

The Place of Ontology and Epistemology of Innate and its Relationship with Theoretical and Practical Intellect

Hamid Mokhtari*

Abolhassan Ghaffari**

Abstract

In this paper, with the method of rational analysis of innate from two ontological and epistemological aspects, the aim and the following results have been obtained:

In terms of ontology, innate is a special creation and the way of human existence; Man is not born like a white board or a shaped dough, but the man's theoretical and practical intellect is created in such a way, that in two fields of insight and tendency, has talents that direction is to become a human being.

Innate has characteristics such as universality, non-acquiredness, indestructibility, graduation ability, human guidance, possessing different levels of practicality, including the levels of reproachful, inspiration, and certainty, etc.

In terms of epistemology, innate is not a separate and independent source next to the sources of knowledge, but it is in the field of the source of theoretical intellect, and in terms of practical intellect, it is a level of intellect that has the property of intuitive perception. This paper is important because innate is the foundation of human sciences and, from another point of view, the ontological and epistemological explanation of innate, is of special importance in abstracting educational and cognitive tools and implications.

Keywords: Innate, Theoretical Intellect, Practical Intellect, Source of Knowledge, Guidance.

* Ph.D Student of islamic philosophy of the Islamic philosophy Institute.

** Associate Professor of the Research Institute for Islamic Culture and Thought (iict).

Extended Abstract

Introduction

Undoubtedly, innate, which is the mode of existence, the special creation, and the constitutive of human existence, with the characteristics of universality, incorruptibility, graduation ability, self-awareness, etc., has a special place in the field of human sciences, because it is the basis of human guidance, growth, and trainability.

Therefore, it is necessary to discuss the existence of innate and its epistemic status and its relationship with the powers and levels of the soul. On the other hand, there is a question for the researchers that whether innate brings existence and knowledge independent from other powers of the soul in terms of existence and knowledge, or whether innate is the same state and special creation of each of the powers? And on the assumption that it is a special state of powers, is it the state and creation of all powers or some powers? Inevitably, based on each of the sayings, certain accessories and results are derived from that theory.

Method

The method this paper is rational analysis of innate from two ontological and epistemological aspects.

Findings

The present study is responsible for briefly discussing the ontology of innate and explaining innate with a more detailed literature than the background, then the epistemological aspect of innate is discussed and by stating the types of innate it is explained that innate is an independent source.

It is not one of the other sources of knowledge, but innate is the mode of existence of theoretical and practical reason, while in some researches, innate is considered to be independent from other sources, or inherent in non-reason.

The main question is: What is the position of ontology and epistemology of innate and its relationship with theoretical and practical intellect? To answer this question, first the literal and idiomatic meaning of innate is explained. Then, in two separate parts, first the ontological aspect of innate and its relationship with theoretical and practical intellect, and then the epistemological aspect of innate and its relationship with theoretical and practical intellect are explained.

In this paper, with the method of rational analysis of innate from two ontological and epistemological aspects, the aim and the following

results have been obtained:

In terms of ontology, innate is a special creation and the way of human existence; Man is not born like a white board or a shaped dough, but the man's theoretical and practical intellect is created in such a way, that in two fields of insight and tendency, has talents that direction is to become a human being.

Innate has characteristics such as universality, non-acquiredness, indestructibility, graduation ability, human guidance, possessing different levels of practicality, including the levels of reproachful, inspiration, and certainty, etc.

Conclusion

It is possible to evaluate the identity of the illuminative-discussive method and the transcendental philosophy and its distinction from the mere debating method in two directions: one characteristic is the direction of the special method of the transcendental philosophy, which uses enlightened reason in the capacity of philosophizing and thinking (not presenting proofs philosophical) by expanding his field of thought.

He also uses superior intuitive truths in the form of a proof and provides a philosophical explanation; Another characteristic is from the general method used in transcendental philosophical, that in the capacity of intellectual investigations and information gathering in order to pay attention to what they have explained about religious and mystical ontology in religious texts and theoretical mysticism, the enlightened philosopher of authority in ontology and discovery find dimensions of reality that mere philosophical reason does not have the possibility of increasing knowledge and authority in increasing knowledge in this way.

According to this, transcendental philosophy with the enlightening-discussion method can be considered a superior ontology compared to a philosophy that does not benefit from enlightened reason in its thinking and does not pay enough attention to superior sources of knowledge.

With the explanation presented, the method of transcendental philosophy can also show the realization and development of Islamic and Shiite philosophy. Also, this method can be used as a research method in related religious sciences and in this way it adds to the richness of these sciences.

Innate has characteristics such as universality, non-acquiredness, indestructibility, graduation ability, human guidance, possessing different levels of practicality, including the levels of reproachful, inspiration, and

certainty, etc.

In terms of epistemology, innate is not a separate and independent source next to the sources of knowledge, but it is in the field of the source of theoretical intellect, and in terms of practical intellect, it is a level of intellect that has the property of intuitive perception. This paper is important because innate is the foundation of human sciences and, from another point of view, the ontological and epistemological explanation of innate, is of special importance in abstracting educational and cognitive tools and implications.

جایگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی فطرت و ارتباط آن با عقل نظری و عملی

حمید مختاری*

ابوالحسن غفاری**

چکیده

در این مقاله با روش تحلیل عقلانی فطرت از دو حیث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مورد پژوهش قرار گرفته و هدف و نتایج زیر به دست آمده است:

فطرت از حیث هستی‌شناختی، آفرینش ویژه و نحوه وجود انسان است؛ انسان مانند لوح سفید یا خمیر شکل‌یافته‌ای به دنیا نمی‌آید، بلکه عقل نظری و عملی آدمی به گونه‌ای خلق شده است که در دو حوزه بینشی و گرایشی مفعول به استعدادهایی است که سمت‌وسویشان انسان بالفعل شدن است. فطرت دارای ویژگی‌هایی از جمله همگانی بودن، غیراکتسابی بودن، زوال‌ناپذیری، تشکیک‌پذیری، هدایت‌گری انسان، برخورداری از مراتب مختلف عملی از جمله مراتب لوازم و ملهمه و مطمئن و ... می‌باشد.

فطرت از حیث معرفتی منبعی جدا و مستقل در کنار منابع معرفت نیست، بلکه در حوزه منبع عقل نظری قرار دارد و از حیث عقل عملی مرتبه‌ای از عقل است که خاصیت ادراک شهودی دارد. این پژوهش از آن جهت اهمیت دارد که فطرت از جهتی زیربنای علوم انسانی و از جهتی دیگر نوع تبیین هستی‌شناختی و معرفتی فطرت، در انتزاع لوازم و دلالت‌های تربیتی و شناختی اهمیت ویژه‌ای دارد. واژگان کلیدی: فطرت، عقل نظری، عقل عملی، منبع معرفت، هدایت تکوینی.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی مؤسسه تخصصی فلسفه اسلامی (نویسنده مسئول).

harabmokhtari@gmail.com

dr.ghafari.ah@gmail.com

** دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۱۸ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۷/۱

مقدمه

فطرت که نحو وجود، خلقت ویژه و مقوم وجودی انسان است، با ویژگی همگانی، زوال‌ناپذیری، ذومراتب‌بودن، خودآگاه و... در حوزه علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ چراکه مبنای هدایت، رشد و تربیت‌پذیری انسان است؛ از این رو لازم است به چگونگی وجود فطرت و حیث معرفتی و ارتباط آن با قوا و مراتب نفس پرداخته شود. از طرفی نیز برای محققان و پژوهشگران این سؤال مطرح است که آیا فطرت از حیث وجودی و معرفتی، وجودی و معرفتی مستقل از سایر قوای نفس به ارمغان می‌آورد یا اینکه فطرت همان حالت و خلقت ویژه هر یک از قواست و بر فرض که حالت ویژه قوا باشد، آیا حالت و خلقت همه قواست یا برخی قوا؟ به‌ناچار بر اساس هر یک از اقوال، لوازم و نتایج خاصی بر آن نظریه مترتب می‌شود.

البته در باب هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی فطرت کتاب‌ها و مقالات متعددی نگاشته شده است که هر یک به بُعدی از فطرت پرداخته است که در اینجا به چند نمونه اشاره می‌شود:

۱. مقاله فطرت و قوای نفس (ر.ک: شریف‌زاده، ۱۳۸۴، ش ۳۶). نویسنده در این مقاله در پاسخ به این پرسش که آیا فطرت واقعیتی جدا از نفس، عقل، قلب، حس، خیال و وهم می‌باشد یا وضعیت و حالت خلقت هر یک از این امور است، پاسخ می‌دهد که فطرت، حالت آفرینش و وضعیت نخستین قوای مدرکه نفس است و فطرت منبعی در عرض منابع بشر نیست، بلکه همان فطرت حس و وهم و خیال و عقل است.

۲. مقاله فطرت و نقش آن در معرفت‌شناسی (غفاری، مقدم، ۱۳۸۹، ش ۹). نویسندگان در این مقاله به چند مطلب پرداخته‌اند: الف) مفهوم‌شناسی فطرت؛ ب) فطرت از دیدگاه فلاسفه که قایل‌اند فطرت در حوزه شناخت‌های نظری، بدیهیات اولیه عقلی را درک می‌کند و در حوزه گرایش‌ها، وجود رابط خود نسبت به مبدأ آفرینش را درک (شهود) می‌کند؛ ج) تبیین معرفت فطری از دیدگاه مکتب تفکیک و نقد آن.

پژوهش حاضر عهده‌دار این است که ابتدا به صورت مختصر به بحث هستی‌شناختی

فطرت پردازد و با ادبیاتی دقیق‌تر از پیشینه، فطرت را تبیین نماید. سپس به حیث معرفتی فطرت پرداخته می‌شود و با بیان اقسام فطریات تبیین می‌گردد که فطرت، منبعی مستقل از سایر منابع معرفت ن، بلکه فطرت نحو وجود عقل نظری و عملی می‌باشد؛ در حالی که در برخی پژوهش‌ها، فطرت را مستقل از سایر منابع یا ساری در غیر عقل نیز دانسته‌اند. سؤال اصلی عبارت است از: جایگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی فطرت و ارتباط آن با عقل نظری و عملی چیست؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا معنای لغوی و اصطلاحی فطرت توضیح داده می‌شود. سپس در دو بخش جداگانه ابتدا وجه هستی‌شناختی فطرت و ارتباط آن با عقل نظری و عملی و سپس وجه معرفت‌شناختی فطرت و ارتباط آن با عقل نظری و عملی تبیین می‌شود.

الف) مفهوم شناسایی

۱. معنای لغوی و اصطلاحی فطرت

فطرت از ماده «فطر» به معنای گشودن شیء و ابراز آن، ابتدا و اختراع، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع آمده است (الراغب الاصفهانی، ۱۴۲۶ق، ماده فطر). فطرت بر وزن «فَعَلَهُ»^{*} است که دلالت بر نوع ویژه خلقت، کیفیت ایجاد و نحوه خلقت می‌کند؛ مانند کلمه «قَبَلَهُ» که دلالت بر کیفیت و روش روکردن است یا کلمه «زینة» که برای نحوه آراستگی به کار می‌رود. «الفطرة الابتداء و الاختراع، و الفطرة منه الحالة كالجلسة و الركبة، و المعنى أنه يولد على نوع من الجبلة الطبع» (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۷).

فطرت و فطریات در اصطلاح کاربردهای متعددی دارد (ابوترابی، ۲۳۹۷، ص ۳۵)؛ اما آنچه منظور این پژوهش است، «نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۵)؛ بدین بیان که انسان مانند لوح سفید یا خمیر شکل یافته‌ای به دنیا نمی‌آید؛ بلکه آدمی به گونه‌ای خلق شده است که در دو حوزه بینشی و گرایشی مفطور به استعدادهایی است که سمت‌وسویشان انسان بالفعل شدن است.

* فَعَلَهُ مصدر نوع از ثلاثی مجرد است که بیانگر کیفیت نوع فعل و چگونگی و کیفیت وقوع فعل است.

۲. فرق فطرت، غریزه، طبیعت

«فطرت، غریزه و طبیعت» در این جهت مشترک‌اند که مبین سرشت نهادینه‌شده در خلقت، عمومی و غیراکتسابی می‌باشند با این تفاوت که «طبیعت» مربوط به ماده و جسم موجودات (جماد، گیاه، حیوان و انسان) می‌باشد؛ چنان که استاد جوادی آملی فرموده‌اند: «فطرت که سرشتی ویژه و آفرینشی خاص است، غیر از طبیعت است که در همه موجودهای جامد یا نامی و بدون روح حیوانی یافت می‌شود ... و انسان مرکب از بدن مادی و روح مجرد است که طبیعت به بدن مادی او بر می‌گردد و فطرت به روح مجرد او» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، صص ۲۴ و ۲۷) و «غریزه» به کشش‌ها، گرایش‌ها و نیازهای حیوانی اطلاق می‌گردد؛ یعنی «غریزه در همه حیوانات و در انسان در بُعد حیوانی‌اش موجود است» (همان، ص ۲۴).

ب) هستی‌شناسی فطرت

۱. جایگاه فطرت در انسان

از آنجا که وجود درجات، مراتب و انحای مختلفی دارد و از هر مرتبه، ماهیت خاصی با ویژگی‌های منحصراً انتزاع می‌شود، از این رو وجود نفس ناطقه انسان نیز که مرتبه‌ای از وجود است، نحو وجود خاص خود را دارد که از آن تعبیر به فطرت می‌شود؛ «فطرت انسان» دلالت بر گونه و نحوه خلقت ویژه انسان دارد؛ آدمی به گونه‌ای خلق شده که اقتضائات و تمایلات متعالی ویژه‌ای دارد که هدایت‌گر او در جهت غایت حقیقی خویش است. به خلقت این‌چنینی انسان، فطرت می‌گویند.

به بیان دیگر انسان مفطور به بینش‌ها و گرایش‌های خاصی است که هدایت تکوینی او محسوب می‌شوند. بلی هرچند هر یک از قوا و مراتب نفس، دارای فطرت به معنای عام (وضعیت نخستین و نوع خلقت هر شیء) می‌باشند و فطرت وهم، فطرت خیال، فطرت حس و گاهی فطرت بدن گفته می‌شود، فطرت مصطلح که انسانیت انسان است و مقوم وجودی آدمی می‌باشد، خلقت ویژه مرتبه نفس ناطقه انسانی است.

۲. ارتباط با عقل عملی و عقل نظری

۱) فطرت غیراکتسابی است. غیراکتسابی بودن فطرت به این معناست که با اصل خلقت

آدمی به جعل بسیط همراه است. غیراکتسابی است بدین بیان که «امری است که به وسیله آموزش، تلقین، مواجهه با عالم واقع - اعم از مادی و غیرمادی - فعالیت ذهنی و عقلانی - اعم از تحلیل، ترکیب، استدلال و تعریف - مجاهدات نفسانی و اموری مانند اینها به دست نیامده است؛ بلکه امری است که با اصل آفرینش همراه است» (ابوترابی، ۱۳۹۷، ص ۸۵).

۲) فطرت نحوه وجود و خلقت نوع بشر است؛ هدایت تکوینی ویژه انسانیت انسان است که با شکوفایی آن، انسان به سعادت و کمال حقیقی‌اش می‌رسد. علامه طباطبایی می‌فرماید:

انسان نیز مانند سایر مخلوقات، مجهز به فطرتی است که او را به سوی تکمیل نواقص خود و رفع حوائجش هدایت نموده و آنچه را که نافع برای اوست و آنچه را برایش ضرر دارد را خدای متعال به او الهام کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۸۳).

فطرت امری واقعی و خارجی و نحو وجود است؛ البته نه بدین معنا که امر مستقل جوهری یا عرضی باشد که روح آدمی به آن متصف می‌شود: «فطرت از سنخ هستی است نه ماهیت، از این رو دارای مفهوم و از قبیل معقول ثانی فلسفی است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴). فطرت به عین وجود روح موجود است؛ همان طور که فعلیت، تجرد و معلولیت و امکان اینگونه‌اند.

فطرت به حیثیت تقییدیه شأنیه روح انسان موجود است نه به حیثیت تقییدیه اندماجیه؛ چراکه «اگر رابطه قوا با نفس به صورت حیثیت تقییدیه اندماجی تبیین شود، بدین معناست که نفس در عین وحدت و بساطت حقیقتش، به خودی خود تمام این قوا را به نحو اندماجی دارد، در عین حال که خود قوا باید با هم متحد باشند و باید از تمام حقیقت نفس انتزاع شوند؛ این در حالی است که بنا بر فرض، قوه عقل تنها یکی از شئون نفس است. اگر قوا از مرتبه اطلاقی نفس و از تمام حقیقت آن انتزاع شوند، باید اتحاد قوایی باشد. بنابراین هر یک از قوا تعیناتی هستند که از تنزل آن حقیقت اطلاقی نفسانی در آن مرتبه خاص حاصل می‌شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۹۰)؛ از این رو فطرت نحوه خلقت در مرتبه

عقلانی است* نه در همه مراتب نفس آدمی؛ یعنی این چنین نیست که وهم و خیال و غضب و شهوت و حس و بدن، فطرت مصطلح را داشته باشند؛ چراکه حیوانات نیز این امور را دارند. اگر فطرت خاصیت وجودی و نحوه وجود همه قوای نفس می‌بود، باید حیوانات نیز متصف به فطرت قرآنی می‌شدند و فطرت وصف ویژه انسان قرار داده نمی‌شود.

بنابراین نحوه وجود عقل نظری و عملی چنین است که بینش‌ها و گرایش‌های متعالی ویژه‌ای را اقتضا می‌کند. عقل نظری کمال و نقص، خیر و شر و نفع و ضرر را به نحو کبرای کلی تشخیص می‌دهد؛ چنان‌که عقل عملی گرایش به حق، کمال عدل، خیر، آزادی‌خواهی، زیبایی‌دوستی دارد و از باطل، نقص، شر، ضرر، اسارت و زشتی‌گریزان است. فرق گرایش حیوانی با گرایش فطری در این است که گرایش‌های حیوانی متناسب با مرتبه حیوانی‌اند؛ اما گرایش‌های فطری اقتضای مرتبه عقلانی روح آدمی‌اند؛ از این رو سنخ آزادی و عشق و زیبایی‌ای که فطرت طلب می‌کند، با سنخ آزادی و عشقی که شهوت و هوای نفس که مرتبه حیوانی‌اند طلب می‌کنند، متفاوت است. دسته اول مقدس و ارزش انسانی محسوب می‌شوند و اولاً و بالذات سمت و سویشان در راستای کمال حقیقی انسان است؛ اما دسته دوم اولاً و بالذات در راستای کمال حیوانی قرار دارند. حال اگر مملکت وجود انسان جولانگاه قوای حیوانی شود، عقل و فطرت، محجوب و مغلوب می‌شوند و حتی در خدمت هوای نفس و قوای حیوانی قرار می‌گیرند. امیرالمؤمنین فرموده‌اند: «کم من عقل اسیر تحت هوی امیر» (دشتی، ۱۳۸۴، ح ۲۱۱). در اینجاست که عقل و فطرت کانه از بین رفته است. از طرف دیگر اگر مملکت وجود آدمی، تحت تدبیر عقل و فطرت قرار گیرد، به سایر قوا اعتدال می‌دهد و عدالت در چنین مملکتی حاکم می‌شود. در این صورت

* علامه طباطبایی نیز در المیزان عقل را -اعم از نظری و عملی- به معنای فطرت می‌گیرد و می‌فرماید: «... فیقضى فیها فی النظریات و الأمور الخارجة عن مرحلة العمل قضاءً نظریاً و فی العملیات و الأمور المربوطة بالعمل قضاءً عملیاً، کل ذلك جریاً علی الجری الذی تشخصه له فطرته الأصلية و هذا هو العقل» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۵۴).

اولاً نور فطرت بر قوای حیوانی می‌تابد و آنها را هم رام و نورانی می‌کند؛ در نتیجه اندیشه و عمل چنین شخصی رنگ و بوی الهی می‌گیرد؛ چرا که فطرت‌اللهی که اقتضای توحید دارد، امیر این وجود متعین شده است؛ ثانیاً این عدالت درونی امتداد می‌یابد و سعی در تحقق و اقامه عدالت اجتماعی دارد.

(۳) شدت و ضعف بردار بودن فطرت (مقول به تشکیک است).

امام خمینی^ع در این باره می‌فرماید: «هیچ انسانی در اصل این فطرت بر دیگری ممتاز نیست؛ ولی مدارج و مراتب فرق دارد؛ یعنی احتجاب به طبیعت و کثرت و قلت حجاب‌ها و فراوانی و کمی اشتغال‌ها به کثرت و وابستگی به دنیا باعث می‌شود که انسان‌ها در تشخیص کمال مطلق متفرق و مختلف شوند» (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۸۲).

(۴) زوال‌ناپذیر بودن فطرت: منظور از زوال‌ناپذیری فطرت این است که ممکن نیست از بین برود و نابود شود، بلکه همیشه ملازم وجودی روح الهی انسانی است. ارتکاب گناه و در حد قوه گذاشتن فطرت، موجب معدوم شدن آن نمی‌شود؛ بلکه ارتکاب گناه و نبود تربیت مناسب، فطرت آدمی را محجوب می‌کند و اجازه نمی‌دهد نفس ناطقه در مسیر حقیقی خویش قرار گیرد؛ بلکه آن را در خدمت کمالات بُعد حیوانی به کار می‌گیرند.

(۵) از آنجا که فطرت هدایت تکوینی ویژه انسان و زوال‌ناپذیر است، معصوم از خطا و تخلف‌ناپذیر است.

معنای انحراف از فطرت اصیل و اولی که در برخی عبارات بزرگان آمده است، این نیست که فطرت معدوم می‌شود، بلکه محجوب شدن آن مراد است که بر این اساس حالت ثانویه‌ای در انسان شکل می‌گیرد که منشأ آن انس به طبیعت و توجه و گرایش به عالم جسم و تدبیر امور آن می‌باشد؛ به عبارت دیگر عدم تمییز بین فطرت و طبیعت و مقتضیات آنها موجب انحطاط می‌شود؛ وقتی وهم و خیال حاکم بر وجود آدمی بشوند، احکامی که واهمه و خیال می‌دهند، احکام عقلی قلمداد می‌شوند.

(۶) فطرت، خودآگاه است. شهید مطهری می‌فرماید: «غریزه حالت نیمه‌آگاهانه است که در حیوانات وجود دارد که به موجب این حالت مسیر را تشخیص می‌دهند؛ [اما] فطرت

امری است که از غریزه آگاهانه‌تر است. انسان آنچه را که می‌داند، می‌تواند بداند که می‌داند؛ یعنی انسان یک سلسله فطریات دارد و می‌داند که چنین فطریاتی دارد» (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۳۱).

ج) معرفت‌شناسی فطرت

۱. تبیین معرفت‌شناسی فطرت و ارتباط فطرت با عقل نظری و عملی

وقتی گفته می‌شود فطرت منبع معرفت است، بدین معناست که آیا فطرت، ابزار مستقل کسب معرفت می‌باشد یا خیر؟ آیا فطرت در کنار حواس ظاهری و حواس باطنی مانند حس، خیال، وهم، عقل، قلب و... منبع جداگانه‌ای برای معرفت است یا فطرت همان نحو وجود عقل و قلب و... است؟ آیا می‌توان از طریق فطرت به معرفت جدیدی دست یافت که از طریق سایر ابزارهای معرفت نمی‌توان به آن معرفت رسید؟

قبل از پاسخ لازم است تذکر داده شود که فطرت قرآنی، اصطلاح ویژه‌ای است که شامل بینش‌های فطرت عقل نظری و فطرت دل و گرایش‌های عقل عملی می‌باشد. آری معنای عام فطرت که همان وضعیت نخستین هر شیئی است، نه تنها شامل عقل و دل بلکه همه قوای ادراکی و تحریکی و حتی فطرت بدن را در بر دارد و پرواضح است که مراد قرآن از فطرت، فطرت خاص است نه عام و در این نوشتار هم اصطلاح خاص مراد است. با حفظ این مقدمه با ذکر چند نکته حیث معرفت‌شناسی فطرت و ارتباط آن با عقل و قلب روشن می‌گردد:

۱) در وجود انسان نیروهای مختلفی وجود دارد که خلاصه آن چنین است: بعضی مربوط به مرتبه نباتی و حیوانی‌اند و بعضی دیگر مربوط به مرتبه انسانی می‌باشند. قوای غذایی، منمیه و مولده، قوای نفس نباتی‌اند. قوه شهویه و غضبیه که زیرمجموعه قوه شوقیه‌اند و همچنین قوه خیال، وهم، حافظه، حس مشترک و متخیله، قوای نفس حیوانی می‌باشند (ابن‌سینا، ۱۳۹۵، ص ۵۳/ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۳/ ابن‌سینا، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۲۴). اما نفس انسانی با دربرداشتن همه قوای نباتی و حیوانی، قوه مختص خود را دارد که عقل نام دارد.

۲) عقل که به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود، اختلاف است که عقل نظری و عملی دو قوه‌اند یا یک قوه؟ آیا عقل عملی نیز همانند عقل نظری ادراک دارد یا نه؟ آیا جزئیات را درک می‌کنند یا نه؟ و برای هر کدام تعاریف مختلفی شده است (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۴۰ / جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۳۳، ص ۴۹۶). آنچه در این نوشتار مورد توجه است، این است که عقل نظری عبارت است از قوه‌ای که جنبه ادراکی دارد و انسان به واسطه آن، دانستنی‌ها را درک می‌کند، اعم از هست‌ها و نیست‌ها (حکمت نظری) و بایدها و نبایدها (حکمت عملی)؛ مثلاً اینکه اجتماع نقیضین محال است، حکمت نظری است و اینکه عدل حسن است و ظلم قبیح است، حکمت عملی است. اما عقل عملی «از سنخ عمل و کوشش است نه از سنخ علم و اندیشه... عقل عملی فقط در جایی است که ایمان و تصمیم و عزم و اخلاص و اراده است؛ یعنی جایی که عمل شروع می‌شود و هرگز کار آن ادراک نیست، بلکه تحریک است» (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۳۳، ص ۵۹۰ / جوادی آملی، ۱۳۷۸ الف، ص ۲۹). بنابراین عقل عملی از سنخ گرایش است و «تمام گرایش‌های صحیح مربوط به عقل عملی است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۰). بنابراین از جمله کارهای عقل نظری ادراک است؛ همان طوری که یکی از شئون عقل عملی این است که اموری را که «ینبغی ان یعمل» اند، انجام می‌دهد و سایر قوای مادون خود را برای محقق‌نمودن آن امر مطلوب در خدمت می‌گیرد و اموری را که «ینبغی ان یتراک» اند را ترک می‌کند؛ پس عقل عملی گرایش به خیر و کمال و گریز از شر و نقص دارد.

۳-۱) عقل نظری و عملی دو قوه از نفس ناطقه‌اند؛ چنان‌که ابن‌سینا می‌فرماید: «و أما النفس الناطقة الإنسانية فتقسم قواها ایضاً إلى قوة عاملة و قوة عالمة و كل واحدة من القوتین تسمى عقلاً باشتراك الاسم» (ابن‌سینا، ۱۳۹۵، ص ۶۰) و بر اساس نظام انسان‌شناسی صدرایی می‌توان گفت عقل نظری و عملی دو مرتبه از نفس انسانی‌اند؛ یعنی «خود نفس، در مرتبه‌ای به نام عقل نظری است و در مرتبه دیگر به نام عقل عملی و این دو عقل دو شأن از شئون نفس ناطقه‌اند» (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۳۳، ص ۵۹۱). البته هر یک از عقل

نظری و عملی مراتبی* دارند که در این مختصر جای طرح آنها نیست.

۴-۱) انسان تمایلات و اشتیاقات در مرتبه حیوانی دارد که از آنها تعبیر به غریزه می‌شود و تمایلات و گرایش‌هایی در مرتبه عقل عملی دارد که از آنها تعبیر به فطرت دل و فطرت گرایشی می‌شود؛ همان گونه که عقل نظری ادراکاتی دارد که بدون فکر و تقلید بلکه با اندکی تأمل برای انسان حاصل می‌شوند که از آنها به فطرت عقل و فطرت بینشی یاد می‌شود.

۵-۱) عقل نظری و عملی متلازم نیستند؛ این چنین نیست که هر انسانی که در عقل نظری قوی باشد، در عقل عمل هم قوی باشد؛ چراکه «رب عالم قد قتلہ جهله» (دستی، ۱۳۸۴، ح ۱۰۵). شخصی که از لحاظ عقل نظری عالم است، اما از نظر عقل عملی ضعیف است، «عالم بلاعمل» است که مذموم کتاب و سنت است؛ همان طور که عابد جاهل نیز مورد مذمت قرار گرفته است؛ از این رو لازم است عوامل شکوفایی فطرت فراهم و موانع کنار زده شوند تا حاکمیت مملکت وجودی آدمی از آن فطرت باشد و در نتیجه تعدیل قوا در حوزه اندیشه و عمل رقم زده شود. استاد جوادی آملی می‌فرماید: «عقل نظری در بخش‌های ادراکی، به خیال و وهم حکم می‌کند که از مرزشان نگذرند... و عقل عملی در بخش‌های تحریکی نیز به خواسته‌های نفسانی می‌گوید شما پیشنهاد و گزارش دهید، اما در قلمرو عقل عملی که مایه عبادت رحمان و کسب جنان است، دخالت نکنید» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۵).

۶-۱) قلب چیست؟ آیا همان عقل عملی است؟ استاد جوادی آملی کارهایی مانند محبت، اراده، ایمان و گرایش را به عقل عملی نسبت می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۲۵)؛ از این رو می‌توان گفت مراد از قلب و دل در تعبیر «فطرت دل» شأنی از شئون عقل عملی است نه روح و نفس ناطقه انسانی؛ چراکه نفس ناطقه، فطرت عقل هم دارد.

* برای نمونه مراتب عقل نظری از این قرارند: «هیولانی، بالملکه، بالفعل، بالمستفاد» و مراتب عقل عمل عبارت‌اند از: «تجلیه، تخلیه، تحلیه، فنا» یا نفس لوامه و ملهمه و مطمئنه، از مراتب عقل هیولانی هستند (برای توضیح بیشتر ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۸، ص ۲۲/ غفاری، ۱۴۰۰، ص ۲۲۸).

عقل عملی همان نیرویی است که انسان به توسط آن خدا را عبادت می‌کند و بهشت‌ها را کسب می‌کند: «العقل ما عبد به الرحمان و اکتسب به الجنان» (کلینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۱). خاستگاه عبادت خالصانه چیزی جز قلب نیست. بنابراین «قلب در اصطلاح حکمت از مراتب عقل عملی به شمار آمده و پس از تخلیه و تجلیه و تخلیه نوبت به فنا و شهود می‌رسد» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۰). ویژگی قلب این است که معلوم را به نحو کلی ادراک نمی‌کند، بلکه از نزدیک و به صورت شخصی و متعین می‌یابد.

۲. اقسام فطریات و معرفت‌شناسی

امور فطری بر دو دسته‌اند: (۱) فطرت ادراکی (بینشی علمی) که در حوزه عقل نظری است و (۲) فطرت گرایشی. فطرت ادراکی هم به دو دسته حصولی و حضوری (شهودی) تقسیم می‌شود.

(۱) فطریات ادراکی

یک) فطرت ادراکی حصولی که در این باره دو قول وجود دارد:

۱- /فلاطون می‌گوید: معرفت و شناخت‌های انسان از نوع تذکر و یادآوری‌اند. خدای متعال در عالم مُثُل، همه علوم را در روح انسانی تعبیه کرده بود و با تعلق روح به بدن در عالم طبیعت، بدن حاجب و مانع از حضور و شهود آن علوم شده است. الان آن علوم، بالفعل در نفس ناطقه آدمی موجودند و فقط نیازمند تذکر و یادآوری می‌باشند. به باور /فلاطون نفوس پیش از تعلق به ابدان وجود داشته‌اند. چون نفوس مجرد پیش از بدن حقایق را مشاهده کرده‌اند، یادگیری درحقیقت استذکار و یادآوری است (فناپی اشکوری، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۱۱).

۲- مشهور حکمای اسلامی: مراد از فطری بودن برخی علوم حصولی این نیست که آن علوم به صورت بالفعل در نهاد آدمی موجودند؛ بلکه خدای متعال انسان را به گونه‌ای آفریده است که استعداد کسب برخی علوم را دارد، بدون اینکه نیازی به تعلیم و تعلم داشته باشد. حکم به اینکه کل بزرگ‌تر از جزء است و اجتماع نقیضین محال است، از این قبیل فطریات می‌باشند. این دسته احکام را به فطرت عقل نسبت می‌دهند. مرحوم شهید

مطهری در این باره فرموده است:

فطرت ادراکی معنایش این است که از نظر ادراکی و فکری برای بشر، فطری است؛ یعنی یک فکری است که عقل انسان بالفطره آن را می‌پذیرد و برای پذیرفتنش نیاز به تعلیم و تعلم ندارد و به طور کلی هرچه را که از نظر ادراکی بگوییم فطری است، معنایش این است که یا دلیل نمی‌خواهد و بدیهی اولی است و یا از قضایایی است که اگر هم دلیل می‌خواهد، دلیلش همیشه همراهش است: «قضایا قیاساتها معها» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۸).

طبق این بیان، آیت‌الله مصباح ادراکات فطری را عبارت از همان بدیهیات اولیه یا فطریات منطقی می‌داند که از مدرکات عقل نظری می‌باشند. فطرت به این معنا، منبع معرفت است که منبعی جدای از عقل نیست.

دو فطرت ادراکی حضوری و شهودی (معرفت فطری حضوری/ فطرت دل- فطرت قلب که خاستگاه آن عقل عملی است).

در اینکه مراد از حضوری بودن برخی علوم چیست، چند بیان شده است:

۱- انسان به صورت بالفعل و آگاهانه درک حضوری و شهودی نسبت برخی امور دارد. استاد جوادی آملی در این باره می‌نویسد: قرآن انسان را موجود آگاه بالفعل می‌داند نه موجود آگاه بالقوه، او هنگام تولد از علوم حصولی بهره‌ای ندارد؛ ولی دارای علوم حضوری و شهودی است... انسان همواره خود را می‌بیند و هم اصول و اساس چیزی را که سعادت و شقاوت او را می‌سازد، بالذات درک می‌کند. علمی که با انسان زاده می‌شود و همیشه همراه اوست علم خداشناسی، آشنایی با اسمای حسناى الهی، خطوط کلی وحی و نبوت و راههای اصلی رسالت، شریعت و... است که از نظر قرآن همگی علوم فطری است... خدا نفس انسان را آگاه به حسن و قبح فطری آفرید؛ به گونه‌ای که از هنگام ولادت، از صلاح و فلاح فطری خود با علم حضوری آگاه است؛ چنان‌که بینش‌های شهودی فطری در انسان، فعلیت دارد، تمایل به حق و تنفر از باطل هم در او چنین است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، صص ۱۷۱ و ۱۷۶). این حقایق فطری همراه با روح او خلق شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰،

ص ۵۹ و ۱۳۷۸، ص ۲۸).

۲- انسان به صورت بالفعل و ناآگاهانه، مرتبه ضعیفی از علم حضوری را نسبت به برخی امور از جمله خدای متعال دارد؛ اما علم حضوری آگاهانه و تفصیلی و شدید با سیر و سلوک علمی و عملی حاصل می‌آید. بر اساس این قول، علم حضوری به خدای متعال واقعیتی تشکیکی است که از مرتبه ضعیف تعبیه شده در نهان آدمی شروع می‌شود و با تربیت صحیح و ریاضت مشروع به رشد و شکوفایی می‌رسد؛ از این رو عبادات برای این است که انسان، آن معرفت شهودی حضوری ضعیف را ارتقا بخشد و جان را آگاهانه به حضرت حق متصل نماید. البته همه انسان‌ها در هنگام اضطراب و قطع از اسباب مادی، آن علم حضوری ضعیف را -یعنی رابطه خود با خدا را- می‌یابند. استاد مصباح می‌نویسد:

شناخت خدا نیز مقتضای فطرت انسان، دانسته شده است؛ اما همچنان‌که فطرت خداپرستی یک گرایش آگاهانه نیست، فطرت خداشناسی نیز شناختی آگاهانه نمی‌باشد، به گونه‌ای که افراد عادی را از تلاش عقلانی برای شناختن خدای متعال بی‌نیاز کند و چون هر فردی دست کم از مرتبه ضعیفی از شناخت حضوری فطری برخوردار است، می‌تواند با اندکی فکر و استدلال، وجود خدا را بپذیرد و تدریجاً شناخت شهودی ناآگاهانه‌اش را تقویت کند و به مراتبی از آگاهی برساند. فطری بودن شناخت خدا بدین معناست که دل انسان، با خدا آشناست و در ژرفای روح وی مایه‌ای برای شناخت آگاهانه خدا وجود دارد که قابل رشد و شکوفایی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۵).

اکثر مردم مخصوصاً در اوقات عادی زندگی که سرگرم امور دنیا هستند، توجهی به این رابطه قلبی (ارتباط فطری قلبی با خدا) ندارند و تنها هنگامی که توجهشان از همه چیز بریده می‌شود، امیدشان از همه اسباب قطع می‌گردد، می‌توانند به این رابطه قلبی، توجه نمایند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۴۵).

۳- انسان به صورت بالفعل و به صورت حضوری، اثری از علم حضوری پیشین خود به خدا دارد. یعنی «خداوند خود را قبل از عالم کنونی به قلوب انسان‌ها شناسانده و اثری از آن معرفی، در قلب و روح انسان بر جا مانده است. معرفت فطری یکی از اقسام علوم بشری نیست؛ زیرا فطرت فعل خداست و بدین سان فطرت را نباید بر علم حصولی بدیهیات اولیه، بدیهیات ثانویه، نظریات قریب به بدیهیات و همچنین علم حضوری به معنای مصطلح تطبیق نمود» (قدردان ملکی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۶).

۲. فطریات گرایشی

فطرت گرایشی عبارت است از کشش درونی و میل قلبی انسان به کمالات و خیرات. انسان، بالفعل و ذاتاً گرایش به کامل مطلق، زیبایی مطلق، عالم مطلق، قادر مطلق و... دارد. خلقت عقل عملی و قلب انسان به گونه‌ای است که در نهادش میل به خوبی‌ها و نفرت از نقص‌ها وجود دارد. امام (ره) می‌فرماید:

تمامی افراد حتی اشیا روی فطرت کمالی مخلوق‌اند (گرایش کمال‌طلبی) ... دراصل خلقت چیزی نیست که در ظلمت و تاریکی بوده و در حجاب از سعادت باشد. بلی این بذر و قوه کمال هست، ولی ممکن است بذر در همان بذریت مانده باشد و یا این بذر را مستقیماً تنمیه نداده بلکه کج و معوج بار آورند. و الحاصل مثل آینه‌ای است که نه نقش از حق دارد و نه نقش از باطل، گرچه بر انتقاش از حقایق، مستعد فطری است (اردبیلی، ۱۳۹۲، ص ۴۵۰).

نتیجه

در حوزه هستی‌شناسی، فطرت نحوه وجود انسان است که ویژگی‌های آن عبارت‌اند از: (۱) همگانی بودن؛ (۲) غیراکتسابی؛ (۳) زوال‌ناپذیر؛ (۴) تغییرپذیر و شدت و ضعف‌بردار؛ (۵) معصوم از خطا؛ (۶) هدایتگر انسان (هدایت تکوینی انسان و حجت درونی است)؛ (۷) دارای گرایش‌های متعالی؛ (۸) دارای مراتب مختلفی از جمله لوازمه و ملهمه و مطمئنه؛ (۹) نیازمند شکوفایی و حفاظت. از این رو فطرت مبنای هدایت، رشد و تربیت انسان است.

در حوزه معرفت‌شناسی در پاسخ به این پرسش که آیا فطرت منبع معرفت است یا نه، این نتیجه به دست آمد که:

۱. فطرت عقل نظری، ابزاری از ابزارهای معرفت است که به وسیله آن بدیهیات اولیه و فطریات منطقی کسب می‌شوند؛ از این رو فطرت عقل، منبعی از منابع معرفت است.
 ۲. فطرت عقل عملی که منبع گرایش‌های مقدس و متعالی است، منبعی از منابع معرفت نیست؛ چراکه منبع بودن مربوط به ادراک است. «ابزارهای معرفت، مربوط به قوای ادراکی انسان‌اند که عبارت‌اند از: حس، خیال، وهم، عقل و قلب.»*
 ۳. ادراک فطری حضوری که از آن قلب است -خواه قلب مرتبه‌ای از عقل عملی باشد یا نیروی ادراکی جدایی باشد- و همراه وجود آدمی آفریده شده، ارزش معرفت‌شناختی دارد.

۴. بنابراین فطرت، ابزار و منبع جدایی از فطرت عقل نظری و فطرت قلب نیست؛ بلکه حضرت حق، عقل انسان را به گونه‌ای آفریده است که نسبت به برخی بینش‌ها بدون تعلیم و تعلم و به صرف تأمل، آگاهی می‌یابد؛ همچنین قلب که بُعدی از آن خاصیت ادراک شهودی دارد، به گونه‌ای خلق شده است که لولا المانع، حق و حقیقت را فطرتاً می‌یابد و سپس به آن گرایش پیدا می‌کند.

* نکته: قلب در اصطلاح قرآن شامل عقل هم خواهد بود؛ چنان‌که عقل نیز شامل قلب هم می‌شود. قلب در اصطلاح اهل حکمت از مراتب عقل عملی به شمار آمده و پس از تخلیه و تجلیه و تحلیه نوبت به فنا و شهود می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۷ و ۳۰۰).

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*. قم: اسماعیلیان.
۲. ابن سینا (۱۳۹۵). *النفس من کتاب الشفاء*. چاپ پنجم، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۳. ابوترابی، احمد (۱۳۹۷). *اصول و مبانی امور فطری*. چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۴. اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۹۲). *تقریرات فلسفه امام خمینی علیه السلام*. چاپ چهارم، تهران: ناشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *فطرت در قرآن*. چاپ اول، قم: اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ الف). *مبانی اخلاق در قرآن*. چاپ پنجم، قم: انتشارات اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ ب). *مراحل اخلاق در قرآن*. چاپ ششم، قم: انتشارات اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف). *تفسیر انسان به انسان*. چاپ چهارم، قم: انتشارات اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ب). *تفسیر تسنیم*. ج ۱ و ۲، چاپ هفتم، قم: انتشارات اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *معرفت شناسی در قرآن*. چاپ هفتم، قم: انتشارات اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۱). *رحیق مختوم*. ج ۳۳، چاپ اول، قم: انتشارات اسراء.
۱۲. حسین زاده، محمد (۱۳۸۶). *منابع معرفت*. چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۳. خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۹۴). *شرح الاشارات و التنبیها*. چاپ چهارم، قم:

انتشارات بوستان کتاب.

۱۴. الراغب الاصفهانی، ابی‌القاسم الحسین بن محمد (۱۴۲۶ق). *مفردات الفاظ القرآن*. چاپ اول، بیروت: طلیعة النور.
۱۵. شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶). *رشحات البحار*. چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. الشریف الرضی، محمد حسین (۱۳۸۴). *نهج البلاغه*. ترجمه محمد دشتی، چاپ اول، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ناشر دار احیاء التراث، بیروت، چاپ سوم.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۹. غفاری، ابوالحسن (۱۴۰۰). *علم النفس فلسفی علامه طباطبایی*، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. غفاری، حسین و غلامعلی مقدم (۱۳۸۹). *فطرت و نقش آن در معرفت‌شناسی*. آموزه‌های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان، ش ۹.
۲۱. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۹۱). *تاریخ فلسفه غرب*. ج ۱، چاپ اول، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
۲۲. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۸). *درس‌نامه علم‌النفس فلسفی*. تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی. تهران: سمت.
۲۳. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۳). *پاسخ به شبهات کلامی*، دفتر اول: *خداشناسی*. چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۵). *اصول کافی*. چاپ هفتم، تهران: انتشارات اسوه.
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳). *آموزش عقاید*، چاپ ۶۷، تهران: ناشر سپهر.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *معارف قرآن*. ج ۱-۳ (خداشناسی)، نوبت چاپ

- پنجم، قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۹۳). *فطرت*. چاپ ۲۷، تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۶). *شرح حدیث جنود عقل و جهل*. چاپ ۱۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳۰. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۸). *مبانی و اصول عرفان نظری*. چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۳۱. یوسفی، محمدتقی (۱۳۹۴). *درس‌نامه علم النفس فلسفی (درس‌های استاد غلامرضا فیاضی)*. چاپ دوم، تهران: انتشارات سمت.

Refreances

۱. Ardebili, Abdolqani (2013). Presentations of Imam Khomeini's philosophy. Tehran: The Institute for Compilation and publication of the work of Imam Khomeini
۲. Javadi Amoli, Abdullah (2009). Tasnim exegesis. Vol. 1-2, Qom: Esra Publications. [in Persian]
۳. Javadi Amoli, Abdullah (2008). Human to human interpretation. Qom: Esra Publications. [in Persian]
۴. Javadi Amoli, Abdullah (1998). Innate on Quran. Qom: Esra Publications. [in Persian]
۵. Raghīb, al-Hussein ibn Muhammad. Al-Mufradat fi Gharib al-Quran. Beirut: Talyeh al-noor; 2005. [in Arabic]
۶. Shahabadi, Mohammad Ali (2007). Sea nominations. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought Publishing Organization. [in Persian]
۷. Shīrāzī, Şadr ad-Dīn Muḥammad (1981). al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a. Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
۸. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1996). Tafsir al-Mizan. Beirut: Al-Alami publications. [in Arabic]
۹. Fanaei Ashkvari (2011). History of western philosophy. Vol.1,

-
- Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
۱۰. Qardan Qaramaleki, Mohammad Hassan (2014), Answer to the theological doubts, first book: Theology, Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought Publishing Organization. [in Persian]
 ۱۱. Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (2007). Kitab al-Kafi. Tehran: Osweh.. [in Arabic]
 ۱۲. Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (2014). Education of theology. Tehran: Sepehr.
 ۱۳. Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (2013). The teachings of the Qur'an. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
 ۱۴. Motahhari, Morteza (2014). Innate. Tehran: Sadra. [in Persian]
 ۱۵. Imam Khomeini, Ruhollah (2007). Description of the hadith of soldiers of intellect and ignorance. Tehran: The Institute for Compilation and publication of the work of Imam Khomeini; 1994. [in Persian]
 ۱۶. Hosseinzadeh, Mohammad (2007). Sources of knowledge. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
 ۱۷. Yosefi, Mohammad Taqi (2005). Textbook of Philosophical Psychology (lecture of Ostad Gholam Reza Fayyazi), Samt Publication.
 ۱۸. Yazdanpanah, Yadollah (2013). Foundations and principles of theoretical mysticism. Edition by Ata Anzali. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
 ۱۹. Javadi Amoli, Abdullah (2021). Epistemology in the Qur'an. Qom: Esra Publications. [in Persian]
 ۲۰. Javadi Amoli, Abdullah (2016). Principles of ethics in the Qur'an. Qom: Esra Publications. [in Persian]
 ۲۱. Javadi Amoli, Abdullah (2016). Stages of morality in the Qur'an. Qom: Esra Publications. [in Persian]
 ۲۲. Qaffari. Abolhassan (2021). Philosophical psychology of Allameh Tabātabāī. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought Publishing Organization. [in Persian]

-
۲۳. al-Tusi, Nasir al-Din (1983). *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*. Tehran: Book publishing office. [in Arabic]
۲۴. Motahhari, Morteza (2006). *Principles of philosophy and realism method*. Tehran: Sadra. [in Persian]
۲۵. Abotorabi, Ahmad (2018). *The principles and foundations of innately affairs*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
۲۶. Javadi Amoli, Abdullah (2018). *Rahigh Makhtom*. Qom: Esra Publications. [in Persian]
۲۷. Ibn Sina (2016). *Soul in Kitab al-Shifa' (Physic)*. Qom: Bustan Book. [in Arabic]
۲۸. Sharif Razi, Abul Hasan (2005). *Nahj al-Balagha*. translated by Mohammad Dashti. Qom: Bustan Book. [in Persian]