های امامان معصوم است (برای نمونه، ر.ک: مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۲۶، ص ۵۹)، به دلیل برخورداری معصوم از عصمت، یکی از راه‌های شناخت یقینی است که درباره امام معصوم راهی درونی به شمار می‌آید و درباره دیگر انسان‌ها که به ایشان رجوع می‌کنند، راهی بیرونی محسوب می‌شود.

مراتب یقین در قرآن

واژه یقین، گاه، در قرآن کریم به همراه کلماتی دیگر به صورت ترکیبی «علم‌الیقین»، «عین‌الیقین» و «حق‌الیقین» به کار رفته است: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ﴿۵۱﴾ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ﴿۵۲﴾» (تکواثر: ۵-۷)؛ «إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ ﴿۹۵﴾» (واقعه: ۹۵)؛ «وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ ﴿۵۱﴾» (حاقه: ۵۱).

اکنون باید دید آیا میان این کاربردها تفاوتی وجود دارد یا خیر، و آیا در تعبیر قرآن این تنوع استعمال، صرفاً حالتی تفننی دارد و نوعی عبارت‌پردازی است، یا آنکه این تنوع در تعبیر، ناظر به مراتب یقین بوده است؟

از آیه ۹۹ سوره حجر، استفاده می‌شود که شناخت یقینی از راه عبادت و بندگی نیز فراچنگ می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۱) و به تعبیر دیگر، یکی از راه‌های دستیابی به شناخت یقینی، عبادت و بندگی است. این شناخت یقینی، با اختلاف نوع و کیفیت عبادت، می‌تواند دارای درجاتی متفاوت باشد (مصطفوی، ۱۳۷۱، ج ۱۳ و ۱۴ (ماده یقین)، ص ۲۶۴). چنان‌که از آیاتی چون آیه ۱۲ سوره طلاق (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) چنین برمی‌آید که یقین (علم) از راه تفکر، تدبر و تأمل نیز دست‌یافتنی است و البته جمع میان این دو راه (راه عبادت و راه خردورزی) و بهره‌گیری از هر دو، هم میسر است و هم مطلوب.

یقین حاصل از عبادت، هم می‌تواند یقین حصولی باشد، به این معنا که عبادت انسان را در دریافت بهتر مفاهیم و چپش استدلال‌ها توانمندتر می‌کند؛ و هم می‌تواند یقین حضوری بوده، آدمی را به دریافت واقعیات به نحو حضوری موفق گرداند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۶).

البته درباره واژگان ترکیبی علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین اختلاف‌نظرهایی وجود دارد: برخی درباره علم‌الیقین گفته‌اند که این ترکیب از قبیل ترکیب وصفی است که در آن موصوف به صفت خود اضافه شده است و علم و یقین هر دو مفید یک معنا هستند و اضافه این دو به هم تغییری در معنا به وجود نمی‌آورد (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۷۱، ج ۱۳ و ۱۴ (ماده یقین)، ص ۲۶۴؛ صادقی، ۱۴۰۵، ج ۳۰، ص ۴۳۵؛ رازی، ۱۴۲۱، ج ۳۱ و ۳۲، ذیل آیه ۵ سوره تکواثر، ص ۷۶). کسانی مشابه این مطلب را درباره واژه «حق‌الیقین» نیز بیان کرده‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۳۳۴).

بعضی هم علم‌الیقین را جنبه حکایتگری و مرآت‌ی یقین دانسته‌اند که در کمال صافی و صیقلی واقعیت را نشان می‌دهد، و حق‌الیقین را حالت انکشاف موضوع، که همه سطوح روانی را متوجه خود می‌گرداند یا آنها را اشغال می‌کند، معرفی کرده‌اند؛ و سرانجام در توضیح عین‌الیقین گفته‌اند: عین‌الیقین آن است که موضوع مورد یقین، با نفس انسانی متحد شود و جزئی از آن گردد (جعفری، ۱۳۶۰، ص ۱۰۹).

باز درباره حق‌الیقین ادعا شده که «یقین» معنایی است مطلق و عام که اضافه «حق» به آن از قبیل اضافه جزء به کل است و مراد از ترکیب حق‌الیقین، یقین خالص و روشن است؛ زیرا حق و یقین غیر هم‌اند و حق، یقین خالص را می‌گویند (ر.ک: ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ماده یقین؛ شرتونی، ۱۳۷۴، ماده حق‌الیقین). برخی هم در توضیح این واژه آورده‌اند: حق عبارت است از همان علم،^{۱۱} از این نظر که خارج و واقع با آن مطابقت دارد، و یقین همان علم است که در آن هیچ‌گونه اشتباه و شکی راه ندارد؛ بنابراین افزوده شدن حق به یقین، نوعی اضافه بیانی است که با هدف تأکید واقع شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۹، ص ۱۴۵؛ طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۴۲۴، ذیل آیه إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ).

پاره‌ای دیگر هم در توضیح سه واژه یادشده گفته‌اند: یقین همان علمی است که همراه با ثبات و آرامش‌بخشی است و علم‌الیقین، علمی است که به این مرتبه رسیده باشد؛ و عین‌الیقین آن است که ما در یقین منشأ و سرچشمه جوشیدن و تحقق آن را هم اضافه کنیم؛ و حق‌الیقین همان یقین است آن‌گاه که حقیقت و ذات آن راه، آن‌چنان که هست، همراه با ویژگی‌هایش، یعنی ثبات و آرامش‌بخشی آن، لحاظ کنیم (مصطفوی، ۱۳۷۱، ماده یقین، ص ۲۶۴).

برخی نیز عین‌الیقین و حق‌الیقین را به یک معنا دانسته و گفته‌اند: عین‌الیقین مذکور در آیه ۷ سوره تکواثر، آن‌گاه دست می‌دهد که کسی وارد آتش جهنم شود و در عذاب الهی گرفتار آید و با مشاهده مستقیم، حقیقت جهنم و عذاب‌هایش را ببیند (طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۴۹۰).

در تفسیر *المیزان* آمده: «مراد از عین‌الیقین، خود یقین است و معنایش این است که جحیم را با یقین محض می‌بیند.»^{۱۲} این یقین با مشاهده جحیم در روز قیامت دست می‌دهد و دلیل آن ادامه سوره تکاثر است که می‌فرماید: «ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ» که سخن از سؤال و بازخواست در قیامت دارد. بنابراین مراد از علم‌الیقین در آیه قبل، مشاهده دوزخ با چشم بصیرت و در دنیا است، و مراد از عین‌الیقین مشاهده آن در روز قیامت است (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۲۰، ص ۴۰۵). هرچند از تفسیر *تبیان* چنین برمی‌آید که مقصود از علم‌الیقین، آگاهی حصولی یقینی از قیامت و مواقف آن است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۴۰۲-۴۰۳).

با این حال، در تفسیر *نور الثقلین* (عروسی حویزی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۳۰۵) به نقل از کتاب *محاسن* برقی، روایتی از امام صادق علیه السلام آمده که، ظاهراً حکایت از حضوری و شهودی بودن علم‌الیقین دارد: «عن ابی عبدالله علیه السلام فی قول الله: لو تعلمون علم‌الیقین، قال: المعاینه» (برقی، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۷، ح ۲۵۰). سرانجام اینکه برخی حق‌الیقین را حالت مشاهده حضوری عوالم آخرت و ادراک حضوری آثار آن و تأثیرپذیری نفس از این آثار دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۷۱، ص ۲۶۴).

اکنون و پس از آشنایی با تفسیرهایی که از سه واژه علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین ارائه شد آیا می‌توان گفت این واژگان از حقیقتی ذومراتب و دارای درجات مختلف حکایت می‌کنند؟ به نظر می‌رسد با عنایت به کلمه «ثم» در آیه ۷ سوره تکاثر که دلالت بر ترتیب دارد، و با توجه به سیاق آیات ۵ تا ۷ این سوره مبارکه، می‌توان اختلاف مرتبه میان علم‌الیقین و عین‌الیقین را استظهار کرد. اختلاف مرتبه میان این دو یقین، مورد تأیید و تأکید مفسران و قرآن‌پژوهان بسیاری قرار گرفته است (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۷۱، ماده یقین، ص ۲۶۴؛ حسینی کفوی، ۱۴۱۳، ماده یقین، ص ۹۸۰؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ماده یقین، ص ۲۳۸۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۰؛ شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۵۱۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰؛ جعفری، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸؛ صادقی، ۱۴۰۵، ج ۳۰، ص ۴۳۵)، و علاوه بر آن، مرتبه حق‌الیقین را نیز افزوده و آن را یکی دیگر از مراتب یقین به شمار آورده و گفته‌اند که یقین دارای سه مرتبه است:

۱. مرتبه علم‌الیقین؛
۲. مرتبه عین‌الیقین که برتر از مرتبه علم‌الیقین است؛
۳. مرتبه حق‌الیقین که بالاترین مراتب یقین و کامل‌ترین آنهاست.

برخی در توضیح این سه مرتبه آورده‌اند: یقین دارای مراتبی است که برخی قوی‌تر و برتر از مراتب دیگرند؛ مانند علم‌الیقین که دانشی حصولی و متعلق به اهل برهان و تعقل است؛ و عین‌الیقین و

حق‌الیقین که ویژه اهل کشف و شهود و کسانی چون انبیا و اولیاست که هر یک بر حسب تفاوت درجه قربشان به خدا به آنها نایل می‌شوند (ر.ک: حسینی کفوی، ۱۴۱۳، ص ۹۸۰، ذیل ماده یقین).

توجه به دو نکته نیز خالی از فایده نیست:

یکم: معنای «مراتب داشتن یقین» آن است که هر کس از درجه بالاتری از یقین برخوردار باشد، مسلماً مراتب پایین‌تر آن را نیز داراست و هیچ انسانی به مراتب بالای یقین بار نمی‌یابد مگر آنکه به سرعت یا به‌کندی مراتب پایین‌تر آن را پیموده باشد؛

دوم: با توجه به اینکه مراتب بالای یقین از سنخ علم حضوری‌اند و بر اثر تلاش بیشتر در راه بندگی خدا حاصل می‌شوند، درجات یقین متناسب با درجات قرب الهی شکل می‌گیرند و هر اندازه که بنده‌ای به خدای سبحان نزدیک‌تر باشد و در نتیجه از سعه وجودی بیش‌تری برخوردار گردد، از مرتبه بالاتری از یقین بهره‌مند خواهد بود. شاید بتوان این معنا را از آیه ۱۱ سوره مجادله استظهار کرد: «... يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ»؛ به‌ویژه آنکه تعبیر «درجات» در آیه شریفه قید شده است که می‌تواند به اختلاف مراتب صاحبان ایمان و علم اشاره داشته باشد.

نتیجه‌گیری

واژه یقین در کاربرد قرآنی با کاربرد لغوی آن یکی است. در نگاه قرآن مجید، شکاکان تنها در منکران هرگونه معرفت یقینی خلاصه نمی‌شوند، بلکه کسانی که شناخت اموری مانند مبدأ، معاد، وحی و رسالت را انکار می‌کنند، در زمره شکاکان قرار می‌گیرند. از نظر قرآن، اصلی‌ترین عامل یا دست‌کم یکی از اصلی‌ترین عوامل انکار یقین نسبت به مبدأ و معاد و امور غیبی، تکیه بر حس است. قرآن معرفت یقینی را ممکن می‌داند و با بیان‌ها و تعابیر گوناگون انسان را به تحصیل آن فرا می‌خواند. در بیان قرآن، حقیقت یقین گاه علم حصولی و زمانی علم حضوری معرفی شده است. مطابق نگرش قرآن، یقین، چه در علم حصولی و چه در علم حضوری، دارای مراتب و درجات است. قرآن کریم چهار راه مختلف را برای شناخت معرفتی می‌کند: حس، عقل، کشف و شهود، و وحی. راه حس، راهی مستقل نیست و بدون مدد گرفتن از عقل، شناخت یقینی به دست نمی‌دهد؛ بلکه حداکثر، برای انسان جزم روانی به همراه می‌آورد. عقل در نگاه قرآن، هم توان شناخت جهان ظاهر و هم توان شناخت امور نامحسوس و غیبی را دارد.

راه کشف و شهود راهی است که به شناخت‌هایی حضوری می‌انجامد و رونده آن، به اندازه وسعت وجودی خود، واقعیاتی از جهان را مشاهده می‌کند.

راه وحی، چهارمین راه دستیابی به یقین و ویژه پیامبران الهی است. آنچه بر پیامبر نازل می‌شود، از هرگونه کاستی و اشتباهی مصون می‌ماند و پیامبر نیز در دریافت، نگهداری و ابلاغ آنچه بر او وحی شده از هرگونه خطا و اشتباه و سهو و نسیانی در امان است. قرآن کریم، برای اولیای خاص خدا، راهی ویژه برای دریافت‌های یقینی معرفی می‌کند. این راه که زیرمجموعه وحی لغوی است با نام «الهام» شناخته می‌شود. راه الهام برترین راه شناخت‌های یقینی امامان معصوم علیهم‌السلام است، و ایشان نیز به دلیل برخوردارگی از موهبت عصمت در دریافت، نگهداری و ابلاغ علوم ویژه‌ای که دارای آن می‌شوند، از هرگونه سهو و نسیان و خطایی در امان هستند.

پی‌نوشت‌ها

- همان گونه که اشاره شد، پیش‌فرض همه این نگرش‌ها، نفی یقین و شناخت صحیح است؛ برای نمونه، تکثرگرایی در حقانیت ادیان (پلورالیسم دینی) متکی بر نارسایی ادراک بشری از نیل به حقیقت و شناخت یقینی است؛ از جمله اینکه، جان هیک برای اثبات این ادعا به تمایزی که ایمانوئل کانت میان نومن و فنومن قائل می‌شود و دستیابی به شناخت واقعیت همان گونه که هست را انکار می‌کند، توسل می‌جوید (ر.ک: جان هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۴۵-۲۴۷). همچنین در هرمنوتیک فلسفی - که مبنای نظریه تعدد قرائت‌ها از دین است - امکان شناخت صحیح مراد مؤلف نفی می‌شود. از این رو، تفاسیر مختلف از یک متن - به این دلیل که هر فهمی حاصل امتزاج افق ذهنی مفسر با افق معنایی متن است، و شناخت عینی و مطابق با مقصود مؤلف امکان‌پذیر نیست - به رسمیت شناخته می‌شود.
- ذاریات: ۲۰؛ بقره: ۱۱۸ و نساء: ۱۵۷. راغب اصفهانی در توضیح آیه اخیر می‌گوید: «أی: ما قتلوه قتلاً تیقنوه، بل انما حکموا تخمیناً ووهماً» (ر.ک: مفردات الفاظ القرآن الکریم، ماده یقین).
- این برداشت از فرمایش مرحوم طبرسی ذیل عبارت «... هم یوقنون»، از آیه ۴ سوره مبارکه بقره، برمی‌آید (طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۷۴-۷۵).
- در واقع، «یقین» نام گرفتن مرگ در این آیه، از آن روست که مرگ پلی است که انسان را به شناخت یقینی حاصل از مشاهده حضوری واقعیات منتقل می‌کند، و همان‌گونه که بزرگان تصریح کرده‌اند، نام‌گذاری مرگ به یقین، نوعی تجوز و توسع است که به دلیل یقینی بودن مرگ نزد همه عقلا و اینکه مرگ متعلق شناخت یقینی قرار می‌گیرد، مجازاً به این نام نامبردار گردیده است (طوسی، ۱۴۰۹، ص ۳۵۶؛ طبرسی، ۱۴۱۷، ص ۱۵۳).
- همان گونه که صاحب‌نظرانی تصریح کرده‌اند، مقصود از امکان معرفت، امکان معرفت یقینی است؛ وگرنه شناخت همراه با احتمال خلاف حقیقتاً شناخت نیست، بلکه تردید و شک است. علم و معرفت، آن‌گاه محقق می‌شود که آدمی باور داشته باشد چیزی چنان است و جز آن نیست و در این باور خود از هرگونه تردید و دو دلی به‌دور باشد؛ زیرا در غیر این صورت او درباره شیء مورد نظر چیزی نمی‌داند و به اصطلاح «لا ادری» است؛ چراکه واقعاً نمی‌داند که آن چیز چنان است یا چنین نیست (مطهری، ۱۳۳۸، ص ۲۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۵).

- تعداد و عناوین این دسته بندی از استاد عبدالله جوادی آملی اقتباس گردیده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۷-۲۱۱).
- در روایات اسلامی نیز در این زمینه تأکید فراوان شده است و حدیث معروف «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة» که از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده، گواه روشن این معناست (مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱۷) و امام صادق علیه‌السلام نیز می‌فرماید: «طلب العلم فریضة علی کل حال» (همان، ج ۲، ص ۱۷۲).
- همان‌گونه که استاد مطهری تصریح می‌کند، این «شناخت» مساوی «یقین» است (مطهری، ۱۳۳۸، ص ۲۳).
- مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۷۰، باب القلب و صلاحه، ح ۳۹، ص ۵۹: «لَوْ لَأَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُومُونَ عَلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى الْمَلَائِكَةِ». مراد از ملکوت حکومت و سلطنت و مالکیت حقیقی و فراگیر (غیراعتباری) است که زوال‌ناپذیر و غیرقابل انتقال است؛ به گونه‌ای که همه مخلوقات در وجود، قوا و کارهایشان مملوک خداوند، تحت سلطنت، و وابسته به او (جل و علا) هستند. از این رو، ملکوت عبارت دانسته شده از وجود اشیا، از جهت انتساب و قیامشان به خدای متعال (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۱۷۵-۱۷۸) و مشاهده کردن حقیقت اشیا به این صورت (وابستگی محض به خدای متعال)، که دیدن صورت باطنی اشیاست، (همان؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۵۶) نوعی علم شهودی است که «یقین» را به دنبال می‌آورد (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۱۷۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۵۶).
- البته «وحی» در معنای لغوی آن دارای گستره فراخی است که وحی ویژه پیامبران تنها یکی از موارد آن است؛ ولی وحی در اصطلاح رایج، اختصاص به انبیا دارد و به غیر ایشان داده نمی‌شود (برای آشنایی بیشتر با مفهوم وحی و کاربردهای آن، ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۱۶).
- فخر رازی پس از بیان این مطلب که حق و یقین (علم) به یک معنا هستند، وجوهی را برای اضافه حق به یقین بیان کرده است (ر.ک: رازی، ۱۴۲۱، ج ۲۹-۳۰، ذیل آیه ۹۵ سوره واقعه، ص ۱۷۷).
- این معنا در تفسیر کشاف زمخشری هم آمده است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۷۹۲، ذیل آیه شریفه).

منابع

نهج البلاغه.

ابن بابویه قمی، محمد بن علی، ۱۳۶۲-الف، *الأمالی*، چ چهارم، با مقدمه و ترجمه: آیت‌الله کمره‌ای، تهران، کتابخانه اسلامی.

— ۱۳۶۲ب، *کتاب الخصال*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

— بی تا، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، چ چهارم، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ابن منظور، ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

اصفهان‌ی، راغب، ۱۴۱۶ق، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، سوریه، دار القلم.

برقی، احمد بن محمد بن خالد، بی تا، *المحاسن*، چ دوم، قم، دار الکتب الإسلامیه.

جان هیک، ۱۳۷۲، *فلسفه دین*، ترجمه: بهرام راد، تهران، هدی.

جعفری، محمدتقی، ۱۳۶۰، *شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن*، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *معرفت‌شناسی در قرآن*، ج ۱۳ (از تفسیر موضوعی)، چ دوم، تنظیم و ویرایش: حمید پارسائیان، قم، نشر اسراء.

حسینی بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۹ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه البعثه.

حسینی کفوی، ایوب بن موسی، ۱۴۱۳ق، *الکلیات*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الرساله.

دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا*، چ دوم از دوره جدید، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

رازی، ابوالفتوح، ۱۳۷۸، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.

رازی، فخرالدین، ۱۴۲۱ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

زبیدی، محمد مرتضی، بی تا، *تاج العروس*، بیروت، دار مکتبه الحیاه.

زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.

شرتونی اللبنانی، سعید الخوری، ۱۳۷۴، *اقرب الموارد*، تهران، دار الأسوه للطباعة و النشر.

شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۴۱۰ق، *الأسفار الأریعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

—، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، با تعلیقات ملاعلی نوری، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صادقی، محمد، ۱۴۰۵ق، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الوفاء.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

—، بی تا، *نهاية الحكمة*، تصحیح: عباس علی سبزواری، قم، انتشارات جامعه مدرسین.

طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، ۱۴۱۷ق، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تهران، مجمع تقریب بین مذاهب اسلامی.

طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۱۶ق، *الاحتجاج*، چ دوم، قم، اسوه.

طریحی، فخرالدین، ۱۴۰۸ق، *مجمع البحرین*، چ دوم، تحقیق: احمد حسینی، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مکتب الإعلام الإسلامی.

عروسی حویزی، عبدعلی، ۱۴۲۲ق، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق: سیدعلی عاشور، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.

فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۰ق، *القاموس المحیط*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۰۵ق، *المصباح المنیر*، قم، مؤسسه دار الهجرة.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۱ق، *الاصول من الکافی* (اصول کافی)، تهران، مکتبه الصدوق.

مجلسی، محمدباقر، ۱۳۹۰ق، *بحار الأنوار*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۸، *آموزش عقاید*، چ چهارم، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

—، ۱۳۷۶، *راه و راهنماشناسی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۸۰، *قرآن‌شناسی*، تحقیق و نگارش: محمود رجبی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۷۸، *معارف قرآن* (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)، چ دوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

پژوهشی امام خمینی.

مصطفوی، حسن، ۱۳۷۱، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *مسئله شناخت*، چ سوم، قم، صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۷، *پیام قرآن* (معرفت و شناخت در قرآن مجید)، چ ششم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

—، ۱۳۸۶، *تفسیر نمونه*، چ ۲۸، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

معجم الفاظ القرآن الکریم، بی تا، چ دوم، مصر، مجمع اللغة العربیه.

نوری طبرسی، میرزا حسین، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل*، چ دوم، بیروت، مؤسسه آل‌البیت، لإحیاء التراث.