

نقد و بررسی رویکرد تفکیکی در باب خداشناسی فطری

رمضان علی تبار^۱

محمد محمدزاده^۲

چکیده

از «باور فطری به خدا» تقریرها و تفسیرهای متعددی ارائه شده است. یکی از این تقریرها، تفسیر باور فطری به معرفت قلبی بوده که نه از سنخ علم حضوری و شهودی و نه از سنخ علم حصولی است، بلکه معرفتی است که خداوند در جان و قلب انسان به ودیعه گذاشته و صنع او می‌باشد. این تقریر که توسط طرفداران رویکرد تفکیکی ارائه شده است، از لحاظ مبانی، محتوا و روش، با ایرادهای گوناگونی همچون تعطیل عقل از شناخت حصولی خداوند، انکار علم حضوری به خدا و مانند آن روبه‌رو می‌باشد و در نهایت نمی‌تواند معیاری برای توجیه باور فطری به خدا ارائه دهد.

مقاله حاضر کوشیده است با روش توصیفی تحلیلی و با هدف تبیین و بررسی انتقادی این دیدگاه، به ارائه دیدگاه برگزیده بپردازد. در تقریر مطلوب، باور فطری به خدا به معنای باور قلبی و از سنخ علم حضوری

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی / نویسنده مسئول (r.alitabar@chmail.ir).

۲. پژوهشگر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (m.mohammadzade167@yahoo.com).

خواهد بود. در علم حضوری به‌دلیل اینکه علم عین واقع است، خطا در آن راه ندارد و در مقام اثبات و توجیه نیز «خودموجه» می‌باشد.

واژگان کلیدی: فطرت، باور فطری، معرف قلبی، علم حضوری، توجیه.

مقدمه

باور به خدا، باوری پایه و کلیدی در معرفت‌شناسی دینی به‌شمار می‌رود و برای توجیه آن راه‌های متعددی ارائه شده است. یکی از راه‌هایی که برای توجیه باور به خدا در معرفت‌شناسی اسلامی و غربی مطرح شده، فطرت است که از آن، تقریرهای متفاوتی ارائه شده است. تفسیر باور فطری به بدیهی اولی، بدیهی ثانوی، به‌باور پایه، به‌مثابه تجربه دینی، معرفت قلبی، علم حضوری و بینش مبتنی بر گرایش به خدا و... از جمله آنهاست. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به‌دنبال تفسیر باور فطری به معرفت قلبی در رویکرد تفکیکی و نقد و بررسی آن می‌باشد. پرسش اصلی مقاله این است که آیا می‌توان باور فطری به خدا را بر پایه معرفت قلبی تبیین کرد؟ پرسش‌های فرعی پژوهش نیز عبارت‌اند از: تقریر خداشناسی فطری به معرفت قلبی چگونه است؟ تقریر خداشناسی فطری به معرفت قلبی در رویکرد تفکیکی، دچار چه اشکالات محتوایی و روشی است؟ تبیین و ارزیابی آنها چگونه است؟ تفسیر و ارجاع باور فطری به خدا به معرفت قلبی بر چه مبانی استوار است؟ توجیه باور به خدا مبتنی بر معرفت قلبی چگونه تبیین می‌شود؟ در مقاله حاضر ضمن بیان چهارچوب مفهومی سعی می‌شود به پرسش‌های یادشده پاسخ داده شود.



واژه «فطر» در لغت به معنای شکافتن (زیبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۲۵)، گشودن و ابراز آن (ابن فارس، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۵۱۰)، ابتدا و اختراع (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۸۷۱)، شکافتن از طول و ایجاد و ابداع (راغب، ۱۴۰۴، ص ۳۹۶) آمده است و واژه «فطرة» بر وزن فعله - که دلالت‌کننده بر نوع ویژه‌ای می‌باشد - مصدر نوعی از ماده فطر است. برخی لغویان آن را به معنای خلقت و آفرینش (ابن فارس، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۵۱۰/ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۸۱) و برخی به معنای ابتدا به کار و اختراع چیزی (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۵۶/ طریحی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۴۳۸) دانسته‌اند.

فطرت در اصطلاح معمولاً در مورد انسان به کار می‌رود و به معنای نوع ویژه از خلقت انسان است که اشاره به سرشت ویژه‌ای از او دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۹۷/ همو، ۱۳۷۸، ص ۹۶/ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۴). در قرآن کریم نیز واژه فطرت به همین معنا در آیه ۳۰ سوره روم: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً، فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَائِمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» به کار رفته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۹۸).

همچنین برای امور فطری و قضایای فطری در علوم گوناگون تعاریف اصطلاحی ذکر شده که بعضاً غیر از فطریاتی است که مقتضای خلقت و فطرت انسانی می‌باشد؛ زیرا فطریات معلومات و گرایش‌هایی می‌باشند که مقتضای فطرت بوده و به همراه تولد انسان آفریده شده‌اند، اما معلومات و قضایای فطری اموری هستند که در اصطلاح فطری نامیده می‌شوند و اعم از فطریات می‌باشند و لزوماً برخاسته از فطرت و سرشت خلقت انسان نمی‌باشند؛ مانند مفاهیمی که که از خارج توسط ذهن انتزاع شده‌اند و بعضی از آنها با واسطه‌اند؛ مانند معقول اول و بعضی دیگر بدون

واسطه‌اند؛ مانند معقول ثانی فلسفی و منطقی که این مفاهیم معلوماتی هستند که همراه با تولد انسان آفریده نشده‌اند، اما در اصطلاح علوم از آنها تعبیر به فطری می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۸).

توجیه نیز مفهومی ارزشی (Evaluative) است که معرفت‌شناسان غربی و معاصر آن را رکن باور قرار داده‌اند و برای آن تعاریفی مانند تعریف توجیه به ملامت‌نشدن و تخطی‌نکردن از وظیفه و تکلیف، ایجاد مسئولانه باور، داشتن منشأ صدق کافی برای اعتقادورزیدن، ارائه دلیل کافی بر باور و اعتقاد از طریق روندی معتبر و موثق ذکر کرده‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷)، ولی از نظر حکمای مسلمان، توجیه‌پذیر بودن باور، رکن آن قرار داده نشده و موجه‌سازی یک قضیه یا باور به معنای مدلل‌ساختن آن قضیه یا باور در مقام اثبات آن است و زمانی یک باور و قضیه موجه می‌باشد که از نظر معرفتی دلیل معتبری داشته باشد و منظور از موجه‌سازی یک قضیه یا باور این است که امر دیگری - همچون تجربه حسی، شهود یا علم حضوری و استدلال - سبب موجه‌شدن آن باشد (ر.ک: طوسی، ۱۳۵۵، ص ۳۶۱ / فخرالدین رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۴۵ / ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۴ / حسین‌زاده، ۱۳۹۰، صص ۱۳۵ و ۱۳۹).

از منظر حکمای مسلمان، موجه‌سازی به معنای مدلل‌ساختن یک قضیه یا باور است و یک قضیه و باور زمانی موجه است که از نظر معرفتی موجه باشد؛ بدین مفاد که در صورتی می‌توان گزاره‌ای را پذیرفت که دارای علتی باشد؛ اعم از اینکه علت پذیرش آن صرفاً تصور اجزای قضیه باشد، مانند بدیهیات که صرف تصور موضوع و محمول و رابطه میان آنها برای تصدیق کافی است، یا اینکه علت پذیرش آن امر دیگری باشد، مانند پذیرش



حواس ظاهری در گزاره‌های حسی و تجربی و علم حضوری و استدلال در گزاره‌های نظری. باتوجه به این معنا پذیرش هر گزاره نیازمند علت و سببی است، ولی هر گزاره نیاز به استدلال ندارد، بلکه صرفاً گزاره‌های نظری و بدیهی ثانوی نیاز به استدلال دارند و در نتیجه گزاره‌ای موجه است که دارای علتی باشد؛ اعم از اینکه آن علت صرفاً تصور آن گزاره یا اینکه امر دیگری باشد.

در باب روش‌شناسی توجیه، نظریات متعددی در میان معرفت‌شناسان مانند عمل‌گروی، وثاقت‌گروی، عرف‌اندیشی، انسجام‌گروی و مبنائگرایی وجود دارد که هر یک از این دیدگاه‌ها در کتاب‌های معرفت‌شناسی بررسی و نقد جدی شده است و بیان آن مجال دیگری را می‌طلبد، اما دیدگاهی که در اینجا به‌مثابه نظریه پایه پذیرفته شده است، مبنائگرایی خطاناپذیر می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۳/ همو، ۱۳۶۲ ج ۲، ص ۹۴/ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، الفصل الأول والخامس/ حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۷۶). در ادامه، رویکرد تفکیکی در باب خداشناسی فطری تقریر و بررسی خواهد شد.

۱. تقریر خداشناسی فطری در رویکرد تفکیکی

در خداشناسی فطری با رجوع به وجدان و فطرت، خدای واقعی - نه خدای مجهول و مشکوک و نه خدای متصور و مفهوم - با تمامی وجود یافت می‌شود و به اسمای حسنائش خوانده می‌شود و خدایی یافت می‌شود که از رگ انسان به او نزدیک‌تر بوده و از خود او به او مأنوس‌تر است. خدایی که رفیق و شفیق، مونس و رفیق و رحیم و کریم می‌باشد، نه اینکه اوصاف او را تصور کند و با تصور اوصاف او، او را تصدیق نماید و این

معرفت قلبی تشبیه نیست؛ زیرا هنگامی که بنده معبود خویش را به معرفت حقیقی وجدان نماید، اگرچه در پایین‌ترین درجات آن باشد، از معبود خود هیچ تصور و تصدیقی در ذهن ندارد و پس از آنکه به خود می‌آید، از معبود خویش هیچ صورتی در ذهن ندارد؛ متحیر می‌شود و می‌یابد که او شبیه هیچ‌چیز نیست و با هیچ وهم و خیالی به تصور نمی‌آید؛ بنابراین سر به سجده می‌گذارد و ذات مقدس خداوند را تسبیح و تنزیه می‌کند (نفی تشبیه). از سوی دیگر این معرفت قلبی تعطیل نیست؛ زیرا زمانی که ذهن انسانی وسوسه کند که خداوند اگر مفهوم و موهوم نیست، پس چگونه است، فطرت به میان می‌آید و بدون توجه به چگونگی نشان می‌دهد که او هست و از هر پیدایی پیداتر است و به ذهن هشدار می‌دهد که چشم مفاهیم برای شناخت خداوند ناتوان بوده و ذهن با تبعیت از وجدان، وجود او را تصدیق می‌کند (نفی تعطیل)؛ بنابراین این رویکرد، همان تعطیل نیست؛ زیرا کسانی را می‌توان به تعطیل نسبت داد که فقط به جنبه سلبی ذهن توجه کنند و از معرفت والای فطرت غافل بمانند (برنجکار، ۱۳۷۴، ص ۶۸-۷۶).

در این تقریر از خداشناسی، تبیین معرفت فطری به خداوند اصطیادشده از روایات می‌باشد و معرفت فطری به خداوند، معرفت قلبی است که در جان و قلب انسان به وسیله خداوند به ودیعه گذاشته شده و معرفتی است که صنع خداوند می‌باشد. این معرفت از ابتدای خلقت انسان همراه انسان بوده و از نوع علم حصولی به خداوند یا از نوع گرایش به خداوند نیست؛ به عبارت دیگر معرفت به خداوند، گاهی از طریق افعال و آثار خداوند است که این معرفت را معرفت عقلی نامند؛ زیرا عقل از مصنوع به صانع پی می‌برد و گاهی شناخت خداوند بدون استناد به افعال خداوند است، بلکه خود



خدا را شهود و ادراک می‌کنیم و خدا خودش را مستقیماً بر قلب ما معرفی کرده و این کار را انجام داده است تا بر اساس عقل و وجدان خویش این ادراک و معرفت را به‌دست آوریم و این شهود همچون مشاهده حسی و نیز شهودی که فلاسفه و عرفا گفته‌اند، نیست، بلکه فعل خداوند است که خود را به ما معرفی کرده است و ما نیز این شهود را فقط وجدان و درک می‌کنیم؛ مانند زمانی که از امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌پرسند آیا وقتی نماز می‌خوانی و عبادت می‌کنی، خدایت را دیده‌ای؟ آن حضرت می‌فرماید: من خدایی را که نبینم، عبادت نمی‌کنم و این مسئله همان معرفت قلبی است که خدا به امیرالمؤمنین علیه السلام داده است و در هنگام نماز، آن حضرت متذکر آن معرفت می‌شود. همچنین این تقریر از برخی آیات و روایات - از جمله آیات ۱۷۲-۱۷۳ سوره اعراف - استفاده شده است:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَ فَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ: و به خاطر بیاور زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آنها را برگرفت و آنها را گواه بر خویشتن ساخت و فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری، گواهی می‌دهیم. چنین کرد مبادا روز رستاخیز بگویید: ما از این، غافل بودیم و از پیمان فطری توحید بی‌خبر ماندیم یا بگویید: پدرانمان پیش از ما مشرک بودند، ما هم فرزندان بعد از آنها بودیم و چاره‌ای جز پیروی از آنان نداشتیم؛ آیا ما را به آنچه باطل‌گرایان انجام دادند، مجازات می‌کنی؟

از این آیه استفاده می‌شود که خداوند زمانی خود را به انسان‌ها شناسانده

و از آنها اقرار به ربوبیت خویش گرفته است و این اقرار به نحوی روشن و قوی است که شرایط خانوادگی و اجتماعی، قدرت از بین بردن آن را ندارد و خداوند در روز قیامت به وسیله این شناخت و اقرار بر مشرکان و کافران احتجاج می‌نماید (برنجکار، ۱۳۷۴، ص ۳۷).

همچنین روایاتی وجود دارد که اشاره به این شناخت و اقرار در عوالم پیشین دارند و در آنها بیان شده است که همه انسان‌ها خداوند را بالمعاینه و بدون شک و شبهه دیده‌اند و اگر این شناخت نبود، کسی قادر به شناخت پروردگار خویش نبود. البته انسان خصوصیت این موقف و مکان شناخت الهی را فراموش کرده است و عین آن معرفت که از آن به بالمعاینه تعبیر می‌شود، نزد انسان‌ها موجود نیست و تنها اصل شناخت خدا نزد انسان‌ها حاضر است (ر.ک: صدوق، ۱۳۵۷، ص ۱۱۷ / کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۳).

قائلان به این دیدگاه از مجموع آیات و روایات ذیل آیات و روایات مستقل به دست آورده‌اند که منظور از این معرفت، معرفت قلبی می‌باشد که توسط فعل خداوند به انسان در عوالم پیشین عطا شده و اصل آن باقی مانده است و مقصود، معرفت استدلالی و عقلی مراد نیست؛ زیرا در این آیات و روایات، صحبت از استدلال و عقل نیست.

معرفت قلبی در آیات و روایات، به معنای فطرت آمده است؛ مانند آیه ۳۰ سوره روم: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ» که به سوی دین حنیف دعوت می‌نماید و از آن به فطرت الهی که انسان بر آن سرشته شده و قابل تغییر و تبدیل نیست، تعبیر می‌نماید. زراره از امام صادق علیه السلام درباره تفسیر این آیه می‌پرسد و آن حضرت پاسخ می‌دهد:



فطرهم علی التوحید عندالمیثاق علی معرفته أنه رَحْمٌ: خدا انسان‌ها را هنگام میثاق بر معرفت خویش به اینکه پروردگار انسان‌هاست، بر توحید مفسور ساخت است (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۳۳۰).

امام باقر^{علیه السلام} در تفسیر این آیه می‌فرماید:

فطرهم علی معرفة أنه رَحْمٌ، لولا ذلك لم يعلموا، إذا سئلوا من رَحْمٌ و لا من رازقهم: خداوند انسان‌ها را بر شناخت این مطلب که خدا پروردگارشان است، مفسور ساخت و اگر این مفسوریت نمی‌بود، کسی نمی‌دانست پروردگار و روزی‌رسانش کیست، وقتی مورد سؤال قرار می‌گرفت (برقی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۴۱، ح ۲۲۴).

براین‌اساس در برخی روایات از معرفت قلبی، به معرفت فطری تعبیر شده است؛ زیرا «فَطَرَ» در اصل به‌معنای آغاز و شروع است و به همین مناسبت به‌معنای «خَلَقَ» نیز به‌کار می‌رود؛ چون خلق، چیزی به‌معنای ایجاد آن چیز و آغاز و شروع وجودیافتن و تحقق شیء است؛ بنابراین «فَطَرَ» به‌معنای آغاز و ابتداست و فطرت، به‌معنای حالت خاصی از شروع و آغاز می‌باشد و از آنجاکه معرفت قلبی خدا که پیش از این جهان برای انسان‌ها رخ داده، نخستین معرفت انسان نسبت به شخص خداست و دیگر معرفت‌ها همگی از آن ناشی می‌شوند و نوعی یادآوری همان شناخت‌اند و نیز حالت خلقت اولیه انسان بدین‌گونه است که خدا را قلباً شناخته و اصل این معرفت نخستین در نهاد او قرار دارد و حالت خلقت او به‌گونه‌ای است که حامل شناخت قلبی خداست، پس به این معرفت، فطرت یا معرفت فطری می‌گویند (ر.ک: برنجکار، ۱۳۷۶).

۲. مبانی و پیش‌انگاره‌ها

این دیدگاه مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی خاصی استوار است که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آن اشاره خواهد شد:

۱. نفی شناخت مفهومی به خدا: قائلان به تفسیر خداشناسی فطری به معرفت قلبی، معتقدند شناخت مفهومی (حصولی) به خداوند ممکن نیست و نمی‌توان از خداوند مفهومی در ذهن داشت و داشتن هر مفهومی از خداوند، ناممکن است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۸۷، صص ۱۳۵، ۲۶۶-۲۶۷ و ۲۶۹-۲۷۱ / ملکی میانجی، ۱۳۷۳، ص ۵۸۵۳ / برنجکار، ۱۳۷۱، صص ۱۴۴-۱۴۵). خداوند منزّه و مقدس از هر وصفی می‌باشد و مفاهیم بشری توان راهیابی به مقام قدس او را نداشته و مفاهیم بشری یاری دستیابی به ذات خداوند و صفاتش را ندارد؛ از این رو ذات مقدسش از این‌گونه مفاهیم منزّه است (برنجکار، ۱۳۷۴، صص ۷۰-۷۱)؛ بنابراین مفهوم‌سازی درباره ذات خداوند و اسما و صفات او صحیح نیست و اسما و صفات الهی توقیفی‌اند و ما نمی‌توانیم هر لفظی را درباره خدا به‌کار ببریم یا با الفاظی که درباره خودمان صحبت می‌کنیم، درباره خدا سخن بگوییم، بلکه باید اسما و صفاتی را که در قرآن و روایات برای خداوند ذکر شده است، استفاده کنیم (همو، ۱۳۷۱، صص ۱۴۵-۱۴۷ / همو، ۱۳۷۴، صص ۶۵). از آنجاکه معرفت فطری معرفت مفهومی نیست، جایگاه آن ذهن نیست و معرفتی بسیط است (ملکی میانجی، ۱۳۷۳، صص ۷۷ و ۸۰).

قائلان به این دیدگاه برای نفی توصیف عقلی از خداوند و هرگونه صورت عقلی از خداوند به دلایل نقلی و عقلی استناد کرده‌اند:

دلایل نقلی: مدعیان این دیدگاه با تمسک به روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام مانند «الله اکبر من أن یوصف: خدا بزرگتر از آن است که توصیف شود» (صدوق،

۱۳۶۱، ص ۱۱، ح ۲-۱)، «لایقدر العباد علی صفته: انسان‌ها قادر به توصیف خدا نیستند» (همو، ۱۳۵۷، ص ۱۱۵)، «سبحانه و تعالی عن الصفات: خدا از توصیفات منزه و متعالی است» (همان، ص ۷۹)، «فلاتدرک العقول و أوهامها و لالفکر و خطراتها و لا الباب و أذهانها صفته: عقل‌ها و تصوراتش، فکرها و خطوراتش، خردها و ذهن‌هایش، صفت خداوند را درک نمی‌کنند» (همان، ص ۴۵) و «محرم ... علی غوائص ساجات النظر تصویره ... ممتنع ... عن الأذهان أن تمثله ... قد ضلت العقول فی أمواج تیار إدراکه: تصویرکردن خداوند بر شناوران غواص [کسانی که در تصور خدا تفکر و خوض می‌کنند] حرام است ... مجسم‌کردن او در ذهن‌ها محال است ... عقل‌ها در امواج پُرتلاطم ادراکش گمراه گشته‌اند» (همو، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۲۱)، خداوند را از توصیف منزه و عقول را از درک آن عاجز دانسته، علم حصولی به خداوند را که توصیفی عقلی است، ممکن نمی‌دانند.

دلایل عقلی: همچنین ایشان علاوه بر این روایات به ادله دیگری نیز استدلال کرده‌اند که عبارت‌اند از:

الف) معرفت حقیقی مخلوق به خالق با استفاده از ابزار ادراکی و توصیف ذهنی مخلوق نسبت به خداوند محال است؛ زیرا خالق و مخلوق هیچ شباهتی به یکدیگر ندارند؛ بنابراین دارای ذات و اوصاف متباین‌اند؛ چنان‌که در آیه ۱۱ سوره شوری آمده است: «لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ: چیزی شبیه خداوند نیست» و در روایات اهل بیت علیهم‌السلام بیان شده است: «بأن من الخلق فلا شیء کمثله»، خدا با مخلوقات متباین است؛ پس چیزی شبیه او نیست (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۳۲). همچنین آمده است: «إن الله تبارک و تعالی خلو من خلقه و خلقه خلو منه» (همان، ص ۱۰۵-۱۰۶) یا «فکل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه و کل ما یمکن فیه یمتنع

من صانع: هرچه در مخلوق باشد، در خالق یافت نمی‌شود و هرچه در مخلوق ممکن است یافت شود، ممتنع است در سازنده آن یافت شود» (همان، ص ۴۰). از سوی دیگر شناخت انسان و دایره معلوماتش درباره موجوداتی است که به‌نحوی با او سنخیت دارند و دو موجود متباین نمی‌توانند معرفت حقیقی به یکدیگر داشته باشند، مگر اینکه یکی از آنها خالق دیگری باشد و در این صورت به آن احاطه و علم دارد، وگرنه مخلوق فقط از اثر و فعل خالق به وجود خالق پی می‌برد، بی‌آنکه نسبت به او معرفت حقیقی داشته باشد (ملکی میانجی، ۱۳۷۳، صص ۵۸، ۷۷، ۱۸۰ و ۲۲۳ / برنجکار، ۱۳۷۴، ص ۶۲).

ب) دلیل دیگری که برای عدم امکان توصیف خداوند ارائه شده است اینکه هرگونه توصیفی خارج از حد تعطیل و تشبیه، درباره خداوند صحیح نیست و تصورات اثباتی انسان درباره محدوده آفریده‌شده‌هاست و موجب تشبیه میان آفریننده و آفریده‌شده خواهد شد، درحالی‌که خالق و مخلوق از حیث ذات و صفات، وجه مشترکی ندارند و در روایات و آیات هرگونه شباهت خالق به مخلوق نفی شده است؛ مانند روایتی که از امام باقر علیه السلام سؤال شد:

سئل أبو جعفر علیه السلام: أيجوز ان يقال إن الله شيء؟ قال نعم يخرج من الحدین: حد التعطیل و حد التشبیه: آیا رواست که به خداوند شیء گفته شود؟ آن حضرت پاسخ دادند: بله [به شرط اینکه] از دو حد تعطیل و تشبیه بیرون آورده شود (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۸۵ / نیز ر.ک: همان، ص ۸۲-۸۴).

۲. روش‌شناسی معرفت قلبی (نقش الهیات فطری و سلبی در معرفت قلبی): برای شناخت خداوند در الهیات، راه‌های متعددی بیان شده است که سبب



دیدگاه‌هایی همچون الهیات اثباتی، الهیات سلبی و الهیات فطری شده است و برای تبیین رویکرد الهیاتی در معرفت قلبی نیازمند بیان اجمالی رویکردها و سپس بیان رویکرد در معرفت قلبی می‌باشد. در الهیات اثباتی طبق دیدگاه برخی مدعیان معرفت قلبی، بر قوای ذهنی و فکری به‌عنوان تنها منبع و مأخذ شناخت تکیه می‌شود و عقل فقط به درک مفاهیم ذهنی و کلیات عقلی قادر است و در این مکتب، شناخت و داوری درباره هر چیزی با ابزار مفاهیم انجام می‌پذیرد و شناخت و اثبات خداوند نیز از این قاعده کلی مستثنا نیست؛ از این‌رو برای شناخت خدا و اوصاف او ابتدا به تصور مفاهیم و صور ذهنی پرداخته، سپس این مفاهیم واسطه در شناخت قرار داده خواهد شد؛ بنابراین در این راه ابتدا خداوند و اوصاف او مورد تصور قرار می‌گیرد و پس از آن، همین ادراکات و صور ذهنی با ادله فلسفی به اثبات و تصدیق خواهند رسید. حاصل این روش، یک سلسله تصورات کلی درباره خدا دانسته شده که الهیات اثباتی و مفهومی دانسته شده است؛ زیرا در روش مذکور، مفاهیم کلی از طریق سیر و سلوک ذهنی به‌دست می‌آید و به خدا نسبت داده می‌شود و در مورد او به اثبات می‌رسد.

الهیات سلبی (تنزیهی): مفاهیمی که در روش اثباتی به خداوند نسبت داده می‌شود، سلب می‌شود و خداوند منزّه و مقدس از هر وصفی قرار می‌گیرد؛ زیرا مفاهیم بشری توان راهیابی به مقام قدس خداوند و مفاهیم بشری یارای دستیابی به ذات خداوند و صفاتش را ندارد؛ از این‌رو ذات مقدسش از این‌گونه مفاهیم منزّه و مقدس می‌باشد. این روش در میان متکلمان مسیحی و برخی متکلمان مسلمان مورد استفاده قرار گرفته و شناخت خداوند و

اوصاف او به صورت سلبی و عدمی مطرح شده است و معتقد شده‌اند درباره خداوند و اوصافش فقط دارای معرفت سلبی هستیم و اوصاف ثبوتی به اوصاف سلبی باز خواهند گشت. به بیان قائلان این دیدگاه، آنچه از روایات اهل بیت علیهم‌السلام در مبحث صفات و اسما مسلم است، همین بیان سلبی و تکیه بر جنبه عدمی صفات می‌باشد که البته باید توجه داشت این فقط بخشی از حقیقت بوده و تکیه بر این جنبه و عدم توجه به آنچه در کتاب و سنت درباره معرفت وجدانی و فطری خداوند متعال مطرح است، برداشتی نادرست از دیدگاه دین می‌تواند باشد که فرسنگ‌ها از واقعیت دین دور است.

بر اساس الهیات فطری، معرفت انسان به خداوند و اوصاف او امری قلبی و غیرمفهومی است؛ زیرا خداوند انسان‌ها را مورد تفضل عمومی قرار داده و معرفت خویش را با اوصافش به انسان عطا فرموده است و راه‌های متعددی برای متذکر شدن و یادآوری این معارف الهی قرار داده است و طریق خداشناسی، یادآوری این معارف می‌باشد. تفاوت این روش با روش اثباتی در این است که در طریق اثباتی، ملاک و معیار شناخت خداوند، قوه ذهنی و قدرت مفهوم‌سازی شخص بوده که هرکس قدرت تجرید و انتزاعش قوی‌تر باشد، خدا را بهتر خواهد شناخت، اما در این طریق، اصل معرفت و تشدید آن از طریق خداوند است و هرکس رضایت او را بیشتر به دست آورد و در طریق عبادت و اخلاص بیشتر قدم بردارد، نور معرفت بیشتر و قوی‌تری خواهد داشت و معرفتش نسبت به خدا، اسما و صفات او فزون‌تر خواهد شد. این معارف فطری از سویی حقایق ثبوتی و قلبی است که در ظرف الفاظ و کلمات نمی‌گنجد و قالب حروف تاب



تحمل معانی آن را ندارد و از سوی دیگر ذهن آدمی متکفل یافتن راهی برای فهم این حقایق و معانی است؛ بنابراین تنها راه بیان معارف فطری با زبان عقلی، بیان سلبی از صفات و اسما می‌باشد. در مقام تبیین عقلی معرفت فطری و بیان تمایز آن با مفاهیم ذهنی، الهیات سلبی نقش اساسی بر عهده دارد و به‌عنوان مکمل الهیات فطری مطرح می‌شود. این امر سرّ به‌کارگیری بیانات سلبی در توضیح اسما و صفات خدای متعال توسط اهل بیت علیهم‌السلام است.

۳. ویژگی‌های معرفت قلبی به خدا بر اساس رویکرد تفکیکی

- به‌اعتقاد تفکیکی‌ها، معرفت قلبی به خدا ویژگی‌ها و مختصات دارد که آن را از دیگر معارف متمایز می‌سازد. بیشتر این ویژگی‌ها نیز مستفاد از روایات می‌باشد. در ادامه به برخی از مهم‌ترین ویژگی‌ها اشاره خواهد شد:
۱. موقف این معرفت به جهان پیش از دنیا برمی‌گردد و انسان در عالم پیش از دنیا این معرفت قلبی را به‌دست آورده است که از آن به عالم نر تعبیر می‌کنند (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۳/ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۳۲۳/ برنجکار، ۱۳۷۱، ص ۱۲۲-۱۲۹).
 ۲. در موقف دریافت این معرفت، شناخت خداوند در نهایت شدت و وضوح است؛ به‌اندازه‌ای که از آن به رؤیت و معاینه تعبیر شده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۹۷/ صدوق، ۱۳۷۴، ص ۱۰۸-۱۱۷).
 ۳. موقف این معرفت و شدت و وضوح آن مورد فراموشی قرار گرفته است، ولی اصل این معرفت به خدا در جان و روح انسان باقی بوده و انسان‌ها با درجات متفاوتی دارای این معرفت‌اند (ر.ک: برقی، ۱۴۱۳، ج ۱،

ص ۲۴۱).

۴. معرفت قلبی به خدا منحصر به افراد خاصی نیست؛ زیرا خداوند در موقف اولیه، معرفت خود را به همه انسان‌ها عطا کرده و از آنها اقرار گرفته است. این مضمون علاوه بر ظاهر آیه ۱۷۲ سوره اعراف: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»، در روایات نیز بدان تصریح شده است؛ مانند روایت نقل‌شده از زراره که امام صادق علیه السلام به زراره می‌فرماید: اگر این معرفت به خدا از قبل نبود، کسی شناخت از خالق و رازق خویش نداشت:

عن زرارة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» قال ثبتت المعرفة في قلوبهم و نسوا الموقف سيدكرونة يوماً ما ولو لا ذلك لم يدر أحد من خالقه و لا من رازقه (برقی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۴۱).

این نوع معرفت میان کافر و مؤمن نیز مشترک است؛ چنان‌که از پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیثی نقل شده است: «کل مولود یولد علی الفطرة یعنی علی المعرفة بأن الله عزوجل خالقه، فذلک قوله "و لئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله"» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۳)؛ یعنی هر مولودی بر فطرت متولد می‌شود و مقصود از فطرت، شناخت این است که خدا خالق اوست. آیه «وَ لئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهنَّ العزيزُ العليمُ» (زخرف: ۹) ناظر به همین مطلب است. بر اساس برخی آیات و روایات، همه انسان‌ها حتی فرزندان مشرکان هنگام تولد، معرفت خدا را به‌همراه دارند و با فطرت الهی متولد می‌شوند، گرچه این معرفت را تحت شرایط و موقعیتی به یاد نیاورند یا فراموش

کنند.

۵. فایده این معرفت قلبی خدا، بهخصوص که شدت وضوح آن نیز از یاد انسان‌ها رفته است، اتمام حجت بر همه انسان‌هاست؛ زیرا در آیه ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَ فَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ»، دلیل ارائه معرفت قلبی به همه انسان‌ها و اخذ گواهی از انسان‌ها با این دلیل بیان شده است که آنان نتوانند بهانه بیاورند و در روز قیامت بگویند ما از خدا غافل بودیم یا چون پدران ما مشرک بودند، ما نیز مشرک شدیم. بدین‌سان آیه بیان می‌کند که معرفت قلبی خدا حجت بالفعل بر همه انسان‌هاست و به‌گونه‌ای است که شرایط خانوادگی و اجتماعی، قادر به از میان بردن کامل آن نیست؛ به‌همین دلیل حجت و دلیل اصلی خدا در برابر مشرکان و کفار، همین معرفت قلبی است. در احادیث نیز بیان شده است که هرچند انسان موقوف و محل رؤیت خدا و نیز شدت این معرفت را فراموش کرده، اصل معرفت خدا در روح و جان آدمی باقی و استوار است و به درجات گوناگون، در جهان کنونی به یاد انسان می‌آید (ر.ک: برنجکار، ۱۳۷۶).

۶. ویژگی دیگری را که برای معرفت قلبی بیان کرده‌اند اینکه بحث معرفت قلبی در واقع اساس بحث خداشناسی است. در شناخت عقلی، خدا را با مقدماتی اثبات می‌کنیم، اما خود حقیقت خارجی خدا را شهود نمی‌کنیم؛ مثلاً از طریق برهان نظم پی می‌بریم این جهان یک خالق و عالم قادری دارد که توانسته است عالم به این عظمت و هدفدار را بیافریند و در مدار منظم قرار دهد. این شناخت عقلی است؛ یعنی از طریق مقدمات و آثار،

وجود خدا را اثبات می‌کنیم، ولی خود خدا یعنی مصداق خارجی خدا را رویت نمی‌کنیم، اما در معرفت قلبی یعنی شناخت مصداق خارجی خدا یا شهود خدا و به تعبیر روایات، رویت خداست؛ یعنی قلب انسان نفس و روح خدا را بدون واسطه علامات شهود می‌کند. همچنین در معرفت عقلی، ما با واسطه آیات و علامات بر وجود خدا استدلال می‌کنیم، ولی معرفت قلبی، فعل خداست، نه فعل انسان و خداوند انسان‌ها را بر آن منظور کرده است. درحقیقت این خداست که خود را معرفی می‌کند و این معرفی را در نفس انسان منظور کرده است؛ بنابراین معرفت قلبی اساس و پایه تمامی معرفت‌های ما نسبت به خدا بوده و این معرفت با اثبات خدا تفاوت‌های متعددی دارد.

۷. بر اساس این دیدگاه، روح انسان پیش از ورود به عالم دنیا و تعلق به بدن جسمانی، عوالمی را گذارنده، وقایع و مناظری را دیده و متحمل معارف و حقایقی شده، در یک فضای مقدس و نورانی مورد تفضل و عنایت خداوند قرار گرفته است و شناخت خداوند به آنها عطا شده و همگی با اختیار به وجود خدا اعتراف کرده‌اند و با ورود بشر به عالم دنیا، خصوصیات این مراحل فراموش شده است، ولی اصل آن معرفت باقی است و با وجود انسان عجیب و همراه می‌باشد؛ کما اینکه در روایتی بیان شده است معرفت به خداوند در انسان‌ها ثابت شد و موقف و محل دریافت معرفت از یاد آنها رفت و بعداً متذکر خواهند شد: «فثبت المعرفة و نسوا الموقف و سیدکرونة» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۲۳۷). در این دیدگاه به آیات و روایاتی استناد کرده‌اند؛ از جمله آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا * أَنْ تَقُولُوا



یَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» که از مرحله‌ای از وجود انسان‌ها گزارش داده شده است و در آن مرحله خداوند از فرزندان حضرت آدم اقرار به ربوبیت خود گرفته است؛ بدین‌جهت که کفار در روز قیامت نگویند ما از آن غافل بوده‌ایم یا چون پدران ما مشرک بوده‌اند، ما نیز مشرک شده‌ایم. از این آیه به‌دست می‌آید که خداوند شناختی درباره خود به انسان‌ها داده است؛ به‌گونه‌ای که همه آدمیان به ربوبیت خداوند شهادت و گواهی داده‌اند و این شناخت و اقرار به ربوبیت حجت برای همه انسان‌هاست و به‌مدی روشن و قوی است که شرایط خانوادگی و اجتماعی نمی‌تواند آن را از میان ببرد و حجتی برای خداوند بر مشرکان و کفار در روز قیامت خواهد بود.

در روایات بسیاری بیان شده است که انسان‌ها در عوالم پیشین، خداوند را بالمعاینه مشاهده کرده‌اند؛ به‌صورتی که شک و شبهه‌ای در وجود آنها نداشته باشد و اگر این معرفت نبود، کسی قادر نبود پروردگار خود را در این دنیا بشناسد و در برخی روایات بیان شده است که انسان‌ها پس از اخذ میثاق، موقف را فراموش کرده‌اند، اما اصل معرفت در قلوب‌شان باقی است و در برخی دیگر از روایات آمده که خداوند معاینه را فراموشانده است، اما اصل اقرار را در قلوب انسان‌ها ثابت و استوار گردانیده است. آنچه از روایات به‌دست می‌آید اینکه اخذ میثاق در عوالم متعددی به وقوع پیوسته و خصوصیت موقف و مکان تعریف الهی مورد فراموشی قرار گرفته است (برنجکار، ۱۳۷۴، ص ۳۸-۳۵).

علامه/مینی رساله‌ای در تفسیر آیه میثاق نگاشته است و در آن نوزده آیه و ۱۳۰ حدیث درباره وجود عالم ذر بیان کرده و چهل حدیث از آن را

صحیح - یعنی روایاتی که سلسله سند آنها همگی عادل و شیعه دوازده امامی‌اند - دانسته است (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۲۲-۱۲۹).

۴. اسباب و راه‌های تذکر معرفت قلبی

مطابق این دیدگاه، معرفت قلبی به خدا معرفتی است که صنع خداوند بوده و خداوند این معرفت را به همه انسان‌ها عطا فرموده است، ولی با ورود انسان به عالم دنیا، انسان از این معرفت فطری غافل می‌شود و آن را فراموش می‌کند و خداوند اسبابی را برای یادآوری این معرفت برای انسان‌ها قرار داده است که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. پیامبران: ارسال پیامبران و بعثت آنها راهی برای یادآوری و تذکر معرفت قلبی برای انسان‌ها معرفی شده است که در آیه ۲۱ سوره غاشیة: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» و آیه ۶۹ سوره یس: «وَمَا عَلَّمْنَا الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ» و آیات دیگری از قرآن کریم بدان اشاره شده است. همچنین امیر مؤمنان علیؑ وظیفه پیامبران را این‌گونه بیان می‌دارد:

فبعث فیهم رسله و واتر إلیهم أنبیائه لیستأدوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسی نعمته: خداوند رسولان خویش را میان انسان‌ها برانگیخت و انبیا را یکی پس از دیگری به سوی آنان گسیل داشت تا وفای به پیمان فطرتش را از آنان بازخواهند و آنها را متوجه نعمت فراموش‌شده او بگردانند (نهج البلاغه، خ ۱).

۲. سختی و مصائب: یکی دیگر از عواملی که سبب یادآوری معرفت فطری و قلبی به خدا خواهد شد، موقع گرفتاری‌ها و مصیبت‌های سخت است. در این حالت‌ها امید، توجه و اقبال انسان به غیرخدا قطع می‌گردد و با انقطاع از تعلقات مادی، موانع و حجاب‌های این معرفت فطری برداشته می‌شود و



معرفت قلبی به خدا زنده خواهد شد. از حالت‌هایی که انسان متوجه خدا می‌شود، زمانی است که انسان مشغول گرفتاری و مصیبت شود و قطع امید از غیرخدا نماید. در این صورت متذکر خدا خواهد شد و به او روی خواهد آورد؛ زیرا موانع معرفت قلبی خدا که دلبستگی و توجه به دنیاست، برطرف می‌شود و نور معرفت، جلوه و تابش می‌نماید. در آیات و روایات منقول از اهل بیت^{علیهم‌السلام} نیز به این مطلب اشاره شده است؛ مانند آیه ۵۳ سوره نحل: «إِذَا مَسَّكُمُ الضَّرُّ فَأَلْهِمُوهُ إِسْرَاءَ» و آیه ۶۷ سوره اسراء: «وَإِذَا مَسَّكُمُ الضَّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَ فَلَمَّا تَجَاكَمُ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا». در روایت منقول از امام صادق^{علیه‌السلام}، حضرت به مردی که از او خواست به‌سوی خدا راهنمای‌اش کند، فرمود: ای بنده خدا! آیا سوار کشتی شده‌ای؟ آن مرد گفت: بله. حضرت فرمود: آیا اتفاق افتاده است که کشتی شکسته شود و کشتی دیگری نباشد که تو را نجات دهد و شناکردن ندانی که تو را بی‌نیاز کند؟ آن مرد گفت: بلی. حضرت فرمود: آیا در آن حال، قلباً دریافته‌ای که چیزی هست که می‌تواند تو را از مهلکه نجات دهد؟ آن مرد گفت: بله. حضرت فرمود: آن چیز همان خدایی است که بر نجات‌دادن قادر است، جایی که نجات‌دهنده‌ای نیست (صدوق، ۱۳۷۴، ص ۲۳۱).

۳. آیات الهی: راه دیگری که سبب بیداری معرفت قلبی انسان به خداوند بیان شده است، توجه به آیات و نشانه‌های الهی در عالم است؛ زیرا همه مخلوقات نشانه وجود خدا و علامت اوصاف خداوندند و تفکر و تدبیر در آن باعث بیداری معرفت قلبی به خدا خواهد شد. او علاوه بر اینکه موجودات جهان را خلق کرده، آنها را نشانه بر وجود و اوصاف خود قرار داده است؛ چنان‌که در بسیاری از آیات قرآن کریم مانند آیه ۵۳ سوره فصلت: «سُرِّبَهُمْ

آیاتنا فی الآفاق وَ فی أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ یَتَّبِعِنَ هُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» و آیه ۳۱ سوره لقمان: «أَمْ لَمْ یَرَأَنَّ الْفُلْکَ یَجْرِی فی الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ لَیْرِیکُمْ مِنْ آیاتِهِ إِنَّ فی ذَلِکَ لآیَاتٍ لِّکَلِّ صَبَّارٍ شَکُورٍ» بدان اشاره کرده است. البته یاد خداوند از این طریق بر خلاف راه انقطاع، با تفکر، تدبیر و تعقل ممکن است (برنجکار، ۱۳۷۴، ص ۸۵).

۴. عبادت: باتوجه به اینکه در روش معرفت قلبی، اصل معرفت و تشدید آن از طریق خداوند است، هرکس رضایت او را بیشتر به دست آورد و در طریق عبادت و اخلاص بیشتر قدم بردارد، نور معرفت بیشتر و قوی‌تری را دارا خواهد بود و معرفتش نسبت به خدا و اسما و صفات او فزون‌تر خواهد شد.

۵. اهل بیت علیهم‌السلام: یکی دیگر از راه‌های رسیدن به معرفت قلبی نسبت به خداوند که در روایات بیان شده است، اهل بیت‌اند؛ چنان‌که امیر مؤمنان علی علیه‌السلام در تفسیر آیه شریفه «و علی الأعراف رجالٌ یعرفون کلاً بسیماهم» می‌فرماید: نحن الأعراف الذی لا یعرف الله عزوجل إلا بسبیل معرفتنا ... إن الله تبارک و تعالی لو شاء لعرف العباد نفسه ولكن جعلنا أبوابه و صراطه و سبيله والوجه الذی یؤتی منه: منظور از اعراف، ما اهل بیت علیهم‌السلام هستیم که خدای عزوجل از غیر طریق معرفت ما شناخته نشود ... خدای تبارک و تعالی اگر می‌خواست خودش را [بی‌واسطه] به بندگان می‌شناساند، لیکن ما را درها و صراط و راه خویش و وجه و جهتی که از آن به حضور او می‌رسند، قرار داد (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۸۴).

امام رضا علیه‌السلام در این باره می‌فرماید:

من سرّه أن ینظر إلی الله بغير حجابٍ و ینظر الله إلیه بغير حجابٍ، فلیتولّ آل محمدٍ و یتبرأ من عدوهم: کسی که از بی‌پرده نگاه‌کردن به خدا و بی‌پرده نگاه‌کردن



خدا به او شاد می‌شود، پس آل محمد را ولیّ خود قرار دهد و از دشمنان آنان بیزاری جوید (برقی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۳۳).

نقش اهل بیت علیهم‌السلام در شناخت خدا در دو جهت کلی قابل تبیین است: نخست در اصل معرفت خدا و دیگری در بیان معارف تفصیلی در باب خداشناسی.

۵. موانع تذکر معرفت قلبی

همان‌گونه که راه‌هایی برای متذکر شدن معرفت قلبی هست که سبب بیداری انسان نسبت به این صنع و شناخت خداوند خواهد شد، موانع و حجاب‌هایی نیز برای این معرفت قلبی وجود دارد که برخی از این حجاب‌ها به سوء انتخاب انسان و برخی غیرارادی و تکوینی‌اند و به نوع خاص وجود هر انسانی برمی‌گردند. در تقسیم‌بندی دیگر، برخی از این عوامل درونی و برخی بیرونی‌اند که عبارت‌اند از:

۵-۱. رذایل اخلاقی

رذایل اخلاقی یکی از مواردی است که حجاب معرفت قلبی شمرده می‌شود و مبتنی بر اختیار انسان است؛ مانند اطاعت از هوای نفس، قساوت قلب، کبر و استکبار، بخل، علوّ و برتری‌جویی که در آیات و روایات بدان اشاره شده است (ر.ک: جائیه: ۲۳/ قصص: ۵۰/ محمد: ۳/ بقره: ۷۳-۷۴ و ۸۷/ فصلت: ۱۷/ غافر: ۵۶/ جائیه: ۳۱/ توبه: ۷۶/ نمل: ۱۴).

۵-۲. معاصی

ارتکاب معاصی عامل دیگری است که در آیات و روایات بدان اشاره

شده است؛ مانند ظلم (عنکبوت: ۴۹ / انعام: ۱۴۴)، فسق (بقره: ۹۹ / منافقون: ۶)، کذب و کفر (زمر: ۳)؛ چنان‌که امام رضا علیه السلام در این باره می‌فرماید: «ان الحجاب علی الخلق لکثرة ذنوبهم: به‌درستی که حجاب و پنهان‌بودن خدا از مردم به‌واسطه زیادی گناهان آنهاست» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۱۵۳). امام سجاد علیه السلام در این باره می‌فرماید:

و انّ الراحل إليك قریب المسافة و انک لا تحتجب عن خلقک إلا أن تحجبهم الأعمال دونک: همانا مسافت کسی که به‌سوی تو کوچ می‌کند و قریب و نزدیک است و به‌درستی که تو از آفریدگانت محجوب نیستی، مگر آنکه گناهان و اعمال نکوهیده میان تو و آنان حائل شود (ابن‌طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۶۸).

۵-۳. شیاطین

شیاطین در آیات و روایات، یکی از عواملی معرفی شده‌اند که مانع هدایت و معرفت قلبی به خداوندند؛ مانند آیه ۱۱۲ سوره انعام: «وَوَكذَلِكْ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ: در برابر هر پیامبری دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم» (ربک: حشر: ۱۶ / محمد: ۲۵ / نساء: ۶۰).

۵-۴. حجاب غیرارادی

منظور از حجاب‌های غیرارادی، نحوه خلقت انسان می‌باشد؛ زیرا انسان مخلوق است و مخلوق با خالق مابین‌اند؛ از این‌رو مخلوق نمی‌تواند بر خالق احاطه علمی و معرفتی داشته باشد و قادر نیست به معرفت حقیقی خداوند نایل گردد. انسان فقط از طریق آیات و نشانه‌هایی به وجود خداوند علم می‌یابد و از ادراک ذات الهی ناتوان است؛ بنابراین از خداوند طلب معرفت می‌کند؛ زیرا معرفت حقیقی، صنع خداست، نه احاطه علمی انسان و این



خداست که می‌تواند معرفت خویش را بر قلب انسان متجلی سازد و او را به آرامش و اطمینان قلبی برساند؛ چنان‌که امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

خلق الله الخلق حجاباً بينه و بينهم و مابينه إياهم مفارقتهم: آفریدگان خدا، حجاب و پرده میان خدا و آفریدگان است و مابینت و مابینت و اختلاف خدا با آفریده‌ها مفارقت خداست با ذات و وجود آفریده‌ها (صدوق، ۱۳۷۴، ص ۳۵/ همو، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۵۱).

امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید:

لا تحجبه الحجب والحجاب بينه و بين خلقه، خلقه إياهم، لإمتناعه مما يمكن في ذواتهم و لا مكان مما يمتنع منه، والإفتراق الصانع من المصنوع والحاد من المحدود والرب من المرئوب: حجاب‌ها و پرده‌ها او را نپوشاند، حجاب میان او و آفریده‌اش همان آفریدن آفریدگان است؛ زیرا آنچه نسبت به ذات آفریده‌ها ممکن است، نسبت به خدا ممتنع بوده و آنچه نسبت به خدا ممتنع است، نسبت به آفریده‌ها ممکن می‌باشد (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۴۰).

بنابراین انسان نسبت به معرفت خدا حجاب است و خدا حجاب نیست و ذات الهی هیچ‌گونه حجاب و پرده‌ای ندارد و اصولاً چیزی در رتبه خدا موجود نیست تا همچون پرده‌ای در مقابل ذات او قرار گیرد؛ از این رو امام علی علیه السلام می‌فرماید: «الحمد لله الذی ... لا تحجبه السواتر: سپاس خدایی را که ... پوشش‌ها وی را نتواند پوشید» (نهج البلاغه، خ ۱۸۵). امام موسی کاظم علیه السلام نیز می‌فرماید:

لیس بينه و بين خلقه حجاب غیر خلقه، إحتجب بغير حجاب محجوب و إستتر بغير ستر مستور: یعنی میان خدا و آفریدگانش حجاب و پرده‌ای نیست، مگر خود آفریدگان. خدا بی‌پرده نهان است و بی‌پوشش پوشیده است» (صدوق، ۱۳۷۴،

۶. نقد و بررسی

صص ۹۸ و ۱۷۹/ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۵/ نهج البلاغه، خ ۱۸۵/
برنجکار، ۱۳۷۴، ص ۱۱۱-۱۲۳).

الهیات فطری مطرح شده، با دیدگاه الهیات سلبی متفاوت است؛ زیرا در الهیات سلبی بر جنبه عدمی صفات تکیه می‌شود و در الهیات فطری علاوه بر جنبه عدمی صفات که بخشی از حقیقت می‌باشد، به جنبه اثباتی صفات با رجوع به وجدان و فطرت توجه می‌شود و با معرفت قلبی خدای واقعی - نه خدای مجهول و مشکوک و نه خدای متصور و مفهوم - با تمامی وجود یافت می‌شود و به اسمای حسنائش خوانده می‌شود؛ ازین رو برخی نقدهایی که درباره الهیات سلبی مطرح می‌شود، بر الهیات فطری وارد نیست؛ در عین حال دچار برخی کاستی‌ها و آسیب‌هاست که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهد شد:

۱. الهیات فطری بیان شده گرچه مانند نظریه تنزیه محض، فقط به شناخت سلبی محض اکتفا نمی‌کند و به شناخت ایجابی برخاسته از وجدان و فطرت توجه می‌کند، سبب تعطیل عقل از شناخت حصولی خداوند می‌شود، در حالی که متون دینی خداوند را به اوصاف ایجابی نسبت می‌دهند. به بیان دیگر قرآن کریم از سویی به تدبر و تعقل در آیات سفارش می‌کند و از سوی دیگر در آیات متعددی، صفات خداوند را بیان می‌دارد؛ برای نمونه خداوند در برخی آیات: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲)، «إِذْ عَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (حدید: ۱۷) و «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲) انسان را به تعقل و تفکر در آیات فرامی‌خواند و در

برخی آیات همچون آیه ۲۳ و ۲۴ سوره حشر: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يَسْبَحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»، به صفات خداوند به صورت ایجابی اشاره می‌کند که حکایت از قابل فهم بودن صفات الهی دارند، وگرنه اگر صفات الهی قابل فهم نباشند، چنین دعوتی لغو خواهد بود و خداوند حکیم و مبرا از نقص است؛ بنابراین اوصاف الهی معنایی دارند که انسان به اندازه توانایی‌اش قدرت فهم آنها را دارد (محمدرضایی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۴). قرآن کریم با جمع میان سلب و ایجاب، معناداری زبان خود را تأیید می‌کند و در بخش نخست آیه ۱۱ سوره شوری: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»، خود را تنزیه می‌فرماید که هیچ چیز مانند او نیست و در بخش دوم با عبارت «و هو السميع البصير» صفاتی را که همانند صفات انسانی است، به خود نسبت می‌دهد.

افزون بر این در متون روایی نیز این دیدگاه تأیید شده است؛ مانند بیان امیر مؤمنان علیه السلام درباره شناخت اوصاف خداوند که می‌فرماید:

لم يطلع القول على تحديد صفة و لم يحجبها عن واجب معرفته: خداوند خردها را بر چگونگی و تحدید صفات خود آگاه نکرده، ولکن هرگز آنها را از مقدار معرفت خود محجوب نساخته است (نهج البلاغه، خ ۲۹).

بنابراین باتوجه به متون دینی می‌توان به دست آورد که هر چند توان درک گنه ذات خداوند برای انسان مقدور نیست، می‌توان در حد توانایی انسان به خداوند و اوصافش شناخت پیدا کرد. خداوند در قرآن کریم درباره خود سخن می‌گوید. این سخن، گاه از زبان انسان‌هاست و گاهی از زبان خدا. بیشترین بخش قرآن کریم، سخن گفتن خداوند درباره خویش است.

هنگامی که خداوند می‌خواهد با بندگانش سخن بگوید، به زبان بشری سخن می‌گوید که خود از آن به «تنزیل» تعبیر می‌کند؛ یعنی حقایق به مرتبه زبان و فهم بشری نزول می‌کند (خانی، ۱۳۹۱، ص ۸۹).

۲. در الهیات فطری - همان‌گونه که بیان شده است - درک گنه ذات خداوند مقدور نبوده و خداوند قابل تشبیه به چیزی نیست و این نیز درست است، ولی لازمه این محتوا این نیست که صفات خداوند بر مخلوقات و برعکس، صفات مخلوقات بر خداوند در صورتی که مبرا از عیب و نقصی باشد، صدق نکند، بلکه تفاوت خالق و مخلوق در «وجود و امکان»، «قدم و حدوث ذاتی»، «تناهی و لاتناهی» و «بالذات و بالغیر» بودن است و خدا عالم است و مخلوقات نیز عالم‌اند، ولی خداوند، عالم بالوجود و انسان عالم بالامکان است. خداوند قدیم‌العلم و انسان حادث‌العلم است. خداوند به کل، جزء، گذشته، حال، آینده، غیب و شهود علم دارد، ولی انسان بسیار محدود به امور علم دارد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۱۳۰).

۳. الهیات فطری ترکیبی از شناخت سلبی و فطری است، درحالی‌که در شناخت سلبی بدون تصور ایجابی از چیزی هرچند اجمالی و مقایسه آن با اشیای دیگر نمی‌توان اوصاف را سلب کرد و در الهیات سلبی بدون داشتن یک تصور ایجابی نمی‌توان اوصاف دیگر را از خدا سلب کرد و تا تصور ایجابی از علم و قدرت وجود نداشته باشد، نمی‌توان اوصافی همچون نادانی و ناتوانی را از خدا سلب کرد؛ به‌عبارت‌دیگر نفی اوصاف سلبی منوط به تصور ایجابی آن اوصاف سلبی می‌باشد.

۴. اثبات صفات ایجابی مانند علم، قدرت، حیات و هر صفتی که کمالی برای موجودات است و موجب نقصی نیست، برای خداوند واجب و

ضروری دانسته شده است؛ زیرا او واجب‌الوجود بوده و معطی کمال نمی‌تواند فاقد آن باشد.

۵. آنچه در میان سخنان قائلان به این معرفت فطری دیده می‌شود، تفاوت این معرفت فطری با معرفت حضوری فلاسفه و عرفا و حتی انکار وجود علم حضوری به خداست (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۸۷، صص ۱۳۵-۲۶۶، ۲۶۷-۲۶۹ و ۲۷۱/ملکی میانجی، ۱۳۷۳، صص ۵۸۵۳ و ۱۸۰)، درحالی‌که این تقریر از معرفت فطری، چیزی غیر از معرفت حضوری به خدا نیست و حقیقتی غیر از علم حضوری به خدا ندارد.

۶. همچنین تقسیم علم به حضوری و حصولی و حصر آن به حصولی و حضوری، یک حصر عقلی میان نفی و اثبات است؛ زیرا علم یا بی‌واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده منکشف می‌گردد که این قسم را علم حضوری می‌نامند، یا علم به معلوم به‌واسطه حکایت‌کننده‌ای می‌باشد و وجود خارجی آن مورد شهود و آگاهی عالم قرار نمی‌گیرد، بلکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم است و اصطلاحاً صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود، از آن آگاه می‌گردد و این قسم علم حصولی نامیده می‌شود (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۳)؛ بنابراین معرفت فطری به خدا نمی‌تواند خارج از علم حصولی و حضوری باشد، بلکه یا از سنخ علم حصولی است یا از سنخ علم حضوری و انکار معرفت حصولی و حضوری به خدا سبب ارتفاع نقیضین و انکار امکان شناخت خداوند خواهد شد.

۷. صرف استناد به بخشی از نصوص دینی باعث اعتبار تفسیر خداشناسی فطری به معرفت قلبی و انکار علم حصولی به خداوند نخواهد

شد، بلکه آنچه لازم است، نگاه جامع به همه نصوص دینی و توجه به مبانی دیگر معرفت دینی مانند توجه به قواعد زبان‌شناختی و قواعد قرآنی و کشف مراد شارع است و صرف استناد به برخی نصوص دینی و غفلت از نصوص و مبانی دیگر یقینی سبب اعتبار فهم و دیدگاهی نخواهد شد و - همان‌گونه که بیان شد - میان هر دو دسته دلیل نقلی قابل جمع است.

۸. باتوجه به اینکه تقسیم معرفت به حصولی و حضوری تقسیمی بر اساس نفی و اثبات و عقلی می‌باشد و معرفت از این دو قسم خارج نیست، می‌توان استظهار کرد که منظور از معرفت در روایاتی که بدان استظهار شده، معرفت حضوری به خداوند است و هر فردی بدان اذعان خواهد کرد و ممکن است برای برخی به‌دلیل موانع ذکر شده، کمرنگ یا فراموش شده باشد.

۹. طبق دیدگاه مبنای خطنان‌پذیر معرفت‌شناسان مسلمان برای توجیه باورها، قضایای باید یا خودموجه و بی‌نیاز از استدلال باشند یا اینکه به قضایای بی‌نیاز از توجیه به‌صورت استدلال صحیح ارجاع داده شوند. قضایای خودموجه را قضایای بدیهی و قضایای نیازمند توجیه را غیربدیهی نامیده‌اند. بدیهیات واقعی شامل قضایای بدیهی اولی و قضایای وجدانی است. قضایای بدیهی اولی به‌دلیل اینکه بی‌نیاز از استدلال‌اند، قضایای پایه و خودموجه شمرده شده‌اند که برای توجیه آنها نیازمند غیرخودشان نیستند (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۳۹). صدرالمتألهین در اسفار قضایای پایه و موجه را بی‌نیاز از استدلال دانسته، قضایای غیرپایه را به قضایای پایه و موجه ارجاع داده است:

أما سایرالقضايا والتصديقات البدیهية أو النظرية فهي متفرعة علی هذه القضية لأن جميعالقضايا

يحتاج التصديق بما إلى التصديق بهذه القضية و هي أولية التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر
(صدر المتألهين، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۴۳).

براین اساس تنها راه توجیه معرفت قلبی به خدا، ارجاع آن به علم حضوری است؛ به عبارت دیگر این معرفت یا حضوری است که در این صورت «خودموجه» بوده و نیازی به توجیه بیرونی ندارد، یا از معارف حصولی است که در این صورت یا باید بدیهی اولی یا وجدانی باشد، یا با فرایند منطقی به قضایای بدیهی اولی، ابتدا و ارجاع شود (علی‌تبار، ۱۳۹۲، ص ۳۲۹-۳۳۹)، اما باتوجه به اینکه مدعیان این دیدگاه این قسم از معرفت را حصولی و حضوری نمی‌دانند، نمی‌توان آن را از قضایای موجه شمرد، ولی اگر این تقریر را به علم حضوری تصحیح و تبیین کنیم، آن را معرفتی موجه می‌توان شمرد که هر فردی بدان اذعان خواهد کرد و ممکن است برای برخی به دلیل موانع ذکر شده، کمرنگ یا فراموش شده باشد و در صورت تبدیل علم حضوری به علم حصولی، می‌توان ادعا کرد معرفت قلبی از نوع قضایای وجدانی و خودموجه شمرده شود؛ زیرا قضایای وجدانی، قضایایی‌اند که پذیرش آنها در گرو به‌کارگرفتن شهود و یافته‌های حضوری است و از انعکاس علم حضوری به دست می‌آید؛ مانند علم انسان به فکر، ترس، رنج، لذت، گرسنگی و تشنگی در وجودش که از علم حضوری او حاصل شده و وجدانی نامیده می‌شود (مظفر، ۱۴۲۳، ص ۲۱۸/ حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۴۰). قضایای وجدانی به دلیل اینکه انعکاس علم حضوری‌اند و مطابقت آن را می‌توان با علم حضور دریافت، معیار صدق آن نیز بر اساس علم حضوری تبیین خواهد شد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۵۲).



نتیجه

مقاله حاضر به بررسی انتقادی خداشناسی فطری بر پایه معرفت قلبی اختصاص یافت. بر اساس این دیدگاه، معرفت فطری به خدا که از ابتدای خلقت انسان در قلب وی وجود داشته، نه از سنخ علم حضوری و نه از سنخ علم حصولی است، بلکه از سنخ فعل بوده که خداوند خودش را به ما معرفی کرده است و ما این شهود را فقط وجدان می‌کنیم. این دیدگاه دچار ایرادهای گوناگونی است؛ از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. تعطیلی عقل در شناخت حصولی خداوند؛
۲. عدم صدق صفات خداوند بر مخلوقات و برعکس؛
۳. ملازمه ارتفاع نقیضین با نفی علم حضوری و حصولی به خدا باتوجه به حصر عقلی تقسیم علم به حضوری و حصولی؛
۴. ملازمه با انکار و نفی شناخت خداوند؛
۵. نقل محوری روش شناختی در خداشناسی؛
۶. استناد به برخی نصوص دینی در خداشناسی و غفلت از دیگر نصوص و عدم ارائه معیاری منطقی برای توجیه باور فطری به خدا و مانند آن، درحالی‌که باتوجه به حصر عقلی تقسیم معرفت به حصولی و حضوری، مقصود از معرفت در روایات مورد نظر، معرفت حضوری به خداوند است و از نوع قضایای «خودموجه» می‌باشد؛ بنابراین تنها راه توجیه معرفت فطری به خدا و ابتدای آن به باور قلبی و درنهایت ارجاع آن به علم حضوری است.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. ابن سینا، محمد؛ الإشارات والتنبيهات (مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی)؛ قم: البلاغه، ۱۳۷۵.
۲. —؛ الإشارات والتنبيهات؛ ج ۳، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۳. —؛ الشفاء، البرهان؛ قاهره: وزارة التربية والتعليم الإدارة العامة للثقافة، ۱۳۷۵ق.
۴. ابن طاووس، علی بن موسی؛ إقبال الأعمال؛ ج ۲، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۹ق.
۵. ابن فارس، احمد؛ معجم مقانیس اللغة؛ قاهره: دار إحياء الكتب العربیه، ۱۳۷۱.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ قم: نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق.
۷. ابوترابی، احمد؛ «پیش‌نیازهای مفهوم‌شناختی (نظریه فطرت)»، مجله معرفت کلامی؛ ش ۱۳، بهار ۱۳۹۳، ص ۲۸-۷.
۸. اصفهانی، میرزا مهدی؛ أبواب الهدی؛ تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۷.
۹. برقی، ابو جعفر احمد بن محمد؛ المحاسن؛ تحقیق سید مهدی رجایی؛ قم: مجمع العالمی لأهل البيت (ع)، ۱۴۱۳ق.
۱۰. برنجکار، رضا؛ «معرفت فطری و قلبی خدا»، مجله فرهنگ جهاد؛ ش ۹، پاییز ۱۳۷۶، ص ۴-۲۵.
۱۱. —؛ خداشناسی فطری و عقلی؛ قم: معاونت پژوهش مدرسه امام خمینی (ع) (جامعة المصطفی العالمیه)، ۱۳۸۵.
۱۲. —؛ مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی؛ قم: مؤسسه نبأ،

- ۱۳۷۱.
۱۳. —؛ معرفت فطری خدا؛ قم: مؤسسه نبأ، ۱۳۷۴.
۱۴. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن؛ التحصیل؛ چ ۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۱۵. تهرانی، شیخ آقابزرگ؛ النریعة؛ بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۳ ق.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله؛ تبیین براهین اثبات خدا؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۷۴.
۱۷. —؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم: فطرت در قرآن؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۷۹.
۱۸. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة؛ تحقیق احمد عبدالغفور عطار؛ بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. حسین زاده، محمد؛ پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر؛ چ ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۲۰. حسینی زبیدی، سید محمد مرتضی؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ تحقیق علی شیری؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۲۱. خانی، اسماعیل؛ «الهیات سلبی»، مجله معرفت کلامی؛ ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ص ۸۹-۱۱۳.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ تهران: مؤسسه نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۲۳. زنوزی تبریزی، ملا عبدالله؛ لمعات الهیه؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۲۴. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم؛ الأسفار الأربعة؛ چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۵. —؛ مجموعه رسائل فلسفی؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.

۲۶. صدوق، محمدبن علی بن حسین؛ *الأمالی*؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ق.
۲۷. —؛ *التوحید*؛ تصحیح سیدهاشم حسینی؛ قم: جامعه مدرسین حوزة علمیه، ۱۳۵۷.
۲۸. —؛ *الخصال*؛ تحقیق سیداحمد فهری؛ تهران: علمیه اسلامیة، [بی تا].
۲۹. —؛ *ثواب الأعمال*؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ تهران: مکتبة الصدوق، ۱۳۵۰.
۳۰. —؛ *علل الشرائع*؛ بیروت: دارالبلاغه، ۱۳۸۶ق.
۳۱. —؛ *عیون أخبار الرضا*؛ تصحیح سیدمهدی حسینی لاجوردی؛ قم: کتابفروشی طوس، ۱۳۶۳.
۳۲. —؛ *معانی الأخبار*؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ قم: جامعه مدرسین حوزة علمیه، ۱۳۶۱.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*؛ مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری؛ تهران: صدرا، ۱۳۶۲.
۳۴. —؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۵. —؛ *رسائل السبعة*؛ قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۲.
۳۶. —؛ *نهاية الحکمة*؛ چ ۱۳، قم: جامعه مدرسین حوزة علمیه، ۱۴۱۶ق.
۳۷. طریحی، فخرالدین؛ *مجمع البحرین*؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۳۸. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ *أساس الإقتباس*؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
۳۹. علی تبار فیروزجایی، رمضان؛ *معرفت دینی*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۴۰. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ *العین*؛ تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم



- سامرائی؛ قم: مؤسسه دارالهجره، ۱۴۱۰ق.
۴۱. فعالی، محمدتقی؛ *درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی*؛ قم: معارف، ۱۳۷۷.
۴۲. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق؛ *گوهر مراد*؛ تهران: چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
۴۳. قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود؛ *دره‌التاج - منطق*؛ به‌کوشش و تصحیح محمد مشکوة؛ چ ۳، تهران: حکمت، ۱۳۶۹.
۴۴. کلینی، محمدبن یعقوب؛ *الکافی*؛ تصحیح علی‌اکبر غفاری؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
۴۵. مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الأنوار*؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۴۶. محمدرضایی، محمد؛ *الهیات فلسفی*؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۴۷. مصباح یزدی، محمدتقی؛ *آموزش عقاید*؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۴۸. —؛ *آموزش فلسفه*؛ تهران: نشر بین‌الملل، ۱۳۷۸.
۴۹. —؛ *معارف قرآن*؛ ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۵۰. مطهری، مرتضی؛ *مجموعه آثار*؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.
۵۱. مظفر، محمدرضا؛ *المنطق*؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۵۲. ابو عبدالله محمدبن محمدبن نعمان؛ *الإرشاد*؛ تحقیق مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث؛ قم: المؤتمر العالمي لألفیه الشيخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۵۳. ملکی میانجی، محمدباقر؛ *توحید الإمامیه*؛ تهران: مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.