المعرفة الفطريّة.. حقيقتها ونحو دلالتها على وجود الإله

د. سيّد روح الله الموسوي*

الخلاصة

حاولنا في هٰذا المقال أن نسـلّط الضوء على أهم الجوانب لمسـألة المعرفة الفطريّة بالله، وبعد معالجة الموضوع تاريخيًّا ورصد تطوّر المسـألة مع مضيّ الزمان، تطرّقنا إليها من وجهة نظر النصّ الدينيّ وبحثنا القيمة المعرفيّة لهٰذا النوع من المعرفة، والتقارير المختلفـة في دلالتها في إثبات وجود الإلٰه عند المفكّرين الإسـلاميّين والغربيّين والإشكالات الموجّهة إليهم. وبناءً على نتائج هٰذا المقال، فـإنّ التقارير الغربيّة لبرهان الفطرة تعاني من بعض المشـاكل المعرفيّة الّتي عالجها المفكّرون المسلمون بعد أن بحثوها بدقّةٍ، وقدّموا تقارير تخلو منها؛ ولذٰلك يمكن التمسّـك بالفطرة بوصفها طريقًا إلى معرفة الإلٰه وإثبات وجوده.

(*) روح الله الموسوي، إيران، طالب دكتوراه في قسم الفلسفة، جامعة طهران.

s.r.moosavi@ut.ac.ir

المفردات الدلاليّة: نظريّة الفطرة، المعرفة الفطريّة، العلم الحضوريّ، آية الفطرة، آية الميثاق، إثبات وجود الإله، برهان الإجماع العامّ.

المقدّمة

أكّدت النصوص الدينيّة على فطريّة الدين، لا سيما فطريّة التوحيد، بحيث تشير بعض الروايات إلى أنّه لو لم يكن الدين فطريًّا، ولو لم يقع الميثاق في عالم الذرّ، لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّه [الكليني، الكافي، ج 2، ص 13]. ومن جانبٍ آخر، يعدّ بحث الفطرة من الموضوعات المشتركة الّتي تعنى بالبحث في مختلف فروع العلوم الإنسانيّة والإسلاميّة، كتفسير القرآن الكريم وعلم اللاهوت (الثيولوجيا) (Theology)، وعلم النفس (السيكولوجيا) (Psychology)، والعلوم التربويّة، وعلم الاجتماع(*) (السوسيولوجيا) (Sociology) [أبوترابي، پيش نيازهاى مفهوم شناسانه «نظريه ى فطرت»، ص 8]. ونظرًا لارتباط نظريّة الفطرة بحقل معرفة الإنسان (الأنثربولوجيا)؛ فإنّ لها تأثيرًا كبيرًا على العلوم الإنسانيّة. يكفي في تجلية أهمّيّة هٰذا البحث أنّ يعتبر الأستاذ مطهّري نظريّة الفطرة مبدأ المبادئ (المبدأ الأمّ) تارةً [مطهري، مجموعه ى آثار، ج 2، ص 39]، وعدّها مسألةً مصيريّةً من بين المعارف الإسلاميّة الأخرى تارةً أخرى [مطهرى، نقدى بر ماركسيسم، ص 298] وأبدى أسفه لعدم وجود دراساتٍ تولي هٰذا البحث أهمّيّةً خاصّةً في مختلف حقول العلوم الإسلاميّة من التفسير وعلوم الحديث والفلسفة [المصدر السابق]. سنحاول إلقاء الضوء على مختلف أبعاد هٰذه المسألة الهامّة بقدر مقتضيات المقالة.

(*) ما هو الذّي يصنع حقيقة الإنسان؟ المجتمع أو الفطرة؟ راجع كتاب "جامعه و تاريخ" بقلم الشهيد مطهري، منشورات صدرا، ص 105 و 106. بدوره، يُرجع السيّد العلّامة الطباطبائيّ القارئ فى كثيرٍ من البحوث الاجتماعيّة إلى الفطرة مثل العدالة والفطرة، المالكيّة والفطرة، الحرّيّة والفطرة، نظريّة الاستخدام والفطرة و ...

التطوّر التاريخيّ للبحث

لبحث الفطرة والمعرفة الفطريّة تاريخٌ عريقٌ كالتاريخ المكتوب للإنسان. فمنهج سقراط (469 ق.م ـ 399 ق.م) في المعرفة الّتي يعتبر فيها سقراط نفسه بمنزلة قابلة الأفكار، وكذلك نظريّة التذكّر الأفلاطونيّة، كلاهما نظريّتان في الفطرة، ولم نعثر على مفكّرٍ إلّا وأقرّ ـ بشكلٍ أو بآخر ـ بالمعرفة الفطريّة، حتّى أولئك الّذين ينكرونها بصراحةٍ. فأمثال جون لوك (John locke) (1632 م– 1704 م) الّذي نفى التصوّرات والتصديقات الفطريّة في الذهن وشبّهه بصفحةٍ بيضاء، وديفيد هيوم (David Hume) (1711 م – 1776 م)، الّذي رفض التصوّرات الفطريّة منطلقًا من نظريّته في الانطباعات والتصوّرات، كلّهم يقرّون بالمعرفة الفطريّة بشكلٍ غير مباشرٍ. [اميد، نظريه فطرت، ص 193 ـ 243]

أمّا بالنسبة إلى فطريّة معرفة الإله في الغرب، فصرّح بها بعض الفلاسفة المسيحيّين أمثال كلمن الإسكندرانيّ (150 ـ 215)، وأوغسطين (Augustinus) (354م – 430م)، وبويثيوس (Boethius) (480ـ524م) [المصدر السابق]، واستند بعضهم أمثال هربرت تشربري (Herbert Cherbury) (1583 م – 1648 م)، وأفلاطونيو كامبريج (Cambridge Platonists) (أواسط القرن 17)، وغروتيوس (Hugo Grotius) (1583 م – 1645 م) وكثيرٌ من المتكلّمين المشهورين من المدرستين الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة؛ إلى برهان الإجماع العامّ لإثبات وجود الله، وهٰذا البرهان يشبه كثيرًا برهان الفطرة الموجود في التراث الإسلاميّ. [محمد رضايي، الهيات فلسفى، ص 360]

وعلى الرغم من أنّ القرآن الكريم قد صرّح بفطريّة الدين(*) إلاّ أنّ الحكماء المسلمين ومع تصريحهم بفطريّة بعض الأمور – كالفارابيّ (260هـ ـ 339هـ) الّذي اعتقد بفطريّة الميل إلى النظم والحياة الاجتماعيّة(**) [الفارابيّ، كتاب الحروف، ص 142] ـ لم يعالِجوا نظريّة الفطرة بوصفها مسألةً فلسفيّةً مستقلّةً حتّى ظهور إخوان الصفا في القرن الثالث الهجريّ، الّذين بحثوها وبيّنوها في مواضع متعدّدةٍ لأوّل مرّةٍ في كتابٍ فلسفيٍّ، إذ ذهبوا إلى القول بضرورة فطريّة معرفة الله والميل إليه؛ لأنّ ذٰلك مقتضى الحكمة الإلٰهيّة. [غفورى نژاد، تطور تاريخى نظريه ى فطرت، 101]

ومع أن ابن سينا (370 هـ ـ 427 هـ) لم يتطرّق في آثاره الفلسفيّة إلى المعرفة الفطريّة بالله إلّا أنّ آثاره العرفانيّة لم تخل من الإشارة إلى هٰذه المسألة، نظير ما نستشفّه من مباحث (مناسبة النفس مع العوالم العالية)(***) [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 141] و(سريان العشق في جميع الهويّات)(****) [ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 373 ـ 396].

ويمكننا إدراك الميل الفطريّ لله عند شيخ الإشراق السهروردىّ (549هـ ـ 586 هـ) عن طريق ما عرضه من عشق الأنوار السافلة للأنوار العالية

(*) {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ أَكثَرَ النَّاسِ لَا يعْلَمُونَ} [سورة الروم: 30].

(**) نصّه: «... لما في فطرة الإنسان من تحرّي الترتيب والنظام في كلّ شيءٍ».

(***) يقول الشيخ الرئيس في المصدر المذكور: «والنفوس السليمة الّتي هي على الفطرة... إذا سمعت ذكرًا روحانيًّا يشير إلى أحوال المفارقات... أصابها وجدٌ مبرحٌ مع لذّةٍ مفرحةٍ يفضي ذٰلك إلى حيرةٍ ودهشٍ».

(****) طرح ابن سينا هٰذا البحث في فصلٍ عنوانه: «في ذكر سريان قوّة العشق فى كلّ واحدٍ من الهويّات».

تارةً(*) [السهروردي، كتاب التلويحات، ص 136 ـ137]، وتارةً أخرى عن طريق حبّ الكمال المكنون في كلّ الموجودات، ومن بينها حبّ الإنسان لله سبحانه وتعالى [السهروردي، مجموعه ى مصنّفات، ج 3، ص 329]، غير أنّه لم يول اهتمامًا خاصًّا بالمعرفة الفطريّة بالله سبحانه [غفورى نژاد، تطور تاريخى نظريه فطرت، 105].

أمّا ابن عربي (558 هـ ـ 638 ه) فقد عرّف مفهوم الفطرة وفق نظريّته في الوحدة الشخصيّة للوجود [المصدر السابق]. ولشدّة اعتقاده بالمعرفة الفطريّة بالله، رتّب عليها آثارًا دنيويّةً وأخرويّةً مثل وجوب صلاة الجنازة على أطفال الكافرين [ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج 1، ص 536]، وانقطاع العذاب عن المشركين في الآخرة. [المصدر السابق]

وفي ضوء القرآن الكريم اعتقد صدر المتألّهين الشيرازيّ (980 هـ ـ 1050ه) بالمعرفة الفطريّة بالله تعالى، إذ استدلّ عليها بحالات الإنسان في الشدائد والمصائب. وقدّم بيانًا فلسفيًّا لكيفيّة حصول هٰذه المعرفة الفطريّة أو لمّيتها إمّا طبق نظريّته في بيان الإدراك بحضور مرتبةٍ من وجود المدرَك عند المدرِك، أو وفق رؤيته الخاصّة حول حقيقة مبدإ العلّيّة (إرجاع العلّية إلى التّشؤُّن)، ونتيجة ذٰلك أنّ الملّا صدرا يثبت العلم الحضوريّ البسيط للإنسان ـ بل لكلّ الموجودات ـ بالعلّة المفيضة (الله تعالى) [صدرالمتألّهين، الحكمة المتعالية، ج1، ص117]. كما أنّه أشار عبر كتاباته المختلفة إلى الميول الفطريّة نظير حبّ الكمال الفطريّ، وحبّ الحقيقة الفطريّ، وفطريّة الانقياد للدين، والميل الفطريّ إلى الطاعة، والتنفّر الفطريّ عن المعصية. [غفورى نژاد، تطور تاريخى نظريه ى فطرت، ص106]

وكان لآراء الشيخ الشاه آباديّ (1292 هـ – 1362 ه) الّذي أحدث منعطفًا كبيرًا في هٰذه النظريّة من خلال تأكيده على الفطرة في إثبات وجود الله بتعابير

(*) «الأنوار اذا تكثرّت، فللعالي على السافل قهرٌ، وللسافل إلى العالي شوقٌ وعشقٌ».

وصيغٍ مختلفةٍ، وسعيه إلى إثبات كلّ الأصول الاعتقاديّة في كتابه (الإنسان والفطرة) تأثيرٌ كبيرٌ في جلب اهتمام المفكّرين المعاصرين نحو نظريّة الفطرة ودراستهم لها. من هؤلاء الّذين تأثّروا بالشاه آباديّ في هٰذا الحقل ـ ولٰكن بنظرةٍ اجتهاديّةٍ ـ تلميذه الإمام الخميني (1320 هـ ـ 1409 هـ) الّذي أثبت التوحيد وسائر الصفات الإلٰهيّة بفطرة حبّ الكمال والتنفّر عن النقص [الموسويّ الخمينيّ، شرح چهل حديث، ص 185] وأثبت فطريّة كلّ معارف الدين ببيانٍ يختلف عمّا ذكره الشاه آباديّ [الموسويّ الخمينيّ، شرح حديث جنود عقل و جهل، ص 79 ـ 81 و 98]. بدوره أتى السيّد الطباطبائيّ (1321 هـ ـ 1402 هـ) بتقريراتٍ جديدةٍ حول فطريّة معرفة الله على أساس العلم بثبات الواقعيّة مثلًا [الطباطبائيّ، شيعه در اسلام، ص 102]، أو حول فطريّة الميل إلى الله، ووسّع في دائرة نظريّة الفطرة إلى مختلف حقول العلوم الإنسانيّة. ومن الّذين ساهموا في هٰذا المشوار بجدّيّةٍ، الشهيد مطهري (1338هـ ـ 1399هـ) الّذي بحث موضوع الفطرة بصورةٍ مستقلّةٍ وبنظرةٍ عقليّةٍ بحتةٍ، فهو أوّل من قسّم الأمور الفطريّة إلى المعارف الفطريّة [مطهري، فطرت، ص 47] والميول والنزعات الفطريّة [مطهرى، فطرت، ص 59]، وأوّل من حاول أن يميّز بين الأمور الفطريّة والأمور غير الفطريّة [مطهرى، فطرت، ص 29 ـ 32] وقام باستقصاء معايير تمييز الأمور الفطريّة [مطهرى، يادداشت ها، ج 4، ص 208] ووسّع في دائرة توظيف نظريّة الفطرة في مختلف حقول العلوم الإنسانيّة والإسلاميّة بشكلٍ كبيرٍ.

1ـ معنى الفطرة

أ- المعنى اللغويّ

«الأَصل هو الفَطْر بمعنى الشَّقّ» [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 4، ص 92] «فطَرَ الشيءَ يَفْطُرُه فَطْرًا فانْفَطَر وفطَّرَه: شقّه» [المصدر السابق]. ولٰكنّ أيّ نحوٍ من الشقّ

هو الفطر؟ يقول الراغب في مفرداته: أصل الْفَطْر: الشّقُّ طولًا [الراغب الإصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، ص 460]. ولٰكنّ هناك معنًى آخر للفَطر ذكره اللغويّون وهو الخلق: فَطَرَهُ يَفْطُرُهُ بالضم فَطْرًا: أي خلقه [الطريحيّ، مجمع البحرين، ج 3، ص 380؛ ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 4، ص 92]. ولٰكنّ أيّ نوعٍ من الخلق هو الفطر؟ التدقيق في كلام اللغويّين يسوقنا إلى أنّ هناك نوعًا من الإبداع والاختراع والابتداء في الفطر، قال ابن منظور: «فَطَرَ اللهُ الْخَلْقَ يَفْطُرُهم: خلقهم وبدأَهم. والفِطْرةُ: الابتداء والاختراع [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 4، ص 92؛ الراغب الأصفهانيّ، مفردات ألفــاظ القرآن، ص 640؛ ابن أثيرٍ، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 3، ص 457]. وهناك سؤالٌ آخر هو: ما هو الربط بين المعنى الأول للفَطر أعني «الشق» والمعنى الثاني له أعــني «الخلق»؟ قال البعض «ســمّي الخلق فطــرًا لأنّ الله يخلق الموجودات بالشقّ، فينشق بيض الطير ونطفة الدوابّ وتتولّد صغارها منه وتنشق حبوب النباتات تحت التراب وتنبت» [المصطفويّ، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج9، ص113]. ويمكننــا أن نقول إنّ هٰذه المادّة تدلّ على صــورةٍ خاصّةٍ من الخلق؛ وذٰلك أنّ ذات المخلوق زُودت بمجموعة من الصفات حين الإيجاد، كأنّ الله شقَّ الشيء المخلوق طولًا ليجعل تلك الصفات في كلّ أجزاء ذاته، وسيجد الإنسان تلك الصفات إن ســبر أغوار ذاته. أمّا مصدر الفطرة، فهو مصدرٌ نوعيٌّ [الطباطبائيّ، الميزان، ج 16، ص 178] أو مصدر الهيئة [الصافي، الجدول، 21، ص 43] أو اسم الهيئة، والمصــدر النوعيّ هو المصدر الّذي يُذكر لبيان نوع الفعل أو صفته، فيأتي على وزن فِعلــة إذا كان من الثلاثيّ، مثل: مات ميتةً ســيّئةً [الصافي، الجدول، ج 17، ص 36]. فالفطرة تعني هيئةً خاصّةً أو نوعًا خاصًّا من فعل «فطر». فاذا كانت مادّة «فطــر» ـ كما مرّ بنا ـ بمعنى إيجاد الشيء وتوفّــره على صفاتٍ ذاتيّةٍ خاصّةٍ، فالفطرة تكون بمعنى نوعٍ خاصٍّ من هٰذا الإيجاد. وتكمن تلك الخصوصيّة في خلقة الإنسان الخاصّة [مطهرى، فطرت، ص 19].

ب - المعنى الاصطلاحيّ

بالنسبة إلى التعريف الاصطلاحيّ، هناك تفسيراتٌ وتعاريف متعدّدةٌ ذُكرت للفطرة وفقًا للمدارس الفكريّة والفلسفيّة المختلفة [راجع: يثربي، فطرى بودن دين، ص 110 ـ 118]. ولٰكن لكي نجتنب الإشكالات الواردة على بعض هٰذه التعريفات من الجانب المعرفيّ، ولأجنبية بعضها عن الفكر الإسلاميّ الّذي هو موضع اهتمامنا في هٰذا المقال، ولكي نعرّف الفطرة مع النظر إلى معناها اللغويّ ولا نعرّفها بلوازمها بل بذاتها؛ نقول: الفطرة هي «طبيعة الإنسان الخاصّة أو خلقته الخاصّة به» [مطهرى، فطرت، ص 19؛ شيروانى، سرشت انسان، ص 446]. فخلق الإنسان بمواصفاتٍ خاصّةٍ يمتاز بها عن الحيوان مثل حبّه للجمال والكمال، ونعبّر عن هٰذا البُعد الخاصّ لخلقة الإنسان بالفطرة. والظاهر أنّ القرآن هو أوّل من استخدم كلمة «فطرة» في مورد الإنسان [مطهرى، فطرت، ص 45] فأصبح المعنى الاصطلاحيّ للفطرة في الثقافة القرآنيّة، بل صار المعنى المتبادر عرفًا من هٰذه الكلمة بمرور الزمان.

2 ـ تمييز مفهوم الفطرة عن المفاهيم المشابهة

أ - الطبيعة

الطبيعة تُستخدم في النبات والحيوان وحتّى الإنسان، لٰكن في الحيوان والإنسان ينحصر استعمالها في الصفات الّتي تشترك فيها الكائنات الحيّة مع الجمادات [المصدر السابق]، بخلاف الفطرة الّتي تُستخدم في الأمور الخاصّة بالإنسان.

ب - الغريزة

يُستعمل مصطلح «الغريزة» في ذٰلك النوع من الميول والرغبات الداخليّة الّتي لا تتوفّر على خصّيصة السموّ والتعالي. بل غالبًا ما تكون ذات بُعدٍ

مشتركٍ بين الإنسان والحيوان مثل «الميول الجنسيّة» و«حبّ النفس»، ومن هٰذا المنطلق نجد أنّ مصطلح الغريزة يُطلق غالبًا على الميول الحيوانيّة [سبحاني، الفكر الخالد في بيان العقائد، ج 2، ص 53]. ومع هٰذا فإنّنا نجد أنّ مصطلح «الأُمور الفطريّة» يُطلق على ذٰلك النوع من الميول والرغبات المتعالية والسامية للإنسان في أغلب الأحيان [المصدر السابق].

جـ - الشاكلة

شاكِلَةُ الإنسان: شَكْله وناحيته وطريقته [ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج 6، ص 685]، وفي التنزيل: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ﴾ [سورة الإسراء: 84] أي: على طريقته ومذهبه [المصدرالسابق] أو على ناحيته وجهته وخَلِيقته بناءً على الأخفش [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 11، ص 357].

من الفوارق بين الشاكلة والفطرة:

1 ـ أن الفطرة موهبةٌ والشاكلة كسبيّةٌ.

2 ـ الفطرة إلٰهيّةٌ حنيفةٌ دومًا، ولٰكنّ الشاكلة يمكن أن تكون متمايلةً إلى الحقّ أو إلى الباطل.

3 ـ تستند الفطرة إلى الله وتستند الشاكلة إلى الإنسان.

4 ـ الفطرة غير قابلةٍ للتبديل بخلاف الشاكلة الّتي تتبدّل لأنّها ملكةٌ إنسانيّةٌ [جوادى آملى، تبيين براهين اثبات خدا، ص 184 ـ 192].

د - الصبغة

(الصِّبْغَةُ) :مَا يُصْبَغُ بِهِ، وقد اختلف اللغويّون في معناها في الاصطلاح القرآنيّ: «صبغة الله» ففُسِّرت بفِطْرَةِ اللهِ أو دِينِ اللهِ [الفيّوميّ، المصباح المنير، ج 2، ص 332] أو العقل المتميّز به عن البهائم كالفطرة [الراغب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، ص 475] أو التطهير؛ لأنّ الإيمان يطهّر

النفوس [الطريحيّ، مجمع البحرين، ج 5، ص 12] أو الشرِيعةُ والخِلقةُ، وقيل: هي كلّ ما تُقُرِّبَ به [ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 438] أو الختانة [الزبيديّ، تاج العروس، ج 12، ص 38؛ الفيروزآباديّ، القاموس المحيط، ج 3، ص 145]. ولٰكنّ النظر في سياق آيات القرآن يوضّح تعلّق «صبغة الله» بكلٍّ مِن «أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعالَمِينَ»ـ «اصْطَفى لَكُمُ الدِّينَ»ـ «نَعْبُدُ إِلٰهَكَ ...»ـ «بَلْ مِلَّةَ إِبْراهِيمَ»ـ «آمَنَّا بِاللهِ ...» «آمَنُوا بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ» والكلّ راجعٌ إلى الإسلام [صادقي، الفرقان فى تفسير القرآن، ج 2، ص 170]. فصبغة الله هو الدين الإسلاميّ المتميّز بالتوحيد. وقد رُوي عن الصادق عليه السلام قال: «يعني به الإسلام» [الطبرسيّ، مجمع البيان، ج 1، ص 407]. فالصبغة هي الفطرة مصداقًا في الاصطلاح القرآنيّ، وإن تختلف عنها مفهومًا [مطهرى، فطرت، ص 23].

3 ـ خصوصيّات الأمور الفطريّة

تتميّز الأمور الفطريّة بمجموعةٍ من الخصوصيّات الّتي تكشف عن حدّها العامّ وتفصلها عن الأمور غير الفطريّة، نذكرها على النحو التالي:

أ- **العموميّة والشموليّة**: إنّ ذات الإنسان مجبولةٌ بالأمور الفطريّة، ولا يوجد بشرٌ خالٍ عن هٰذه الأمور في ذاته [جوادى آملى، فطرت در قرآن، ص 9؛ مصباح، آموزش فلسفه، ص 93]. وبعبارةٍ أخرى بما أنّ الفطريّات تنبعث من ذات الإنسان، فإنّنا نجدها عند كلّ الناس وفي أيّ زمانٍ ومكانٍ، وإن كانت تتغيّر فيما بينهم من حيث الشدّة والضعف.

ب- **عدم الحاجة إلى التعليم والتعلّم**: الأمور الفطريّة ليست تعليميّةً، بل هي مجعولةٌ في ذات الإنسان [المصدر السابق]. فلأنّها نتيجةٌ للعلم الحضوريّ فهي لا تحتاج في تحقّقها إلى علّةٍ غير وجود الإنسان، وإن كانت لا تستغني من أجل رشدها وازدهارها عن العناية بها وهدايتها؛ ولذٰلك عُدّ إهمالها والغفلة عنها عاملًا مؤثّرًا في خمودها وضعفها.

ج- الأمــور الفطريّة غــير قابلةٍ للزوال: لا تزول الأمــور الفطريّة ولا تتلاشى بالفرض والإجبار أبدًا، بل هي ثابتةٌ وراســخةٌ في الذات الإنسانيّة. نعم، يمكن أن تشــتدّ وتضعف [المصدر السابق]، وفي ضوء ذٰلك تتحدّد سعادة الإنسان أو شقاوته.

د - اختصاصها بالإنســان: بمــا أنّ فطرة الإنســان متوجهة نحو الوجود والكمال المطلقين، وبما أنّها ذات قيمة حقيقيّة وسبب تعالي الإنسان وملاك تمايزه عــن الحيوان[جوادي الآملي، فطرت در قــرآن، ص 9]، فإنّ الأمور الفطريّة تُعد من الفضائل الإنســانيّة. وبالمقابل لاتُعدّ الشرور الأخلاقيّة والرذائل من الأمور الفطريّة.

بعدما تعرّفنا على خصائص الأمور الفطريّة، يُطرح هٰذا السؤال: هل هٰذه الأمــور تنطبق على المعرفة بالإلٰه أو لا؟ فإن كانت الإجابة بالإيجاب، فكيف نستطيع أن نثبت أنّ هٰذه الخصوصيّات متوفّرةٌ في المعرفة الفطريّة بالله؟

للإجابة عن هٰذه التساؤلات نقول:

أوّلًا:حينما ندقّق في معرفة الإنســان بالإلٰه نجــد أنّ خصوصيّات الأمور الفطريّة الّــتي ذكرناها متواجدةٌ في هٰذه المعرفة، وأوّل شــاهدٍ على ذٰلك هو الإنسان نفســه، فكلّنا نشعر بوجود الله بالعلم الوجدانيّ، خصوصًا في المآزق والأزمات، ونجد أنّ كلّ خصوصيّات الأمور الفطريّة المذكورة موجودةٌ في هٰذه المعرفة أيضًا.

ثانيًا: لا يوجــد دينٌ إلّا وفيه الاعتقاد بحقيقــةٍ غائيّةٍ (الكمال المطلق)، فالاعتقاد بالله من السمات المشتركة لكلّ الأديان تقريبًا، مع أنّ هٰذا الاعتقاد يظهر بأشكالٍ وتجلّياتٍ مختلفةٍ [Dhavamony،Phenomenology of Religion, p. 111]، فحــتّى الديانة البوذيّة الّتي تُعرف بأنّها ديــنٌ بلا إلٰهٍ، لم تُنكر وجود الله، بل تعترف بنوعٍ من الحقيقة الغائيّة المســمّاة بـ«نيرفانــا» والّتي تتميّز بصفاتٍ

تختصّ بـــالله [Bugayong،Pluralistic Portrait of God, p. 65]. هٰذا من جانبٍ، ومن جانبٍ آخر فإنّ اكتشـــافات علم الآثـــار (Archaeology) وعلم الاجتماع (Sociology) وعلم الإنســـان (Anthropology) جعلت المحقّقين يعتقدون بعدم وجود قومٍ من دون دينٍ. فما اكتشفه علماء الآثار يؤيّد وجود اعتقاداتٍ وآمالٍ وطقوسٍ دينيّةٍ للإنســـان في مختلف الأقوام على مرّ التاريخ، بحيث لا نستطيع أن نجد قومًا ليس لهم معتقدٌ دينيٌّ [هيوم، اديان زنده ى جهان، ص 17 و18]. ويقال إنّ كريســـتوفر ماينرز هو أوّل من أيّد هٰذه الحقيقة [التاريخيّة] و[بناءً عليه] اعتقد بأنّ الإنســـان مجبولٌ في طبيعته على الدين [خرمشاهى، دين پژوهى، ص 122]. كما أنّ دراسات علم الاجتماع وعلم الإنسان أيضًا تذهب إلى القول بفطريّة الدين. فأحدث دراســـات علم الاجتماع تشير إلى أنّ خمسًا وتسعين بالمئة من الناس ســـواءٌ في المجتمعات المتطوّرة أو غير المتطوّرة يؤمنون بوجود الله [انگلهارت، تحوّل فرهنگى، ص 216].

ثالثًا: تشير بحوث علم الإنسان الفلسفيّ (philosophical anthropology) ودراسات علم النفس إلى أنّ التعمّق في أغوار النفس الإنسانيّة يكشف عن أنّ الشعور الدينيّ هو واحدٌ من العناصر الأوّليّة للروح الإنسانيّة، بل أكثرها أصالةً واهمّها ماهيّةً. بحيث يُعـــدّ كالمقولة الرابعة في جانب مقولات الجمال والخير والصدق. [دوكنتن، حس دينى، ص 386]

4 ـ نوعيّة المعرفة الفطريّة بالإلٰه

هناك تفســـيران مختلفان عن فطريّة معرفة الله، وعلى أساســـهما تنقسم المعرفة الفطريّة بالله إلى قسمين حضوريّةٍ وحصوليّةٍ.

أ ـ المعرفة الفطريّة الحضوريّة بالإلٰه: المراد من المعرفة الفطريّة الحضوريّة بالإلٰه هو أنّ لقلب الإنســـان (نفسه الناطقة) صلةً عميقةً وثيقةً مع خالقه،

فحينما يتوجّه الإنســان إلى أعماق قلبه فإنّه يجد هٰذه الصلة وهٰذه العلاقة. لٰكن نتيجة أنّ أغلب الناس منشغلون في أوقات الحياة المعتادة بأمور دنياهم فإنّهــم غافلون عن هٰذه الصلة ولا يلتفتون إليها إلّا حينما ينقطعون عن كلّ الأشياء وتقنط آمالهم عن كلّ الأسباب [مصباح، قرآن‌شناسی، ج1، ص 35 ـ 36]. إنّ درجةً من هٰذا النوع من المعرفة موجودةٌ عند كلّ الناس، ويكمن الســبب في ذٰلك في علم المعلول الحضوريّ ـ الّذي له مرتبةٌ من التجرّد ـ بعلّته المجرّدة؛ وهٰذا يبتني على ما ثبت في مبــاني الحكمة المتعالية بأنّ المعلول المجرّد ـ بأيّ درجةٍ من درجات التجرّد ـ له درجةٌ من العلم الحضوريّ بالنســبة إلى علّته الموجِدة [الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 318]. وبما أنّ الله علّة العلل وخالق الخلق ـ ومن جملة الخلائق نفس الإنسان ـ فلنفس الإنسان المجرّدة مرتبةٌ من العلم الحضوريّ بالله، والّتي نعدّها نوعًا من المعرفة الفطريّة بالله. نعم، يشتدّ هٰذا العلم ويتكامل إثر تكامل النفس، وتوجّه القلب إلى ساحة القدس الإلٰهيّة، وأداء العبادات والأعمال الصالحة، إلى أن يبلغ لدى أولياء الله إلى درجةٍ من الوضوح يرون معها بأنّ الله أظهر من أيّ شيءٍ آخر، كما جاء في دعاء عرفة: «أيكون لغيرك من الظهور مــا ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك» [مصباح، آموزش فلسفه، ج 2، ص 359].

ب ـ المعرفــة الفطريّــة الحصوليّة بالإلٰه: المقصود مــن المعرفة الفطريّة الحصوليّة بالإلٰه هو أنّ عقل الإنسان لا يحتاج إلى بذل جهدٍ كبيرٍ للتصديق بوجود الإلٰه، بل يدرك بسهولةٍ أنّ الإنسان وكلّ ظواهر العالم محتاجٌ وفقيرٌ إلى الله. فهناك إلٰهٌ غنيٌّ يغنيهم ويســدّ حاجتهم [مصباح، قرآن‌شناسی، ج1، ص 45]. فالمعرفة الفطريّة بهٰذا المعنى ليست من البدهيّات الأوّليّة ولا من البدهيّات

الثانويّة ـ المبحوث عنها في المنطق(*) ـ فحسب، بل تشمل المعرفة النظريّة القريبة من البدهيّات. بمعنى أنّ كلّ إنسانٍ ولو كان عامّيًّا وأمّيًّا يمكنه أن يصل إلى هٰذه المعرفة من خلال استدلالٍ بسيطٍ دون الحاجة إلى البراهين المعقّدة. بَيْدَ أنّ قربه إلى البداهة ليس بمعنى عدم حاجته إلى البرهان، بل بمعنى سهولة الاستدلال عليه [مصباح، آموزش فلسفه، ج1، ص 359].

5 ـ القيمة المعرفيّة للمعرفة الفطريّة بالإلٰه

إذا أردنا أن ندرس الفطرة من زاويةٍ أبستمولوجيّةٍ (معرفيّةٍ) فعلينا أن نتأمّل عدّة مسائل: فما هي حقيقة المعرفة الفطريّة وما هو نوعها؟ هل نستطيع أن نعدّ الفطرة مصدرًا من مصادر معرفة الله إلى جانب منابع خاصّةٍ من قبيل الوحي والإلهام أو منابع عامّةٍ مثل العقل؟ لو فرضنا الفطرة مصدرًا من مصادر المعرفة، فهل هي منبعٌ مستقلٌّ في عرض سائر المنابع أو لا؟ وفي النهاية هل يمكن إثبات وجود الله عن طريق المعرفة والميل الفطريّ بالله أم لا يمكن ذٰلك؟ [حسين زاده، معرفت شناسى دينى، ص 231 و232] هٰذه المسائل لو نظرنا إليها بدقّةٍ فإنّنا نستطيع أن نحكم بأنّ البحث حول الفطرة يقع ضمن مجموعة البحوث الأبستمولوجيّة، كيف لا ومحور البحث هنا هو الفطرة باعتبارها سبيلًا نحو نوعٍ خاصٍّ من المعرفة نسمّيه المعرفة الفطريّة. فالمعرفة الفطريّة ـ بما أنّها معرفةٌ ـ تخضع للعديد من النقاشات والتساؤلات في حقل نظريّة المعرفة، غير أنّ حديثنا سيتركّز أكثر حول المعرفة الفطريّة بالله ـ سبحانه وتعالى ـ دون غيره من الأمور، وعلى هٰذا الأساس سيتمّ طرح البحث ضمن بعدين: أوّلًا البحث حول القيمة المعرفيّة للمعرفة الفطريّة

(*) البدهيّات الأوّليّة هي القضايا الّتي لا يحتاج تصديقها إلى أكثر من تصوّر الموضوع والمحمول، في حين تحتاج البدهيّات الثانويّة إلى استخدام حسّ الظاهر أو الباطن أيضًا. تنحصر البدهيّات الأوّليّة في الأوّليّات، ولٰكن تشمل البدهيّات الثانويّة سائر اليقينيّات من المشاهدات (الحسّيّات) والوجدانيّات والمجرّبات والمتواترات والفطريّات.

ومعقوليّة الاعتقاد بالله ـ تعالى ـ على أســاس المنهــج الواقعيّ، وثانيًا حول مكانة المعرفة الفطريّة بين سائر مصادر المعرفة.

بالنسبة لحقيقة المعرفة الفطريّة بالله، فقد ذكرنا سابقًا تفسيرين مختلفين للمعرفة الفطريّة من خلال إرجاعها إلى العلم الحضوريّ أو العلم الحصوليّ؛ وذلك لو فسّرنا المعرفة الفطريّة بــالله بالعلم الحضوريّ بالله، فإنّ علينا أن نحكم بعدم إمكانيّة الخطإ في هٰذه المعرفة؛ لأنّه ليس هناك واســطةٌ في العلم الحضوريّ تحكي عن الواقع ـ عند العالم ـ حتّى نتكلّم عن تطابق الواسطة مع الواقع (في المعرفة الصحيحة) أو عدم تطابقها (في المعرفة الكاذبة)، بل الواقع بنفسه حاضرٌ عند العالم، فليس هناك معنى للكذب بمعنى عدم المطابقة مع الواقع [مصباح، آموزش فلسفه، ص 175]. من جانبٍ آخر بما أنّ الإنسان لا يحتاج في العلم الحضوريّ إلى آلةٍ إدراكيّةٍ خاصّةٍ أو قوّةٍ خاصّةٍ لوجدان المعلوم، بل يدرك المعلوم ويجده بذاته وحقيقته [الطباطبائيّ، اصول فلسفه، ج 2، ص 44 و45]، فكذٰلك الحال في علمه الحضوريّ بالله.

وأخيرًا بما أنّ العلم الحضوريّ قابلٌ للشدّة والضعف [السهروردي، مجموعه ى مصنّفات، ص 72]، فإنّه في حال شدّته يكون الإنسان ملتفتًا إلى الله، ومع ضعفه فإنّه يغفل عنه، إذ يحتاج إلى مذكّرٍ كالبلاء؛ لكي يستيقظ من هٰذه الغفلة.

أمّا لو فسّرنــا المعرفة الفطريّــة بالعلم الحصوليّ، فإنّنا نحكم بســهولة الاســتدلال على وجــود الله وفهمه وعدم الحاجة إلى الاســتدلالات المعقّدة والمطوّلة. غــير أنّ البعض انتقد فطريّة هٰذه المعرفة ـ أي تفســيرها بالعلم الحصوليّ ـ لأنّه بهٰذا المعنى ســتكون المعرفة الفطريّة غير مودَعةٍ في الإنسان مع خلقته مباشرةً، بل لا بدّ أن يكتســبها بنفســه عن طريق الاستدلال. [حسين زاده، معرفت شناسى دينى، ص 248]

وأجيب عن هٰذا الإشــكال بالقول إنّ معرفة الله من الوجدانيّات، وهي لا تحتاج إلى الفكر وبذل الجُهد لإثباتها؛ ولذٰلك يصحّ تسميتها بالمعرفة الفطريّة

وإن كانت حصوليّةً [حسين زاده، معرفت شناسى دينى، ص 249 و250]. وهٰكذا يتّضح عدم استقلاليّة الفطرة بوصفها منبعًا معرفيًّا إلى جانب سائر منابع المعرفة الأخرى نظير الشهود أو العقل، بل المعرفة الفطريّة هي مرتبةٌ من مراتب العلم الحضوريّ (الشهوديّ) إن كان المقصود منها العلم الحضوريّ، أو أنّها العقل إن كان المقصود منها العلم الحصوليّ. [حسين زاده، معرفت شناسى دينى، ص 250]

6 ـ المعرفة الفطريّة بالله في النصوص الإسلاميّة

أ - المعرفة الفطريّة بالله - تعالى - في القرآن

يستند الباحثون في بحث المعرفة الفطريّة بالله إلى بعض الآيات القرآنيّة، نذكر هنا أهمّها، وهما آية الفطرة وآية الميثاق.

أوّلًا ـ آية الفطرة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفا فِطْرَةَ اللهِ الّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذٰلِك الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ أَكثَرَ النَّاسِ لَا يعْلَمُونَ﴾ [سورة الروم: 30].

يوجد تفسيران لهٰذه الآية:

الأوّل: في الآية إشارةٌ إلى أنّ دين الإسلام الّذي يجب إقامة الوجه له، هو الّذي تهتف به الخلقة، وتهدي إليه الفطرة الإلٰهيّة الّتي لا تبديل لها [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ص 16، ص 178]. على أساس هٰذا التفسير، الدين عبارةٌ عن مجموعةٍ من القوانين والأحكام المتوافقة مع الفطرة، ومن جملة هٰذه الأحكام عبادة الله.

الثاني: الدين الموافق للفطرة هو التسليم والانقياد أمام الله ـ سبحانه وتعالى ـ بدليل قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الْإِسْلَامِ﴾ فالانقياد أمرٌ فطريٌّ وليست الآية بصدد القول إنّ جزئيّات الأحكام والقوانين موافقٌ للفطرة [مصباح، قرآن‌شناسى، ج 1، ص 42 ـ 44]. هٰذان التفسيران مشتركان في أنّ الآية تشير إلى الميل الفطريّ لعبادة الله بالدلالة المطابقيّة، ولٰكن بناءً على استحالة وجود الميل دون متعلّقه، يجب عقليًّا أن نلتزم بفطريّة معرفة الله؛ لكي يصحّ

تعلّق الميل إلى عبادته [المصدر السابق، ص 44]، فالآية بالدلالة الالتزاميّة تشير إلى فطريّة معرفة الله.

ثانيًا ـ آية الميثاق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّك مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يوْمَ الْقِيامَة إِنَّا كنَّا عَنْ هٰذا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف: 172].

وبالرغم من وجود إبهامات حول مداليل هٰذه الآية، ولٰكنها تدلّ بوضوحٍ على وقوع وتحقّق لقاءٍ بين الله والإنسان، بحيث ما ترك من عذر للخطإ في التطبيق (بأنّ الرّب هو الله)، ولم يحصل هٰذا اللقاء الّذي ينفي الخطأ في التطبيق الّا بالعلم الحضوريّ والشهود القلبيّ؛ لأنّ الاستدلالات العقليّة تحكم بوجود خالقٍ قادرٍ وحكيمٍ للعالم فقط، ولٰكنّ هٰذه كلّها مفاهيم كلّيّةٌ ولا تعيّن حقيقته؟ لو لم تكن معرفةً شهوديّةً موجودةً لما عرفنا الله بشخصه. فهٰذا التفسير المدعوم بالروايات يصدّق بأنّ الإنسان له معرفةٌ شهوديّةٌ بالله تعالى [مصباح، قرآن‌شناسی، ج 1، ص 105 و106].

ب ـ المعرفة الفطريّة في الروايات

بناءً على الأحاديث والروايات الإسلاميّة، فإنّ للإنسان أمورًا فطريّة يمكن تقسيمها ضمن الاعتقادات والأعمال والأخلاق [برنجكار، فطرت در احاديث، ص 33]، لٰكنّنا نركّز هنا على فطريّة معرفة الله في الاعتقادات من منظر الروايات فقط، ونقسّم هٰذه الروايات ضمن ثلاث محاور تبعًا لبعض الباحثين:

أوّلًا ـ عموميّة الفطرة

قال الإمام الباقر عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللهَ ـ عَزَّ وجَلَّ ـ خَالِقُه» [الكليني، الكافي، ج 3، ص 35].

قال الإمام عليٌّ عليه السلام في (نهج البلاغة): «اللّٰهُمَّ... جابل القلوب على فطرتها» [الشريف الرضيّ، نهج البلاغة، ص 100].

وكذٰلــك قال الإمام الصادق عليه السلام: «إِنَّ اللهَ ـ عَزَّ وجَلَّ ـ خَلَقَ النَّاسَ كُلَّهُمْ عَلَى الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَهُمْ عَلَيْهَا» [الكلينيّ، الكافي، ج 2، ص 417].

ثانيًا - معرفة الإلٰه الفطريّة

قال الإمام عليٌّ عليه السلام: «الْحَمْــدُ لِلّٰهِ الْمُلْهِمِ عبادَهُ حَمْدَهُ وفَاطِرِهِمْ عَلَى مَعْرِفَةِ رُبُوبِيَّتِهِ» [الكلينيّ، الكافي، ج1، ص 139؛ ابن بابويه، التوحيد، ص 56].

وقال الإمام الحسين عليه السلام في دعاء عرفة: «أَوْجَبْتَ عليَّ حُجَّتَكَ بِأَنْ أَلْهَمْتَنِي مَعْرِفَتَكَ» [ابن طاووس، إقبال الأعمال، ج 1، ص 340].

وقال الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام: «بِصُنْعِ اللهِ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ، وبِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ، وبِالْفِطْرَةِ تَثْبُتُ حُجَّتُهُ» [ابن بابويه، إقبال الأعمال، ص 35].

الملفت للنظر في الروايات الّتي تذكر الفطرة، هو استخدام كلمة «المعرفة» وعدم اســتخدام كلماتٍ مثل «الحبّ والميل والشــوق»، كأنّ الإنسان بفطرته يعرف الله ويجده مباشرةً، فلا يحتاج إلى الاستدلال بالميل والشوق الفطريّ إلى الله ـ تعالى ـ لإثبات وجوده كما فعل بعضهم [برنجكار، فطرت در احاديث، ص 136].

ثالثًا - توحيد الإلٰه الفطريّ

«عن زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللهِ عَزَّ وجَلَّ: ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّــاسَ عَلَيْهَا﴾، قَالَ: فَطَرَهُمْ جَمِيعًــا عَلَى التَّوْحِيدِ» [الكلينيّ، الكافي، ج 2، ص 12].

وعدّ الإمام عليٌّ عليه السلام كلمة الإخلاص وهي قول «لا إلٰه إلّا الله» الفطرة وقال: «وكَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ، فَإِنَّهَا الْفِطْرَةُ» [ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 205].

7 ـ دلالة المعرفة الفطريّة على وجوده سبحانه وتعالى

بعدما قبلنا وجود معرفةٍ فطريّةٍ بالله أو ميلٍ فطريٍّ في الإنسان إليه عزّ وجلّ، الســؤال الّذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن الاستدلال بهٰذه المعرفة أو الميل

الفطريّين على وجود الله سبحانه وتعالى؟ وبعبارةٍ أخرى هل نستطيع أن نستدلّ بنظريّة الفطرة ونعدّها من جملة البراهين على وجوده سبحانه وتعالى؟ هناك رؤيتان، فالبعض يعتقد بأنّ الفطرة هي طريقٌ لمعرفة الله فحسب، وليست برهانًا أو مقدّمة برهانٍ على وجود الله، ويعتقد الآخرون بإمكانيّة بناء البرهان عليها لإثبات وجود الله إضافةً إلى كونها طريقةً لمعرفة الله. [شيروانى، سرشت انسان، ص 137]

المهمّ هنا بيان أدلّة القائلين بإمكانيّة صياغة البرهان على أساس نظريّة الفطرة؛ ولذلك نشير هنا إلى أهمّ تقارير برهان الفطرة على وجود الله:

أ ـ تضايف المحبّ والمحبوب، والراجي والمرجوّ

اعتمد بعض العلماء الّذين يعتقدون بإمكانيّة صياغة البرهان على أساس نظريّة الفطرة على تضايف المحبّ والمحبوب [الموسويّ الخمينيّ، شرح حديث جنود عقل و جهل، ص 79 ـ 81 و98] والبعض على تضايف الراجي والمرجوّ [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 272]، والآخرون على كلا الطريقين [جوادى آملى، تبيين براهين اثبات خدا، ص 294 ـ 296]، ونحن أيضًا نأتي بهما ضمن دليلٍ واحدٍ لمشابهتما:

المحبّ والمحبوب متضايفان وكذلك الراجي والمرجوّ، والمتضايفان أمران وجوديّان يمتنع تعقّل أحدهما دون الآخر، ومتساويان من جهة الوجود والعدم، وأيضًا من جهة القوّة والفعل بمعنى استحالة وجود أحدهما مع عدم الآخر، وفعليّة أحدهما وقوّة الآخر. من جانبٍ آخر الإنسان محبٌّ للكمال المطلق أو راجٍ لمبدإٍ غيبيٍّ في الشدائد على الأقلّ، فاذا كان المحبّ أو الراجي – وهو الإنسان ـ موجودًا، يجب أن يكون المحبوب والمرجوّ وهو الكمال المطلق والقادر الّذي لا يُغلب (الله) موجودًا؛ لتساوي حكم المتضايفين في الوجود والفعليّة. [شيروانى، سرشت انسان، ص 146 ـ 149 و153 ـ 155]

الإشكال والجواب: يمكن أن يُشكل بأنّ المحبوب بالذات هو تصوّر الكمال المطلق، والتضايف يثبت وجود صورة الكمال المطلق، ووجود الصورة العلميّة لشيءٍ في صقع النفس ليس دليلًا على الوجود العينيّ الخارجيّ لتلك الصورة. ولٰكن أجابوا بأنّ المحبــوب لا يمكن أن يكون موهومًا أو متخيّلًا؛ لأنّ كلّ موهــومٍ ناقصٌ، ولٰكنّ الفطرة متوجّهــة إلى الكامل [المطلق]، فحبّ الكامل المطلق يلزم وجوده(*) [الموسويّ الخمينيّ، شرح چهل حديث، ص 158]. والجواب الثاني لهٰذا الإشكال هو أنّنا لا نعتمد في هٰذا البرهان على العلم الحصوليّ للأفراد، أو على ردّ فعلهم الذهنيّ بالنســبة إلى المحبوب والمطلوب، بل على الحبّ الحقيقيّ للكمال المطلق في الإنســان. فالحب الّذي يكون منشئًا للأثر ويؤمّن الجهد المتواصــل في الحياة لا يتعلّق بصــورةٍ ذهنيّةٍ، بل بحقيقةٍ تســتخدم الصور الذهنيّة لكشــفها والتعرّف عليها، مثل العطش الّذي يتعلّق بالماء الخارجيّ وليس الماء الذهنيّ. وحتّى إن تعقّب شــخصٌ السراب لعطشــه، فليس هٰذا بمعني عدم وجود الماء، بل من باب الخطإ في التطبيق [جوادى آملى، تبيين براهين اثبات خدا، ص 300 و301]. فالمحبوب بالذات هو الأمر العينيّ الخارجيّ.

من هنا يعرف جوابهم لمن يقول إنّ الإنســان قد يتوهّم الكمال المطلق في غير الله، كمن يعبد الشــمس والقمر و...، فهل يلزم حبّه للكمال المطلق ما يتوهّمه كمالًا مطلقًا بالتضايف؟ فإنّ المتوهّم وقع في الخطإ في التطبيق، وعليه أن يلتفت بأنّ كلّ ما سوى الله ناقصٌ بشكلٍ أو بآخرٍ، فالإنسان يحبّ الكمال المطلق ولا يحب الآفلين.

(*)

ب ـ كون الرجاء والحبّ من الأمور الإضافيّة

الحبّ الدائم إلى الكمـــال المطلق والرجاء إلى قدرةٍ غير متناهيةٍ لا ســـيّما في الشـــدائد هما من الحالات الحقيقيّة الموجودة في النفس الإنسانيّة. والرجاء والحبّ من المقولات الإضافيّة الّتي لا بدّ لها من متعلّقٍ، فإذا كان الحبّ والرجاء موجودين فمتعلّقهما موجودٌ أيضًا. يقول العلّامة الطباطبائيّ: «فمن الضروريّ أنّ تحقّق ما لا يخلو من معنى التعلّق كالحبّ والبغض والإرادة والكراهة والجذب ونظائرها في الخارج لا يمكن إلّا مع تحقّـــق طرف تعلّقها في الخارج... فتعلّق الرجاء من الإنســـان بالتخلّص من البليّة عند انقطاع الأسباب دليلٌ على أنّه يرى أنّ هناك ســـببًا فوق هٰذه الأسباب... هو السبب الّذي فوق كلّ سببٍ، وهو الله عزّ اسمه» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 272].

مـــن الواضح أنّه لا يوجد فرقٌ جوهريٌّ بين الطريقين المذكورين آنفًا، إلّا أنّ الطريق الأوّل يؤكّد على أمريـــن متضايفين (المحبّ و المحبوب أو الراجي والمرجـــوّ)، في حين أنّ الطريق الثاني يؤكّد على أمرٍ إضافيٍّ ذي متعلّقٍ (الحبّ والرجاء). [شيروانى، سرشت انسان، ص 156]

جـ ـ صيانة الفطرة عن الخطإ

كلّ ميلٍ متجذّرٍ في ذات الإنســـان له ما يجيبه في عالـــم الخارج، وإلّا كان عبثًا ولا يوجد ميلٌ عبثيٌّ في الإنســـان. على سبيل المثال إن شعر الإنسان بالميل الجنسيّ، فهناك جنسٌ مخالف للإنســـان في العالم الخارجيّ لإرضاء هٰذا الميل. ولٰكن أشكلوا على هٰذا البرهان بعدم الدليل على عدم عبثيّة كلّ ميلٍ في الإنسان، واللجوء إلى حكمة الله لدفع العبثيّة ينجرّ إلى الدور [المصدر السابق، ص 158 و159].

ممّا يجدر الإشارة إليه أنّ هٰذه التقارير الّتي مرّت بنا لإثبات وجود الواجب كانت مبنيّةً على المعرفة الفطريّة الحضوريّة، فحاول العلماء أن يملؤوا فراغًا

معرفيًّا، وهو كيفيّــة ارتباط المعرفة الحضوريّة بشيءٍ أو بالميل إليه مع وجود ذٰلك الشيء. أمّا بناءً على المعرفة الفطريّة الحصوليّة، فإنّا نعرف المبدأ بنفس الاستدلال البسيط الّذي نثبت وجوده ـ تعالى ـ به فلا يوجد مثل هٰذا الفراغ المعرفيّ، فلا نحتاج إلى مثل هٰذه التقاريــر، ولٰكنّ امتياز المعرفة الحضوريّة بــالله على المعرفة الحصوليّة بــه هي أنّها تثبت وجود المبــدإ بأحد التقارير المذكورة بصورةٍ جزئيّةٍ وشخصيّةٍ في مقابل المعرفة الحصوليّة الّتي تثبت وجود المبدإ بصورةٍ كلّيّةٍ.

8 ـ برهان الفطرة عند الغربيّين

هناك عدّة براهين عند الغربيّين تشــبه برهان الفطرة لإثبات وجود الله، نذكر هنا أهمّها، ثمّ نقارن بين الآراء الغربيّة والإسلاميّة حول برهان الفطرة في النتيجة:

أ ـ برهان الإجماع العامّ (Common consent arguments for the existence of God)

هناك تقريران عن برهان الإجماع العامّ وهما:

- التقرير البايولوجيّ
- التقرير ذو الحدّين (ديليما) ضدّ الشكّاكيّة

والفــرق بينهما هــو أنّه في حين يؤكّد التقرير الأوّل على الاســتفادة من عموميّة الاعتقاد بالله في الناس للبرهنة على وجود الله، يســتفاد في التقرير الثاني علاوةً على ذٰلك من الاستدلال العقليّ أيضًا.

نعرض هنا باختصارٍ هٰذين التقريرين وأهمّ الإشكالات الّتي سُجّلت عليهما.

أوّلًا ـ التقارير البايولوجيّة عن برهان الإجماع العامّ (Biological forms of the argument)

يعتمد هٰذا النوع من البراهين على عموميّة الاعتقاد بوجود الله، وعلى أساس ذٰلك يتمّ إثبات فطريّة هٰذا الاعتقاد وغريزيّته، أو تبعيّته للرغبات والميول الغريزيّة، وبهٰذا الإثبات يتمّ استنتاج صدق وحقيقة هٰذا الاعتقاد، والتقارير البايولوجيّة عن برهان الإجماع العامّ بدورها تنقسم إلى قسمين:

- الاعتقاد الفطريّ بالله
- الاشتياق الفطريّ إلى الله

بالنسبة إلى التقرير الأوّل يقول سنكا (Seneca): «تعوّدنا على الاهتمام بمعتقد الناس العامّ وقبلناه برهانًا مقنعًا، ونستنبط من الإحساس الموجود في أذهان الناس وضمائرهم أنّ هناك آلهةً؛ لأنّه لم يوجد قومٌ أو شعبٌ يُنكر وجودها» [Scott, Recollection and Experience, p. 179].

بعبارةٍ أخرى، الاعتقاد بوجود الله فطريٌّ وغريزيٌّ وكلّ اعتقادٍ فطريٍّ صحيحٌ ومطابقٌ للواقع، فالاعتقاد بوجود الله صادقٌ ومطابقٌ للواقع [Yu، The Blackwell Dictionary of Western Philosophy، p.133].

امّا هوج (Hodge) فيطرح التقرير الثاني بهٰذه الصورة: لكلّ قوانا وأحاسيسنا ـ الذهنيّة منها والبدنيّة ـ متعلّقاتٌ تتناسب معها، ويوجب وجود هٰذه القوى وجود تلك المتعلّقات. فالعين بصياغتها توجب النور لكي ترى، والأذن لا تبيّن ولا تدرك دون وجود الصوت، كذٰلك إحساسنا وميلنا الدينيّ يوجب وجود الله [Walton، Appeal to Popular Opinion، p. 159]. وبعبارةٍ أخرى: للناس اشتياقٌ فطريٌّ إلى الله، ولكلّ اشتياقٍ فطريٍّ في الإنسان متعلّقٌ خاصٌّ في الخارج، فمتعلّق اشتياق الإنسان الفطريّ إلى الله موجودٌ في الخارج، وهو الله [عبدلی، بررسی تطبیقی برهان فطرت، ص 182].

أشكل جون لوك (John Locke) على التقرير الأوّل بالتشكيك في عموميّة الاعتقاد بالله لوجود الملحدين في الأقوام الماضين، واكتشاف قبائل بدائيّةٍ

لا يوجد لديهم تصوّرٌ عن الله [Palmer، Freud and Jung on Religion، p. 182]. ولٰكن يمكن القول إنّ الاعتقاد عموميٌّ بالقوّة وليس بالفعل؛ فالاعتقاد بالله موجودٌ بالقوّة في كلّ الناس دون الحاجة إلى التعليم والتعلّم. ويصير فعليًّا حينما يقع عرضةً للحوادث الخاصّة. وأشكل لوك على التقرير الأوّل أيضًا بأنّ عموميّة التصوّر أو الاعتقاد لا يثبت فطريّتهما، ولٰكن هناك تقارير (مثل التقرير الثاني) لا يورد عليها هٰذا الإشكال.

إلّا أنّهم أشكلوا على اعتماد التقرير الثاني على التمثيل، في حين هناك فارقٌ بين متعلّق الشوق إلى الله ومتعلّق شعور العين والأذن. ومن جهةٍ أخرى، أشكلوا عليه أيضًا بأنّ القول بجعل هٰذه القوى في أنفسنا أو القول بلزوم وجود متعلّق هٰذه القوى مع وجودها، أيٌّ منهما يستلزم الاعتقاد السابق بوجود مصمّمٍ وناظمٍ حيٍّ، فيستلزم الدور [Walton، Appeal to Popular Opinion، p. 158].

ثانيًا ـ تقرير برهان ذي الحدّين (ديليما) ضدّ الشكّاكيّة

قرّر جي. أتش. جويس (G. H. Joyce) فيلسوف الدين البريطانيّ هٰذا البرهان على النحو التالي: الناس عشّاق الحرّيّة، وحسب طبعهم لا يحبّون أن يكونوا تحت تسلّط الآخرين، ولٰكنّ كلّ الناس تقريبًا يعتقدون بوجود مدبّرٍ مطلقٍ وهو الله. من هنا يتّضح أنّ هٰذا الاعتقاد ممّا نادى به العقل الصريح، فنحن إن قبلنا هٰذا الإلزام العقليّ أثبتنا وجود الله، وإن لم نقبل به حكمنا بخطإ كلّ الناس في هٰذا الحكم العقليّ، ومنه يستنتج نقص عقولهم أجمعين. وهٰذا يوحي بعدم جدوى البحث عن الحقيقة، وينجرّ إلى الارتماء في هاوية الشكّاكيّة، فعلينا أن نعتقد بصدق قضيّة «الله موجود» أو نشكّ في كلّ القضايا، وبما أنّنا لا نستطيع أن نشكّ في كلّ القضايا، فعلينا أن نقبل صدق قضيّة «الله موجود» [Joyce، Principles of Natural Theology، p. 179]. لٰكن ناقش بعضهم في كون الاعتقاد المنبعث عن العقل عامًّا لدى كلّ الناس،

بـــل من الممكن اعتناق الكثيرين هٰذا الاعتقاد إثر التلقين [Yu، The Blackwell Dictionary of Western Philosophy، p. 133]، بل لا يقبل بعض اللاهوتيّين من أتباع المدرســـة الإيمانيّة والقائلين بالتقرير الأوّل لهٰذا البرهان، وأشـــكلوا في هٰذا التقرير على ادّعاء حبّ الإنســـان المطلق بالنســـبة إلى الحرّيّة، بل قالوا بميل الإنسان إلى تحديد حرّيّته، وأشكلوا عليه أيضًا بأنّ إنكار حكمٍ عقليٍّ واحدٍ لا يســـتلزم إنكار كلّ الأحكام العقليّة حتّى ينتهي إلى الوقوع في الشـــكّاكيّة. [محمد رضايي، الهيّات فلسفي، ص 367].

ب ـ برهان التجربة الدينيّة

أحد البراهين الرائجة في اللاهوت المســـيحيّ لإثبات وجود الله هو برهان «التجربة الدينيّة» الّذي طرحه شـــلاير ماخر لأوّل مـــرّةٍ وقام الآخرون من فلاســـفة الدين ببســـطه. هناك تقارير مختلفةٌ عن التجربة الدينيّة، ولٰكنّ التجربة الدينيّة في أشمل تقاريرها تتضمّن أيّة تجربةٍ مرتبطةٍ بالحياة الدينيّة؛ فبهٰذا المعنى ليس الاســـتدلال بالتجربة الدينيّة برهانًا مســـتقلًّا عن برهان الفطرة [راجع: هيك، اثبات وجود خداوند، ص 187 ـ 200].

لٰكـــن قد تُقصَد من التجربـــة الدينيّة الحـــالات والكرامات والتجارب العرفانيّة الخاصّة، وحينها تعتبر التجربة الدينيّة برهانًا مستقلًّا يختلف عن برهان الفطرة في إثبات وجود الله. [يوسفيان، كلام جديد، ص 98]

كذٰلـــك هناك تقارير مختلفةٌ عن برهان التجربـــة الدينيّة في إثبات وجود الله، منها: يقول كثيرٌ من الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة بأنّهم شـــعروا أو جرّبوا وجود الله، ومن جانبٍ آخر، تصـــوّر اغترار كلّ الناس أو توهّمهم غير معقولٍ، فالنتيجة أنّ الله الّذي وقع مورد تجربة الناس وموضوع شعورهم

موجودٌ في الخـــارج. والتقرير الآخر يقول إنّ الناس يشـــعرون بحضور الله، وأحيانًا بتعارض إرادته مع إرادتهم بالوجدان، ويشـــعرون أيضًا بالطمأنينة حين قبول الأمر الإلٰهيّ، وهٰذا برهانٌ محكمٌ على وجود الله [شـــيرواني، سرشـــت انســـان، ص 167]. لٰكن أشكلوا على هٰذا النوع من البراهين بأنّ المنكِرين لوجود الله لن يقبلوا صدق هٰذه الأحاسيس وحقيقيتها، وسيعدّوها توهّماتٍ كاذبةً. [المصدر السابق، ص 168]

جـ. نظريّة أساسيّة الاعتقاد بالله

يعتقد ألفين بلانتينغـــا (Alvin Plantinga) أنّ الاعتقاد بالله هو عقيدةٌ أساســـيّة واقعًا بمعنى عدم ابتنائها على قضايا أخرى مع عدم اعتبارها بأنّها غير عقلانيّةٍ. يعدّ بلانتينغا براهين إثبـــات وجود الله مقنعةً وقيّمةً، ولٰكن يعدّ اعتقاده بالله أقوى من هٰذه البراهين. يصرّح بلانتينغا بأنّنا حينما نشاهد زهرةً أو نلقي نظرةً إلى الســـماء المليئة بالنجوم والكواكب، نجد في أنفســـنا الميل إلى قبول قضايا مثل: الله خلق هٰذه الزهرة، الله خلق هٰذا العالم الواسع المعقّد. فإنّه لا يثبت وجود الله بســـبب الزهرة بـــل يجدها ويراها مخلوقةً لله حينما ينظر إليها [بطرســـون، عقل و اعتقاد دينى، ص 123 و236]. هٰذه النظريّة تشبه كثيرًا البرهان الفطريّ على وجود الله. وقد أشـــكلوا على بلانتينغا بأنّ أساسيّة الاعتقـــاد واقعًا لا يضمن صدق ذاك الاعتقاد، وأجـــاب بلانتينغا بأنّ هٰذا الاعتقاد يشبه الاعتقاد بالعالم الخارجيّ، ومن الصعب أن نلزم شخصًا بإنكار العالم الخارجيّ، كذٰلك الاعتقاد الأســـاسيّ فإنّه عقلانيٌّ ما دام العقل لم يجد دليلًا عقليًّا على ردّه [محمد رضايى، الهيّات فلسفى، ص 376]. من جانبٍ آخر، يقول بلانتينغا إنّ فرض أساسيّة الاعتقاد بوجود الله ليس دليلًا لإثبات وجود الله

بوجهٍ، بل إنّــه صرف بيان أنّ الاعتقاد بالله مع عدم وجود الدليل ليس أمرًا غير معقولٍ أبدًا(*) .

النتيجة

1 ـ الفطــرة بمعناها الاصطــلاحيّ عبارةٌ عن الطبيعــة الخاصّة والخلق الخاصّ للإنســان. والأمور الفطريّة هي الأمور المنبعثــة عن الخلق الخاصّ للإنسان، وتتميّز بالعموميّة والشــموليّة وعدم الحاجة إلى التعليم والتعلّم، وعدم الانعدام، واختصاصها بالإنسان. والإنسان مع علمه الحضوريّ بنفسه أو مع سائر الشواهد العمليّة يجد معرفة الله تتّصف بهٰذه الخصوصيّات ومن ثمّ تعدّ المعرفة بالله من الأمور الفطريّة.

2 ـ هناك تفسيران مختلفان عن المعرفة الفطريّة بالله هما المعرفة الفطريّة الحضوريّة والمعرفة الفطريّة الحصوليّة. مع أنّ المعرفة الفطريّة الحصوليّة هي معرفــةٌ نظريّةٌ، إلّا أنّها لا تحتاج للوصول إليها إلى بذل أيّ جهدٍ، بل تحصل بسهولةٍ لكلّ إنسانٍ ولو كان عامّيًّا.

3 ـ المعرفة الفطريّة ليســت معرفةً مستقلّةً عن سائر منابع المعرفة، بل هي مرتبةٌ من العلم الحضوريّ (الشــهوديّ) بناءً على التفسير الأوّل، أو أنّها العقل بناءً على التفسير الثاني لها.

4 ـ مــن المفكّرين مــن يعتقد بأنّ الفطرة طريقٌ لمعرفة الله فحســب، والآخرون قائلون بإمكانيّة صياغة البرهان لإثبات وجود الله إضافةً إلى دورها المعرفيّ. الفئة الثانية تســتند إمّا إلى حبّ الإنسان بالنسبة إلى الكمال المطلق أو رجائه بالنسبة إلى مبدإٍ غيبيٍّ في الشدائد، ويستندون إلى تضايف المحبّ

(*) . ١ ّ :

Taking the existence of God as basic isn't any kind of a proof for the existence of God.It's instead just the comment that believing in God without arguments isn't as such irrational.

والمحبوب، أو تضايف الراجي والمرجوّ.

5 ـ توجد عدّة براهين في الغرب تشبه برهان الفطرة في عالمنا الإسلاميّ، منها برهان الإجماع العامّ، وبرهان التجربة الدينيّة، وبرهان أساسيّة الاعتقاد بالله. أمّا برهان الإجماع العامّ فلم يستطع أن يسدّ الفراغ معرفيًّا بين المعرفة بالله وإثبات وجوده الخارجيّ، وبرهان التجربة الدينيّة بدوره يعاني من العجز المعرفيّ لإثبات حجّيّة المعرفة الحاصلة من التجربة الشهوديّة والبرهنة عليها، فضلًا عن إثبات متعلّق المعرفة في الخارج، وأمّا برهان أساسيّة الاعتقاد بالله فــلا يثبت وجود الله في الخارج، ولا يدّعي صاحــب النظريّة إمكانيّة إثبات الوجود لهذا البرهان أيضًا. أمّا برهان الفطرة في العالم الإسلاميّ فإنّه بريءٌ من هذه المشاكل؛ لأنّها مع إرجاع الفطرة بالعلم الحضوريّ مباشرةً أو بالواسطة يثبت حجّيّتها معرفيًّا، ومع الاســتناد إلى التضايف يسدّ الفراغ بين المعرفة الحضوريّة بالله ووجوده في الخارج، وبإمكانه أن يقوم دليلًا على وجود الله.

قائمة المصادر

المصادر العربية

1. ابن أثير الجزري، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة إسماعيليان للمطبوعات، قم، الطبعة الرابعة، 1409.
2. ابن بابويه، محمد بن علي، التوحيد (للصدوق)، جامعة المدرّسين، قم، الطبعة الأولى، 1398 ش.
3. ابن بابويه، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين بقم، قم، الطبعة الثانية، 1413.
4. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1998م.
5. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، 1417.
6. ابن سينا، رسائل ابن سينا، منشورات بيدار، قم، 1400.
7. ابن طاووس، علي بن موسى، إقبال الأعمال (ط ـ قديمة)، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الثانية، 1409.
8. ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكّية (أربعة أجزاء)،دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م.
9. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ دار صادر ـ بيروت، الطبعة الثالثة، 1414.
10. ابوترابي، احمد، پيش نيازهاى مفهوم شناسانه «نظريّه ى فطرت»؛ معرفت كلامى، السنة الخامسة، الرقم الثاني، 1393 ش.
11. اميد، مسعود، «نظريّه ى فطرت، سير تاريخى در غرب از يونان تا دوره ى معاصر»؛ معرفت فلسفى، صيف 1387 ش.

12. انگلهـــارت، رونالد، تحول فرهنگی در جامعه ی پیشرفته ی صنعتی، ترجمته إلى الفارسية: مريم وتر، كوير، طهران، 1382ش.

13. برنجكار، رضا، فطرت در احاديث، مجلة قبسات، رقم 36، 1384ش.

14. بطرسون، مايكل والآخرون، عقل و اعتقاد دينی، در آمدی بر فلسفه ی دين، ترجمه إلى الفارســية: احمد نراقی و ابراهيم سلطانی، طرح نو، طهران، الطبعة السادسة، 1388ش.

15. جوادی آملی، عبدالله، تبيين براهين اثبات خدا، اسراء، قم، الطبعة الخامسة، 1386ش.

16. جوادی آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، اسراء، قم، 1384ش.

17. حســين زاده، محمد، معرفت شــناسی دينی، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهــام، تجربه ی دينی و عرفانی و فطرت، مؤسســه ی آموزشی و پژوهشی امام خمينی، قم، 1390ش.

18. الحســيني الزبيدي، محمد مرتــضى، تاج العروس من جواهــر القاموس، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1414.

19. خرمشاهی، بهاء الدين (مترجم). دين پژوهی، به انضمام سالشمار زندگی ميرچا الياده، مؤسســه ی مطالعات و تحقيقات فرهنگی (پژوهشگاه)، طهران، الطبعة الأولى، 1372 ش.

20. دو كنتن، تانجي، حس ديني يا بعد چهارم روح انســانی، ترجمه إلى الفارسيّة: مهندس عليقلي بياني، مجله ی فرهنگ تشــيّع، الرقم التجريبي، ارديبهشــت 1338 ش.

21. الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، الدار الشاميّة، بيروت ـ دمشق، الطبعة الأولى، 1412.

22. ســبحاني، جعفر، الفكر الخالد في بيان العقائد، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، الطبعة الأولى، 1425.

23. السهرودي، شهاب الدين، كتاب التلويحات (مصنّفات شيخ اشراق ج 1)، موسّسة الأبحاث والدراسات الثقافيّة، طهران، 1417.

24. السهرودي، شهاب الدين، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، مؤسّسة الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، طهران، 1417.

25. الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة (لصبحي صالح)، الهجرة، قم، الطبعة الأولى، 1414.

26. شيروانى، على، سرشت انسان، پژوهشى در خداشناسى فطرى، معاونت امور اساتيد و دروس معارف اسلامى، قم، الطبعة الأولى، 1376 ش.

27. صادق تهرانى، محمد، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسُنّة، فرهنگ اسلامى، قم، الطبعة الثانية، 1406.

28. صافي، محمود بن عبد الرحيم، الجدول في إعراب القرآن الكريم، دار الرشيد، دمشق، 1418.

29. صدر المتألّهين، صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار إحياء التراث، بيروت، 1981.

30. الطباطبائي، محمدحسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، مع تعليقات الشهيد مطهري، نشر صدرا، الطبعة السادسة، طهران، 1368.

31. الطباطبائي، محمدحسين، شيعه در اسلام، بوستان كتاب، قم، 1388ش.

32. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1390.

33. الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1424.

34. الطبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ناصر خسرو ،طهران، الطبعة الثالثة، 1372 ش.

35. الطريحي، فخر الدين بن محمد، مجمع البحرين، المرتضوي، طهران، الطبعة الثالثة، 1417.

36. عبـــدلي مهرجردي، حميدرضا ومحمد حســـين دهقاني محمـــود آبادي، بررسی تطبيقی برهـــان فطرت و برهان اجماع عام در اثبات وجـــود خدا، فصلنامه ی الهيات تطبيقی، ربيع وصيف 1393ش.

37. غفوری نژاد، محمد، تطور تاريخی نظريه ی فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی، فصلنامه آئين معرفت، خريف 1389ش.

38. الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، دار المشرق، بيروت، 1986.

39. الفيروزآبـــادي، محمد بن يعقـــوب، القاموس المحيط، دارالكتـــب العلميّة، بيروت، لبنان.

40. الفيّـــومي، أحمد بن محمد، المصبـــاح المنير في غريب الـــشرح الكبير للرافعي، مؤسّسة دار الهجرة، قم، الطبعة الثانية، 1414.

41. الكليني، محمد بن يعقوب بن إســـحاق، الكافي (ط ـ الإســـلاميّة)، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الرابعة، 1407.

42. محمد رضايی، محمد، الهيات فلسفی، بوستان كتاب، قم، 1391ش.

43. مصبـــاح يزدي، محمدتقي، آموزش فلســـفه، شركت چـــاپ ونشر بين الملل، تهران، الطبعة الثالثة عشرة، 1392 ش.

44. مصباح يـــزدي، محمدتقي، ارزش شـــناخت، دومين يادنامـــه ی علامه ی طباطبايی، طهران، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگی، 1363ش.

45. مصباح يـــزدي، محمدتقي، پيش‌نيازهای مديريت اســـلامی، تحقيق ونگارش: غلامرضا متقي‌فر، قم، انتشـــارات مؤسســـه آمـــوزشی و پژوهشی امام خمينی 1391ش.

46. مصباح يزدي، محمدتقي، قرآن‌شناسی جلد اول (مجموعه كتب آموزشی معارف قرآن)، تحقيق ونگارش: محمود رجبی، انتشـــارات مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمينی (ره)، قم، 1394ش.

47. المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1410.

48. مطهرى، مرتضى، فطرت، انتشارات صدرا، طهران، 1387ش.

49. المصطفوي، حسن، مجموعه ى آثار، صدرا، تهران، 1390ش.

50. المصطفوي، حسن، يادداشت هاى استاد مطهري، صدرا، تهران، 1377ش.

51. المصطفوي، حسن، نقدي بر ماركسيسم؛ صدرا، تهران، 1389ش.

52. الموسوي الخميني، السيد روح الله، شرح چهل حديث، مؤسسه ى تنظيم و نشر آثار امام خمينى، تهران، 1394ش.

53. الموسوي الخميني، السيد روح الله، شرح حديث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني ره، طهران، 1388ش.

54. هيک، جان، اثبات وجود خداوند، ترجمه عبد الرحيم گواهى، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1382 ش.

55. هيوم، رابرت، اديان زنده ى جهان، ترجمه عبدالرحيم گواهى، نشر علم، طهران، 1391ش.

56. يثربى، سيد يحيى، فطرى بودن دين از ديدگاه معرفت شناسى، فصلنامه ى روش شناسى علوم انسانى، الرقم 9، زمستان 1375ش.

57. يوسفيان، حسن، كلام جديد، سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انسانى دانشگاه ها (سمت)، تهران، الطبعة الثالثة، 1390ش.

المصادر الأجنبية

1. Bugayong Lisa،Pluralistic Portrait of God، Strategic Book Publishing، 2012.
2. Dhavamony Mariasusai،Phenomenology of Religion، Gregorian Biblical BookShop، 1973.
3. Joyce George Hayward،Principles of Natural Theology، Longmans، Green & Company، 1957.
4. Palmer Michael،Freud and Jung on Religion، Routledge، 2003.
5. Scott Dominic،Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and Its Successors، Cambridge University Press، 1995.
6. Walton Douglas،Appeal to Popular Opinion، Penn State Press، 2010.
7. Yu Jiyuan &Nicholas Bunnin،The Blackwell Dictionary of Western Philosophy، John Wiley & Sons poblication، 2008.