

نقد نگره تفکیکی در تبیین باور فطری به خدا

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۲۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۵/۰۳

رمضان علی تبار*
محمد محمدزاده**

چکیده

از باور فطری به خدا، تقریرها و تفسیرهای متعددی ارائه شده است. یکی از این تقریرها، تفسیر باور فطری به معرفت قلبی است که نه از سنخ علم حضوری و شهودی است و نه از سنخ علم حصولی؛ بلکه معرفتی است که خداوند در جان و قلب انسان به ودیعه گذاشته شده و صنع او می‌باشد. این تقریر که توسط طرفداران رویکرد تفکیکی ارائه شده است، از لحاظ مبانی، محتوا و روش با ایرادهای مختلفی نظیر تعطیل عقل از شناخت حصولی خداوند، انکار علم حضوری به خدا و نظایر آن مواجه است و در نهایت نمی‌تواند معیاری برای توجیه باور فطری به خدا ارائه دهد. در مقاله حاضر سعی شده است با روش توصیفی تحلیلی و با هدف تبیین و بررسی انتقادی این دیدگاه، به ارائه دیدگاه مختار بپردازد. در تقریر مطلوب، باور فطری به خدا به معنای باور قلبی و از سنخ علم حضوری خواهد بود. در علم حضوری به دلیل 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.

* دانشیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. tabar1579@yahoo.com

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه باقرالعلوم (نویسنده مسئول).

mohammadzade167@yahoo.com

درآمد

باور به خدا، باوری پایه و کلیدی در معرفت‌شناسی دینی به شمار می‌آید 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، به باور پایه، به مثابه تجربه دینی، معرفت قلبی، علم حضوری و بینش مبتنی بر گرایش به خدا و... از جمله آنها می‌باشد. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال تفسیر باور فطری به معرفت قلبی در رویکرد تفکیکی و نقد و بررسی آن می‌باشد. پرسش اصلی مقاله حاضر این است که آیا می‌توان باور فطری به خدا را بر پایه معرفت قلبی تبیین نمود؟ پرسش‌های فرعی این پژوهش نیز از این قرارند: 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 چارچوب 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 (ابن‌فارس، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۵۱۰)، ابتدا و اختراع (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۸۷۱)، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع (راغب، ۱۴۰۴، ص ۳۹۶) آمده است و واژه فطره بر وزن فعله - که دلالت‌کننده بر نوع ویژه‌ای است - مصدر نوعی از ماده فطر است. برخی لغویان آن را به معنای خلقت و آفرینش (ابن‌فارس، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۵۱۰ / جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۸۱) و برخی به معنای ابتدا به کار و اختراع چیزی (ابن‌منظور، 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 و

۱۳۷۸، ص ۹۶ / جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۴). در قرآن نیز واژه فطرت به همین معنا در آیه ۳۰ روم (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيُّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) به کار رفته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۹۸).

همچنین برای امور فطری و قضایای فطری در علوم مختلف تعاریف اصطلاحی ذکر شده که بعضاً غیر از فطریاتی است که مقتضای خلقت و فطرت انسانی است؛ 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 داده 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 طریقی روندی معتبر و موثق ذکر کرده‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷)؛ اما از نظر حکمای مسلمان، توجیه‌پذیربودن 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 است که از نظر معرفتی دلیل معتبری داشته باشد و منظور از موجه‌سازی یک قضیه یا باور این است که امر دیگری- مثل 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 بین 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 باشد. با توجه به این معنا پذیرش هر گزاره نیازمند علت و سببی است؛ اما هر گزاره نیاز به استدلال ندارد، بلکه صرفاً گزاره‌های نظری و گزاره‌های 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 باشد یا اینکه امر دیگری باشد.

در باب روش‌شناسی توجیه، نظریات متعددی در بین معرفت‌شناسان مانند عمل‌گروی، وثاقت‌گروی، عرف‌اندیشی، انسجام‌گروی و مبنای‌گرایی وجود دارد که هر یک از این دیدگاه‌ها در کتاب‌های معرفت‌شناسی مورد بررسی و نقد جدی قرار گرفته شده است که بیان آن مجال دیگری را می‌طلبد؛ اما دیدگاهی که در اینجا به مثابه نظریه پایه پذیرفته شده است، مبنای‌گرایی خطاناپذیر می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۳ و ۱۳۶۲ ج ۲، ص ۹۴/ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، البرهان، مقاله‌الثانی، الفصل الاول و الخامس / حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۷۶).

خداشناسی فطری بر اساس معرفت قلبی

الف) 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 تمام وجود یافت می‌شود و به اسمای حسناش خوانده می‌شود و خدایی یافت می‌شود که از رگ انسان به او نزدیک‌تر

می‌باشد و از خود او به او مانوس‌تر است؛ خدایی که رفیق و شفیع، 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 خود هیچ صورتی در ذهن ندارد؛ متحیر می‌شود و می‌یابد که او شبیه هیچ چیزی نیست و با هیچ وهم و خیالی به تصور نمی‌آید؛ لذا سر به سجده می‌گذارد و ذات مقدس خداوند را تسبیح و تنزیه می‌کند (نفی تشبیه). از طرف دیگر این معرفت قلبی تعطیل نیست؛ زیرا زمانی که ذهن انسانی وسوسه کند که خداوند اگر مفهوم و موهوم نیست، پس چگونه می‌باشد، 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 است 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 توسط خداوند به ودیعه گذاشته شده است و معرفتی است که صنع خداوند می‌باشد. این معرفت از ابتدای خلقت انسان به همراه انسان بوده است و از نوع علم حصولی به خداوند یا از نوع گرایش به خداوند نیست؛ به بیان دیگر، معرفت به خداوند، گاهی از طریق افعال و آثار خداوند می‌باشد 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 خودمان این ادراک و معرفت را به دست آوریم و این شهود مثل مشاهده حسی و همچنین شهودی که

فلاسفه و عرفا گفته‌اند، نیست؛ بلکه فعل خداوند است که خودش را به ما معرفی کرده است و ما هم این شهود را فقط وجدان و درک می‌کنیم؛ مانند زمانی که از امیرالمؤمنین می‌پرسند که آیا وقتی نماز می‌خوانی و عبادت می‌کنی، خدایت را دیده‌ای؟ آن حضرت می‌فرماید: من خدایی را که نبینم عبادت نمی‌کنم و این، همان معرفت قلبی است که خدا به امیرالمؤمنین علیه السلام داده است و در موقع نماز، آن حضرت متذکر آن معرفت می‌شوند؛ همچنین این تقریر از آیات و روایاتی استفاده شده است: از جمله آیات، آیه ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف است: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن 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 مِن قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا 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 مبدا روز رستاخیز بگویند: 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؟» زیرا 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 مشاهده کرده‌اند 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 مراد از این معرفت، معرفت قلبی می‌باشد که توسط فعل خداوند به انسان در عوالم پیشین عطا شده است و اصل آن باقی مانده است و مراد، 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 (فَاقم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم) 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 و زراره از امام صادق علیه السلام درباره تفسیر این آیه می‌پرسد و آن حضرت پاسخ می‌دهند: «فطرهم علی التوحید عند الميثاق علی معرفته أنه ربهم»؛ یعنی خدا انسان‌ها را هنگام میثاق بر معرفت خویش به اینکه پروردگار انسان‌هاست، بر توحید مفطور ساخت است (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۳۳۰) و امام باقر علیه السلام در تفسیر این آیه می‌فرمایند: «فطرهم علی معرفته أنه ربهم، لولا ذلک لم یعلموا، اذا سئلوا من ربهم ولا من رازقهم: خداوند انسان‌ها را بر شناخت این مطلب که خدا پروردگارشان است، مفطور ساخت و اگر این مفطوریت نمی‌بود، کسی نمی‌دانست پروردگار و روزی رسانش کیست وقتی مورد سؤال قرار می‌گرفت» (برقی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۴۱، ح ۲۲۴). بنابراین در برخی روایات از معرفت قلبی، تعبیر به معرفت فطری شده است؛ زیرا «فَطَرَ» در اصل به معنای آغاز و شروع است و به همین مناسبت به معنای «خَلَقَ» نیز به کار می‌رود؛ چون خلق چیزی به معنای ایجاد آن چیز و آغاز و شروع وجودیافتن و تحقق شیء است؛ بنابراین «فَطَرَ» به معنای آغاز و ابتداءست و فطرت، به معنای حالت خاصی از شروع و آغاز است و از آنجاکه معرفت قلبی خدا که قبل از این جهان برای انسان‌ها رخ داده، اولین معرفت انسان نسبت به شخص خداست و دیگر معرفت‌ها همگی از آن ناشی می‌شوند و نوعی یادآوری همان شناخت هستند و نیز حالت خلقت اولیه انسان بدین گونه است که خدا را قلباً شناخته و اصل این معرفت

نخستین در نهاد او قرار دارد و حالت خلقت او به گونه‌ای است که حامل شناخت قلبی خداست؛ لذا به این معرفت، فطرت یا معرفت فطری می‌گویند (ر.ک: برنجکار، ۱۳۷۶).

ب) 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، صص ۵۳-۵۸ / برنجکار، ۱۳۷۱، صص ۱۴۴-۱۴۵) و خداوند منزّه و مقدس از هر وصفی می‌باشد و مفاهیم بشری توان راهیابی به مقام قدس خداوند را ندارد و مفاهیم بشری یاری دستیابی به ذات خداوند و صفاتش را ندارد؛ از این رو ذات مقدسش از این‌گونه مفاهیم منزّه و مقدس می‌باشد (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 به کار 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، استفاده نماییم (همو، ۱۳۷۱، صص ۱۴۵-۱۴۷ و ۱۳۷۴، صص ۶۵) و از آنجاکه معرفت فطری معرفت مفهومی نیست، جایگاه آن ذهن نمی‌باشد 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 عقلی‌ای استناد نموده‌اند:

دلایل نقلی: مدعیان این دیدگاه با تمسک به روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام مانند (الله اکبر من ان یوصف (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۱۱، ح ۱-۲) خدا بزرگ‌تر از آن است که توصیف

شود؛ لایقدر العباد علی صفته (همو، ۱۳۵۷، ص ۱۱۵) انسان‌ها قادر به توصیف خدا نیستند؛ سبحانه و تعالی عن الصفات (همان، ص ۷۹) خدا از توصیفات منزّه و متعالی است؛ فلاتدرک العقول و اوهامها و لا الفکر و خطراتها و لا الباب و اذهانها صفته (همان، ص ۴۵) عقلها و تصوراتش، فکرها و خطوراتش، خردها و ذهن‌هایش، صفت خداوند را درک نمی‌کنند؛ محرّم... علی غوائص سابحات النظر تصویره... ممتنع... عن الاذهان ان تمثله... قد ضلت العقول فی امواج تیار ادراکه (همو، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۲۱) تصویرکردن خداوند بر شناوران غواص (کسانی که در تصور خدا تفکر و خوض می‌کنند) حرام است... مجسم کردن او در ذهن‌ها محال است... عقلها در امواج پرتلاطم ادراکش، گمراه گشته‌اند) خداوند را از توصیف منزّه 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

نموده‌اند 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؛ لذا دارای ذات و اوصاف متباین می‌باشند؛ چنان‌که در آیه ۱۱ سوره شوری آمده است که چیزی شبیه خداوند نیست (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) و در روایات اهل بیت علیهم‌السلام بیان شده است که (بان من الخلق فلا شیء کمثله) خدا با مخلوقات متباین است، پس چیزی شبیه او نیست (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۳۲)؛ همچنین آمده است که «ان الله تبارک و تعالی خلو من خلقه و خلقه خلو منه» (همان، ص ۱۰۵-۱۰۶) یا «فکل ما فی الخلق لایوجد فی خالقه و کل مایمکن فیه یمتنع من صانعه: 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) و از طرفی دیگر شناخت انسان و دایره معلوماتش درباره موجوداتی است که به نحوی با او سنخیت دارند و دو موجود متباین نمی‌توانند معرفت حقیقی به یکدیگر داشته باشند، مگر اینکه یکی از آنها خالق دیگری باشد که در این

صورت به آن احاطه و علم دارد، و گرنه مخلوق فقط از اثر و فعل خالق به وجود خالق پی می‌برد بدون اینکه نسبت به او معرفت حقیقی داشته باشد (ملکی میانجی، همان، صص ۵۳-۵۸، ۷۷، ۱۸۰ و ۲۲۳/ برنجکار، ۱۳۷۴، ص ۶۲).

ب) دلیل دیگری که برای عدم امکان توصیف خداوند ارائه شده، این است که هرگونه توصیفی که خارج از حد تعطیل و تشبیه نباشد، درباره خداوند صحیح نیست و تصورات اثباتی انسان درباره محدوده آفریده شده‌هاست و موجب تشبیه میان آفریننده و آفریده شده 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^ع سؤال شد: «سئل ابو جعفر^ع: أيجوز ان يقال ان الله شيء؟ قال نعم يخرج من الحديد: حد التعطيل و حد التشبيه: 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 و ر.ک: 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 موجب دیدگاه‌هایی مانند الهیات اثباتی و الهیات سلبی و الهیات فطری شده است که 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 به عنوان تنها منبع و مآخذ شناخت تکیه می‌شود و عقل تنها قادر به درک مفاهیم ذهنی و کلیات عقلی است و در این مکتب شناخت و داوری درباره هر چیز 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 طریق ابتدا خداوند و اوصاف او مورد تصور قرار می‌گیرند و بعد 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 است که الهیات اثباتی و مفهومی دانسته شده

است؛ زیرا در این روش، مفاهیم کلی از طریق سیر و سلوک ذهنی به دست 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 را ندارد و مفاهیم بشری یارای دستیابی به ذات خداوند و صفاتش را ندارد؛ از این رو ذات مقدسش از این گونه مفاهیم منزّه و مقدس می‌باشد. این روش در بین 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 به این دیدگاه، آنچه از روایات اهل بیت علیهم‌السلام در مبحث صفات و اسما مسلم است همین بیان سلبی و تکیه بر جنبه عدمی صفات است که البته باید توجه داشت این تنها بخشی از حقیقت است و تکیه بر این جنبه و عدم توجه به آنچه در کتاب و سنت درباره معرفت وجدانی و فطری خداوند متعال مطرح است، می‌تواند برداشتی نادرست از دیدگاه دین 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 و تفاوت این روش با روش اثباتی در این است که در طریق اثباتی، ملاک و معیار شناخت خداوند، قوه ذهنی و قدرت مفهوم‌سازی شخص می‌باشد که هر کس قدرت تجرید و انتزاعش قوی‌تر باشد، خدا را بهتر خواهد شناخت؛ اما در این طریق، اصل معرفت و تشدید آن از طریق خداوند می‌باشد و هر کس که رضایت او را بیشتر به دست آورد و در طریق عبادت و اخلاص بیشتر قدم بردارد، نور معرفت بیشتری و قوی‌تری را دارا خواهد بود و معرفتش نسبت به خدا و اسما و صفات او فزون‌تر

خواهد شد. این معارف فطری از طرفی حقایق ثبوتی و قلبی است که در ظرف الفاظ و کلمات نمی‌گنجد و قالب حروف تاب تحمل معانی آن را ندارد و از طرفی دیگر ذهن آدمی متکفل یافتن راهی برای فهم این حقایق و معانی است؛ لذا 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 را بر عهده دارد و به عنوان مکمل الهیات فطری مطرح می‌شود و همین است سر به کارگیری بیانات سلبی در توضیح اسما و صفات خدای متعال توسط اهل بیت علیهم‌السلام.

ج) ویژگی‌های معرفت قلبی به خدا بر اساس رویکرد تفکیکی

به اعتقاد تفکیکی‌ها، معرفت قلبی به خدا دارای ویژگی‌ها و مختصات است که آن را از سایر معارف متمایز می‌سازد. بیشتر این ویژگی‌ها نیز مستفاد از روایات می‌باشد که در ادامه به برخی از مهم‌ترین ویژگی‌ها اشاره خواهد شد:

۱. موقف این معرفت به جهان قبل از دنیا بر می‌گردد و انسان در عالم قبل از دنیا این معرفت قلبی را به دست آورده است که از آن تعبیر به عالم ذر می‌نمایند (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؛ به حدی که از آن تعبیر به رؤیت و معاینه 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 است و انسان‌ها با درجات متفاوتی دارای این معرفت می‌باشند (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 و 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 به آن تصریح شده است؛ مانند روایت نقل شده 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 سيذكرونه يوما ما و لو لا ذلك لم يدر أحد من خالقه و لا من رازقه) (برقی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۴۱).

این نوع معرفت، بین کافر و مؤمن نیز مشترک می‌باشد؛ چنان‌که از پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیثی نقل شده است که: «کل مولود یولد علی الفطرة یعنی علی المعرفة بأن الله عزوجل خالقه، فذلک قوله "ولئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله"» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۳)؛ یعنی هر مولودی بر فطرت متولد می‌شود و مراد از فطرت، شناخت این است که خدا خالق اوست و آیه «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ» (زخرف: ۹) ناظر به همین مطلب است. بر اساس برخی آیات و روایات، همه انسان‌ها حتی فرزندان مشرکان در هنگام تولد، معرفت خدا را به همراه دارند و با فطرت الهی متولد می‌شوند، گرچه این معرفت را تحت شرایط و موقعیتی به یاد نیاورند یا فراموش نمایند.

۵. فایده این معرفت قلبی خدا، به‌خصوص که شدت وضوح آن نیز از یاد انسان‌ها رفته است، اتمام حجت بر همه انسان‌ها می‌باشد؛ 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 أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ) دلیل ارائه معرفت قلبی به همه انسان‌ها و اخذ گواهی از انسان‌ها به این دلیل بیان شده است - که آنان نتوانند بهانه آورند و در روز قیامت بگویند که ما از خدا غافل بودیم یا چون پدران ما مشرک بودند ما نیز مشرک شدیم. بدین سان آیه بیان می‌کند که معرفت قلبی خدا حجت بالفعل بر همه

انسان‌هاست و به گونه‌ای است که شرایط خانوادگی و اجتماعی، قادر به ازبین‌بردن کامل آن نیست؛ لذا حجت و دلیل اصلی خدا در برابر مشرکان و کفار، همین معرفت قلبی است و در احادیث نیز بیان شده است که گرچه انسان موقوف و محلّ رؤیت خدا و نیز شدت این معرفت را فراموش کرده است، اصل معرفت خدا در روح و جان آدمی باقی و استوار است و به درجات مختلف، در جهان کنونی به یاد انسان می‌آید (ر.ک: برنجکار، ۱۳۷۶).

۶. ویژگی دیگری را که برای معرفت قلبی بیان نموده‌اند این است که بحث معرفت قلبی در واقع اساس بحث خداشناسی است؛ زیرا در شناخت عقلی خدا را با مقدماتی اثبات می‌کنیم، اما خود حقیقت خارجی خدا را شهود نمی‌کنیم؛ مثلاً از طریق برهان نظم پی می‌بریم به اینکه این جهان یک خالق و عالم قادری دارد که توانسته است این عالم به این عظمت و هدفدار را بیافریند و در مدار منظم قرار دهد و این شناخت عقلی است؛ یعنی از طریق مقدمات و آثار وجود خدا را اثبات می‌کنیم، اما خود خدا، یعنی مصداق خارجی خدا را رؤیت نمی‌کنیم؛ اما در معرفت قلبی، یعنی شناخت مصداق خارجی خدا و شهود خدا و به تعبیر روایات رؤیت خدا می‌باشد؛ 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، اما معرفت قلبی، فعل خداست نه فعل انسان و خداوند انسان‌ها را بر آن منظور کرده است و 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 خداست و این معرفت با اثبات خدا، تفاوت‌های متعددی دارد.

۷. بر اساس این دیدگاه، روح انسان قبل از ورود به عالم دنیا و تعلق به بدن جسمانی عوالمی را گذارنده، وقایع و مناظری را مشاهده نموده و متحمل معارف و حقایقی شده، در یک فضای مقدس و نورانی مورد تفضل و عنایت خداوند قرار گرفته و شناخت خداوند به آنها عطا شده و همگی با اختیار اعتراف به وجود خدا نموده‌اند و با ورود بشر به عالم دنیا، خصوصیات این مراحل فراموش شده است؛ ولی اصل آن

معرفت باقی است و با وجود انسان عجین و همراه می‌باشد؛ کما اینکه در روایتی بیان شده است معرفت به خداوند در انسان‌ها ثابت شد و موقوف و محل دریافت معرفت از یاد آنها رفت و بعداً متذکر خواهند شد: «فثبت المعرفة و نسوا الموقف و سیدکرونه» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۲۳۷). 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 يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَ فَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» که از مرحله‌ای از وجود انسان‌ها گزارش داده شده است که در آن مرحله خداوند از فرزندان حضرت آدم اقرار به ربوبیت خود گرفته است؛ بدین جهت که کفار در روز قیامت نگویند ما از آن غافل بوده‌ایم یا چون پدران ما مشرک بوده‌اند، ما نیز مشرک شده‌ایم. از این آیه به دست می‌آید که خداوند شناختی درباره خود به انسان‌ها داده است؛ به طوری که همه آدمیان به ربوبیت خداوند شهادت و گواهی داده‌اند و این شناخت و اقرار به ربوبیت حجت برای همه انسان‌هاست و به حدی روشن و قوی است که شرایط خانوادگی و اجتماعی نمی‌تواند آن را از بین ببرد و حجتی برای خداوند بر مشرکان و کفار در روز قیامت خواهد بود.

همچنین در روایات زیادی بیان شده است که انسان‌ها در عوالم پیشین خداوند را بالمعاینه مشاهده کرده‌اند؛ به صورتی 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 موقوف را فراموش کرده‌اند؛ اما اصل معرفت در قلوبشان باقی است و در برخی دیگر از روایات آمده است که خداوند معاینه را فراموشانده است؛ اما اصل اقرار را در قلوب انسان‌ها ثابت و استوار گردانیده است؛ اما آنچه از روایات به دست می‌آید، این است که اخذ میثاق در عوالم متعددی به وقوع پیوسته است و خصوصیت موقوف و مکان تعریف الهی مورد فراموشی قرار گرفته است (برنجکار، ۱۳۷۴، ص ۳۵-۳۸).

علامه امینی رساله‌ای در ۱۵۰ صفحه در تفسیر آیه میثاق نگاشته و در آن ۱۹ آیه و

۱۳۰ حدیث درباره وجود عالم ذر بیان کرده است و ۴۰ حدیث از آن را صحیح، یعنی روایاتی که سلسله سند آنها همگی عادل و شیعه دوازده امامی‌اند، دانسته است (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۲۲-۱۲۹).

د) اسباب و راه‌های تذکر معرفت قلبی

طبق این دیدگاه، معرفت قلبی به خدا معرفتی است که صنع خداوند می‌باشد و خداوند این معرفت را به همه انسان‌ها عطا نموده است؛ اما با ورود انسان به عالم دنیا انسان از این معرفت فطری غافل شده، آن را فراموش می‌نماید و خداوند اسبابی را برای یادآوری این معرفت برای انسان‌ها قرار داده است که برخی از آنها عبارتند 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 غاشیه (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ) و ۶۹ سوره یس (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ) و آیات دیگری از قرآن بدان اشاره شده است؛ همچنین امیرالمؤمنین علیه السلام وظیفه پیامبران را این چنین بیان می‌دارند: «بعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیاءه لیستأدوهم میثاق فطرته و یدکروهم 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 باز خواهند و آنها را متوجه نعمت فراموش شده او بگردانند» (نهج البلاغه، ۱۳۹۵، خ ۱).

۲) سختی و مصائب: یکی دیگر از عواملی که موجب یادآوری معرفت فطری و قلبی به خدا خواهد شد، موقع گرفتاری‌ها و مصیبت‌های سخت است. در این حالت‌ها امید، توجه و اقبال انسان به غیر خدا قطع می‌گردد و با انقطاع از تعلقات مادی، موانع و حجاب‌های این معرفت فطری برداشته و معرفت قلبی به خدا زنده خواهد شد. از حالت‌هایی که انسان متوجه خدا خواهد شد، زمانی است که انسان مشغول گرفتاری و مصیبت شود و قطع امید از غیر خدا نماید که 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 نحل: «إِذَا مَسَّكُمُ الضَّرُّ فَالِيهِ تَجَارُونَ» و ۶۷ اسراء: «وَإِذَا مَسَّكُمُ الضَّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُكُمْ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ ائْتَيْنَاهُمْ وَاللَّيْلُ نَازِلَةٌ عَلَيْهِمْ وَأَنبُؤَاتُ الْمَلَائِكَةِ وَالسَّمَاءُ مُدْغَمَةٌ فَذُكِّرُوا لِلْحَقِّ وَالْحَقُّ كَرِيمٌ» یا روایت منقول از امام صادق علیه‌السلام که حضرت به مردی که از او خواست به سوی خدا راهنمایش کند، فرمود: ای بنده خدا آیا سوار کشتی شده‌ای؟ آن مرد گفت: بله. حضرت فرمودند: آیا اتفاق افتاده که کشتی شکسته شود و کشتی دیگر نباشد که تو را نجات دهد، شناکردن ندانی که تو را بی‌نیاز کند؟ آن مرد گفت: بلی. حضرت فرمودند: آیا در آن حال قلباً دریافته‌ای که چیزی هست که می‌تواند تو را از مهلکه نجات دهد؟ آن مرد گفت: بله. حضرت فرمودند: آن چیز همان خدایی است که بر نجات‌دادن قادر است، جایی که نجات‌دهنده‌ای نیست (صدوق، ۱۳۷۴، ص ۲۳۱).

۳) آیات الهی: راه دیگری که موجب بیداری معرفت قلبی انسان به خداوند بیان شده است، توجه به آیات و نشانه‌های الهی در عالم می‌باشد؛ زیرا همه مخلوقات نشانه وجود خدا و علامت اوصاف او می‌باشند و تفکر و تدبر در آن موجب بیداری معرفت قلبی به خداوند خواهد شد و خداوند علاوه بر اینکه موجودات جهان را خلق نموده است، آنها را نشانه بر وجود و اوصاف خود قرار داده است؛ چنان‌که در بسیاری آیات قرآن مانند آیه ۵۳ سوره فصلت: سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» و آیه سوره لقمان: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلُوكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ» بدان اشاره نموده است. البته یاد خداوند از این طریق بر خلاف راه انقطاع، با تفکر و تدبر و تعقل ممکن است (برنجکار، ۱۳۷۴، ص ۸۵).

۴) عبادت: با توجه به اینکه در روش معرفت قلبی اصل معرفت و تشدید آن از طریق خداوند می‌باشد، هر کس که 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 علیهم السلام: یکی دیگر از راه‌های رسیدن به معرفت قلبی نسبت به خداوند که در روایات بیان شده است، اهل بیت علیهم السلام می‌باشند؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام در تفسیر آیه شریفه «و علی الاعراف رجالٌ یعرفون کلاً بسیماهم» می‌فرمایند: «نحن الاعراف الذی لایعرف الله عزوجل الا بسبیل معرفتنا... ان الله تبارک و تعالی لو شاء لعرف العباد نفسه و لکن جعلنا ابوابه و صراطه و سبيله و الوجه الذی یؤتی منه» منظور از اعراف، ما اهل بیت علیهم السلام 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).

و امام رضا علیه السلام در این باره می‌فرمایند: «من سرّه أن ینظر الی الله بغير حجاب و ینظر الله الیه بغير حجاب، فلیتولّ آل محمد و یتبرأ من عدوهم: کسی که از بی‌پرده نگاه کردن به خدا و بی‌پرده نگاه کردن خدا به او شاد می‌شود، پس آل محمد را ولی خود قرار دهد و از دشمنان آنان بی‌زاری جوید» (برقی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۳۳). نقش اهل بیت علیهم السلام در شناخت خدا در دو جهت کلی قابل تبیین است: یکی در اصل معرفت خدا و دیگری در بیان معارف تفصیلی در باب خداشناسی.

ه) موانع تذکر معرفت قلبی

همان‌طور که راه‌هایی برای متذکر شدن معرفت قلبی هست که موجب 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 که به نوع خاص وجود هر انسانی بر می‌گردند و به تقسیم دیگر برخی از این عوامل درونی و برخی بیرونی می‌باشند که عبارت‌اند از:

۱) رذایل اخلاقی

رذایل اخلاقی یکی از مواردی شمرده شده است که حجاب معرفت قلبی شمرده

می‌شود و مبتنی بر اختیار انسان می‌باشد؛ مانند اطاعت از هوای نفس، قساوت قلب، کبر و استکبار، بخل، علو 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).

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) و 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 به واسطه زیادی گناهان آنهاست (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۱۵۳) و امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: «و ان الراحل الیک قریب المسافة و اُنک لا تحتجب عن خلقک الا ان تحجبهم الاعمال دونک: همانا مسافت کسی که به سوی تو کوچ می‌کند و قریب و نزدیک است و به‌درستی که تو از آفریدگانت محبوب نیستی، مگر آن که گناهان و اعمال نکوهیده میان تو و آنان حایل شود» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۶۸).

۳) شیاطین

شیاطین نیز در آیات و روایات یکی از عواملی معرفی شده‌اند که مانع هدایت و معرفت قلبی به خداوندند؛ مانند آیه ۱۱۲ سوره انعام: «وَ کَذَلِکَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِیٍّ عَدُوًّا شَیَاطِیْنَ الْاِنْسِ وَ الْجِنِّ: در برابر هر پیامبری دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم» (ر.ک: حشر: ۱۶ / محمد: ۲۵ / نساء: ۶۰).

۴) حجاب غیرارادی

منظور از حجاب‌های غیرارادی، نحوه خلقت انسان می‌باشد؛ زیرا انسان مخلوق است و مخلوق با خالق مابین‌اند؛ از این رو مخلوق نمی‌تواند بر خالق احاطه علمی و معرفت داشته باشد و قادر نیست به معرفت حقیقی خداوند نائل گردد و فقط از طریق آیات و

نشانه‌هایی به وجود خداوند علم پیدا می‌کند و از ادراک ذات الهی ناتوان است؛ لذا 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 در این باره می‌فرماید: «خلق الله الخلق حجاباً بینه و بینهم و مبیئة ایاهم مفارقته انیتهم: آفریدگان خدا، حجاب و پرده میان خدا و آفریدگان است و مبیئت و اختلاف خدا با آفریده‌ها مفارقت خداست با ذات و وجود آفریده‌ها» (صدوق، ۱۳۷۴، ص ۳۵ و ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۵۱) و امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «لا تحجبه الحجب و الحجاب بینه و بین خلقه، خلقه ایاهم، لامتناعه مما یمکن فی ذواتهم و لا مکان مما یمتنع منه، ولافتراق الصانع من المصنوع والحاد من المحدود و الرب من المربوب: حجاب‌ها و پرده‌ها او را نپوشانند، حجاب میان او و آفریده‌اش همان آفریدن آفریدگان است؛ زیرا آنچه نسبت به ذات آفریده‌ها ممکن است، نسبت به خدا ممتنع است و آنچه نسبت به خدا ممتنع است، نسبت به آفریده‌ها ممکن است (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 روست که امام علی علیه السلام می‌فرماید: «الحمد لله الذی... لا تحجبه السواتر: سپاس خدایی را که... پوشش‌ها وی را نتواند پوشید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵) و امام موسی کاظم علیه السلام نیز می‌فرماید: «لیس بینه و بین خلقه حجاب غیر خلقه، احتجب بغیر حجاب محجوب و استتر بغیر ستر مستور: یعنی میان خدا و آفریدگانش حجاب و پرده‌ای نیست، مگر خود آفریدگان، خدا بی‌پرده نماند است و بی‌پوشش پوشیده است» (صدوق، ۱۳۷۴، صص ۹۸ و ۱۷۹ / رک: کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۵ / نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵ / برنجکار، ۱۳۷۴، صص ۱۱۱-۱۲۳).

ز) نقد و بررسی

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 تمام وجود یافت می‌شود و به اسمای حسنائش خوانده می‌شود؛ ازین‌رو برخی نقدهایی که درباره الهیات سلبی مطرح می‌شود، بر الهیات فطری وارد نمی‌شود؛ 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، موجب تعطیل عقل از شناخت حصولی خداوند می‌شود؛ درحالی‌که متون دینی خداوند را به اوصاف ایجابی نسبت می‌دهند؛ به بیان دیگر از یک سو قرآن سفارش به تدبر و تعقل در آیات می‌کند و از سوی دیگر در آیات متعددی، صفات خداوند را بیان می‌دارد؛ برای نمونه خداوند در آیاتی مانند آیه ۲ سوره یوسف: «أَنَا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» و ۱۷ سوره حدید: «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» و ۲۲ سوره انفال: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ» انسان را به تعقل و تفکر در آیات فرا می‌خواند و در آیاتی مانند آیه ۲۳ و ۲۴ سوره حشر: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ» * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» به صفات خداوند به صورت ایجابی اشاره می‌نماید که حکایت از قابل فهم بودن صفات الهی دارند، والا اگر صفات الهی قابل فهم نباشند، چنین دعوتی لغو خواهد بود و خداوند حکیم و مبرا از نقص است؛ بنابراین اوصاف الهی دارای معنایی است که انسان به اندازه توانایی اش قدرت فهم آنها را دارد

(محمدرضایی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۴) و قرآن با جمع میان سلب و ایجاب، معناداری زبان خود را تأیید می‌کند و در بخش اول 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. همچنین در متون روایی ما بر این دیدگاه تأیید شده است؛ مانند بیان امیرالمؤمنین علیه السلام درباره شناخت اوصاف خداوند که می‌فرمایند: «لم يطلع القول على تحديد صفة و لم يحجبها عن واجب معرفته: خداوند خردها را بر چگونگی و تحديد صفات خود آگاه نکرد است و لکن هرگز آنها را از مقدار معرفت خود محجوب نساخته است» (نهج البلاغه، خطبه ۲۹)؛ بنابراین با توجه به متون دینی می‌توان به دست آورد که هرچند توان درک کنه ذات خداوند برای انسان مقدور نمی‌باشد، می‌توان در حد توانایی انسان به خداوند و اوصافش شناخت پیدا کرد. خداوند در قرآن درباره خود سخن می‌گوید. این سخن، گاه از زبان انسان‌هاست و گاه از زبان خود. بیشترین بخش قرآن، سخن گفتن خداوند درباره خود 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- همان‌طور که بیان شده است- درک کنه ذات خداوند مقدور نمی‌باشد و خداوند قابل تشبیه به چیزی نمی‌باشد و این نیز درست است؛ اما لازمه این محتوا این نیست که صفات خداوند بر مخلوقات و بر عکس صفات مخلوقات بر خداوند در صورتی که مبرا از عیب و نقصی باشد، صدق نکند؛ بلکه تفاوت خالق و مخلوق در وجوب و امکان و قدم و حدوث ذاتی و تناهی و لاتناهی و بالذات و بالغیربودن است و خدا عالم است و مخلوقات هم عالم‌اند؛ اما خداوند، عالم بالوجوب و انسان عالم بالامکان. خداوند قدیم العلم و انسان حادث‌العلم است؛ خداوند به کل و جزء، گذشته و حال و آینده و غیب و شهود علم دارد؛ اما انسان علم بسیار محدود به امور 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 از قبیل نادانی و ناتوانی را از خدا سلب کرد؛ به بیان دیگر نفی اوصاف سلبی منوط به تصور ایجابی آن اوصاف سلبی می‌باشد.

۴) اثبات صفات ایجابی مانند علم و قدرت و 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 خدا می‌باشد (ر.ک: میرزا مهدی اصفهانی؛ أبواب الهدی؛ صص ۱۳۵، ۲۶۶-۲۶۷، ۲۶۹-۲۷۱ / محمدباقر الملکی المیانجی، توحید الإمامیه، صص ۵۳-۵۸ و ص 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 بین نفی و اثبات است؛ زیرا علم یا بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده منکشف می‌گردد که این قسم را علم حضوری نامند یا علم به معلوم به واسطه حکایت‌کننده‌ای می‌باشد و وجود خارجی آن مورد شهود و آگاهی عالم قرار نمی‌گیرد، بلکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم می‌باشد و اصطلاحاً صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود، از آن آگاه می‌گردد که 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 موجب ارتفاع نقیضین و انکار امکان شناخت خداوند خواهد شد.

۷) صرف استناد به بخشی از نصوص دینی موجب 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 زبان شناختی و قواعد قرآنی و کشف مراد شارع می‌باشد و صرف استناد به برخی از نصوص دینی و غفلت از نصوص و مبانی دیگر یقینی موجب اعتبار فهم و دیدگاهی نخواهد شد و- همان‌طور که بیان شد- بین هر دو دسته دلیل نقلی قابل جمع است.

۸) با توجه به اینکه تقسیم معرفت به حصولی و حضوری تقسیمی بر اساس نفی و اثبات و عقلی می‌باشد و معرفت از این دو قسم خارج نمی‌باشد، می‌توان استظهار نمود که مراد از معرفت در روایاتی که بدان استظهار شده، معرفت حضوری به خداوند است که هر فردی بدان اذعان خواهد نمود و ممکن است برای برخی به دلیل موانع ذکر شده کم‌رنگ یا فراموش شده باشد.

۹) طبق دیدگاه مبناگرایی خطاناپذیر معرفت‌شناسان مسلمان برای توجیه باورها، قضایای باید یا خودموجه و بی‌نیاز از استدلال باشند یا اینکه به قضایای بی‌نیاز از توجیه به صورت استدلال صحیح ارجاع داده شوند. قضایای خود موجه را قضایای بدیهی و قضایای نیازمند توجیه را غیر بدیهی نامیده‌اند و بدیهیات واقعی شامل قضای بدیهی و اولی و قضای وجدانی است و قضای بدیهی اولی به دلیل اینکه بی‌نیاز از استدلال می‌باشند و قضای پایه و خودموجه شمرده شده‌اند که برای توجیه آنها نیازمند غیر خودشان نیست (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۳۹). صدرالمآلهین در اسفار قضای پایه و موجه را بی‌نیاز از استدلال دانسته و قضای غیر پایه را به قضای پایه و موجه ارجاع داده است: «اما سایر القضا و التصدیقات البدیهیه او النظریه فیهی متفرعة علی هذه القضية لان جمیع القضا یا یحتاج التصدیق بها الی التصدیق بهذه القضية و هی اولیة التصدیق غیر مفتقرة الی تصدیق آخر» (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۴۳).

بنابراین 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 و یا با فرایند منطقی، به قضای بدیهی اولی، ابتدا و ارجاع

شود (علی تبار، ۱۳۹۲، ص ۳۲۹-۳۳۹)؛ اما با توجه 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 نماییم، می‌توان آن را معرفتی موجه شمرد که هر فردی بدان اذعان خواهد نمود و ممکن است برای برخی به دلیل موانع ذکرشده کمرنگ یا فراموش شده باشد و در صورت تبدیل علم حضوری به علم حصولی، می‌توان ادعا نمود که معرفت قلبی از نوع قضایای وجدانی و خودموجه شمرده شود؛ زیرا قضایای وجدانی، قضایای هستند که پذیرش آنها در گرو به‌کارگرفتن شهود و یافته‌های حضوری می‌باشد 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) و قضایای وجدانی به دلیل اینکه انعکاس علم حضوری‌اند و مطابقت آن را می‌توان با علم حضور دریافت کرد، معیار صدق آن نیز بر اساس علم حضوری تبیین خواهد شد (رک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۵۲).

خلاصه و جمع‌بندی

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 است و نه از سنخ علم حصولی، بلکه از سنخ فعل است که خداوند خودش را به ما معرفی کرده است و ما این شهود را فقط وجدان می‌کنیم. این دیدگاه دچار ایرادهای مختلفی است؛ از جمله: تعطیلی عقل در شناخت حصولی خداوند؛ عدم صدق صفات خداوند بر مخلوقات و بر عکس؛ ملازمه ارتفاع نقیضین با نفی علم حضوری و حصولی به خدا (با توجه به حصر عقلی تقسیم علم به به حضوری و حصولی)؛ ملازمه با انکار و نفی شناخت خداوند؛ نقل محوری روش شناختی در خداشناسی؛ استناد به برخی نصوص دینی در خداشناسی و غفلت از

دیگر نصوص و عدم ارائه معیاری منطقی برای توجیه باور فطری به خدا و نظایر آن؛ درحالی که با توجه به حصر عقلی تقسیم معرفت به حصولی و حضوری، مراد از معرفت در روایات مورد نظر، معرفت حضوری به خداوند است که از نوع قضایای «خودموجه» می باشد؛ لذا تنها راه توجیه معرفت فطری به خدا و ابتدای آن به باور قلبی و درنهایت ارجاع آن به علم حضوری است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن سینا؛ الاشارات و التنبیها؛ ج ۳، تهران: کتاب، ۱۴۰۳ق.
۲. —؛ الاشارات و التنبیها؛ مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی؛ قم: البلاغة، ۱۳۷۵.
۳. —؛ الشفاء، البرهان؛ قاهره: وزارة التریبه التعليم الاداره العامه للثقافه، ۱۳۷۵ ق.
۴. ابن طاووس، علی بن موسی؛ إقبال الأعمال؛ ج ۲، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۹ق.
۵. ابن فارس، احمد؛ معجم مقایس اللغه؛ قاهره: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۱.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ قم: نشر ادب الحوزة، ۱۴۰۵ق.
۷. اصفهانی، میرزامهدی؛ ابواب الهدی؛ تهران: مرکز فرهنگي انتشاراتی منیر، ۱۳۸۷.
۸. ابوترابی، احمد؛ «پیش‌نیازهای مفهوم‌شناختی (نظریه فطرت)»، مجله معرفت کلامی؛ ش ۱۳، ۱۳۹۳.
۹. برقی، ابوجعفر احمد بن محمد؛ المحاسن؛ تحقیق سیدمهدی رجائی؛ قم: مجمع العالمی لاهل‌البيت علیهم‌السلام، ۱۴۱۳ق.
۱۰. برنجکار، رضا؛ مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الاهی؛ قم: مؤسسه نبأ، ۱۳۷۱.
۱۱. —؛ معرفت فطری خدا؛ قم: مؤسسه نبأ، ۱۳۷۴.
۱۲. —؛ «نشست علمی خداشناسی فطری و عقلی»، معاونت پژوهش مدرسه

- امام خمینی جامعه المصطفی، ۱۳۸۵/۹/۹.
۱۳. —؛ «معرفتی فطری و قلبی خدا، مجله فرهنگ جهاد؛ ش ۹، پاییز ۷۶.
۱۴. بهمنیار بن مرزبان؛ التحصیل؛ ج ۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۱۵. تهرانی، شیخ آقابزرگ؛ الذریعه؛ بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ق.
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 العربیه؛ تحقیق احمد عبدالغفور عطار؛ بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۱۹. حسین زاده، محمد؛ پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر؛ ج ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن؛ .. تهران، مؤسسه نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
۲۱. حسینی زبیدی، سیدمحمد مرتضی؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ تحقیق علی شیری؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۲۲. خانی، اسماعیل؛ «الهیات سلبی»، مجله معرفت کلامی؛ س ۳، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱.
۲۳. زنوزی تبریزی، ملاعبدالله؛ لمعات الاهیة؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۲۴. سید رضی، محمد بن حسین بن موسی (گردآورنده)؛ نهج البلاغه؛ تحقیق صبحی صالح؛ قم: هجرت، ۱۳۹۵ق.
۲۵. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم؛ الأسفار الأربعة؛ ط. الثالثة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۲۶. —؛ مجموعه رسائل فلسفی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۲۷. صدوق؛ الامالی؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ق.
۲۸. —؛ الخصال؛ تحقیق سیداحمد فهری؛ تهران: علمیه اسلامیة، [بی تا].

۲۹. — ثواب الاعمال؛ تصحيح على اكبر غفارى؛ تهران: مكتبة الصدوق، ۱۳۵۰.
۳۰. — علل الشرايع؛ بيروت: دارالبلاغه، ۱۳۸۶ق.
۳۱. — عيون اخبار الرضا، تصحيح سيدمهدى حسيني لاجوردى؛ قم: كتابفروشى طوس، ۱۳۶۳.
۳۲. — معانى الاخبار؛ تصحيح على اكبر غفارى؛ قم: جامع مدرسين، ۱۳۶۱.
۳۳. — التوحيد؛ تصحيح سيدهاشم حسيني؛ قم: جامع مدرسين، ۱۳۵۷.
۳۴. طباطبائى، سيدمحمدحسين؛ الميزان فى تفسير القرآن؛ قم: نشر اسلامى، ۱۴۱۷ق.
۳۵. — اصول فلسفه و روش رئاليسم؛ مقدمه و پاورقى بقلم مرتضى مطهرى؛ تهران، صدر، .. ۱۳۶۲.
۳۶. — رسائل السبعه؛ قم: بنياد علمى و فكرى علامه طباطبايى، ۱۳۶۲.
۳۷. — نهاية الحكمة؛ ج ۱۳، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۴۱۶ق.
۳۸. طريحي، فخرالدين؛ مجمع البحرين؛ تحقيق سيداحمد حسيني؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ۱۴۰۸ق.
۳۹. طوسى، خواجه نصير؛ اساس الاقتباس؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
۴۰. على تبار فيروزجايبى، رمضان؛ معرفت دينى؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، ۱۳۹۲.
۴۱. فراهيدى، خليل بن احمد؛ العين؛ تحقيق مهدى مخزومى و ابراهيم سامرائى؛ قم: مؤسسه دارالهجرة، ۱۴۱۰ق.
۴۲. فعالى، محمدتقى؛ در آمدى بر معرفت شناسى معاصر و دينى؛ قم: معارف، ۱۳۷۷.
۴۳. فياض لاهيجى، ملاعبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ تهران: چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۷۲.
۴۴. قطب الدين شيرازى، محمود بن مسعود؛ درةالتاج- منطق؛ به كوشش و تصحيح محمد مشكوة؛ ج ۳، تهران: حكمت، ۱۳۶۹.
۴۵. كلينى، محمد بن يعقوب؛ كافى؛ تصحيح على اكبر غفارى؛ تهران: دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۸۸ق.

۴۶. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۴۷. محمدرضایی، محمد؛ الاهیات فلسفی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۴۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش عقائد؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۴۹. —؛ آموزش فلسفه؛ تهران: نشر بین الملل، ۱۳۷۸.
۵۰. —؛ معارف قرآن؛ ج ۱ (خداشناسی)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۵۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.
۵۲. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ قم: موسسه نشر الاسلامی، ۱۴۲۳ق.
۵۳. مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان؛ الارشاد؛ تحقیق موسسه آل البيت لاحیاء التراث؛ قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۵۴. ملکی میانجی، محمدباقر؛ توحید الإمامیه؛ تهران: موسسه چاپ و نشر وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.