

نظریه‌های فطرت بنیاد^۱

حجت الاسلام و المسلمین دکتر رضا برنجکار

ریس انجمن کلام حوزه

چکیده

در این گفتار دکتر برنجکار ابتدا اشاره‌ای کوتاه به مباحث فطرت در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی می‌کند، سپس فطرت را به عنوان یکی از راه‌های شناخت خدا معرفی می‌کند. از آنجا که تمام انسان‌ها مضطر به این معرفت فطری هستند، برخی از متکلمان مدرسه کوفه از معرفت فطری به «معرفت اضطراری» یاد کرده‌اند. دکتر برنجکار موقف اعطای این معرفت را عالم ذر می‌داند؛ براساس آیات و روایات در عالم ذر شناخت خدا به انسان عطا شده است. از جمله ویژگی‌هایی که در این گفتار برای معرفت فطری شمرده شده است این است که از سنخ شناخت‌های عقلی و استدلالی نیست، بلکه مربوط به قلب است. ویژگی دیگر معرفت فطری این است که اساس و پایه است؛ براساس برخی روایات، اگر این شناخت فطری نبود، هیچ کس توان شناخت خدا را نداشت. یکی از کارکردهای استدلال‌های عقلی وجود خدا و دیگر راه‌های شناخت خدا این است که به همین معرفت فطری تذکر می‌دهند.

کلیدواژگان: فطرت، فطرت در فلسفه غرب، فطرت در فلسفه اسلامی، شناخت خدا، معرفت فطری، معرفت اضطراری.

دومین جلسه از نخستین روز مدرسه زمستانی کلام امامیه مربوط به استاد ارجمند جناب آقای دکتر «رضا برنجکار» تحت عنوان «نظریه‌های فطرت بنیاد» است.

بحث خود را با گزارش اجمالی از فطرت آغاز می‌کنم تا به قول قرآن و روایات برسیم. معمولاً فطرت را به امر غیر اکتسابی تعریف کرده‌اند و برای اینکه دیگر نظرات هم وارد شود با مسامحه فطرت را امر غیر اکتسابی و یا اکتسابی روشن و ساده و بی نیاز از تحلیل پیچیده دانسته‌اند.

اقسام فطرت عبارتند از: ۱. فطرت معرفتی؛ ۲. فطرت گرایشی

^۱. این گفتار توسط حجت‌الاسلام حسین رفیعی استناددهی شده است. برای آشنایی با سخنران (حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر رضا برنجکار) رک: پایان نشست.

چون موضوع مدرسه، نظریه‌های مربوط به خداشناسی است؛ تمرکز خود را بر فطرت معرفتی قرار می‌دهیم و به همین خاطر دیدگاه‌هایی که فطرت به معنای گرایش به خدا و خدا پرستی را مطرح می‌کنند، در این بحث مدنظر ما نیستند. بحث اصلی ما «فطرت معرفتی در بحث خداشناسی» است و تفسیری مانند فطرت به گرایش - که مرحوم شاه آبادی مطرح کرده^۲ - از بحث ما خارج است. فطرت به طور کلی اعم از خداشناسی و غیرخداشناسی آنقدر مهم است که اندیشمندان را در طول تاریخ به دو گروه تقسیم می‌کند: ۱. فطرت گرایان؛ ۲. غیر فطرت گرایان.

دو نظریه ارسطویی و سقراطی-افلاطونی درباره همین دو دیدگاه بحث داشتند. در یونان باستان به یک معنا لاوانترا رئیس و رهبر فرقه فرازسیه سکنها به معرفت فطری قائل بودند و دومینکنها به رهبری سنت ریوس مخالف فطرت بودند. در قرون جدید دو مکتب آمپریسم و ناسیونالیسم در همین موضوع بحث داشتند. طرفداران مکتب آمپریسم به سرپرستی جان لاک معتقد بودند: انسان، لوح سفید است و فطرت را رد می‌کردند، اما طرفداران مکتب ناسیونالیسم یا عقل‌گرایان به سرپرستی دکارت فطرت را قبول داشتند. فطرت جزء آموزه‌های مهم ادیان الهی و به‌ویژه اسلام است و به نظر می‌رسد اساس تمام معارف دینی ما بحث فطرت است. در ابتدای بحث به دیدگاه‌هایی که به معرفت فطری پرداخته‌اند، اشاره می‌کنیم تا در نهایت به دیدگاه قرآن و روایات برسیم. سقراط و افلاطون قدیمی‌ترین فیلسوف‌ها بودند. سقراط می‌گوید همه انسان‌ها مفاهیم فطری یعنی اکتسابی (از جمله بحث خدا) را در روح و جان‌شان دارند و در واقع معرفت این عالم یعنی معرفت عقلی و معرفت به محسوسات عبارت است از یادآوری یعنی استذکار. سقراط از خدمتکار خود یک مسئله ریاضی می‌پرسد. خدمتکار می‌گوید: بلد نیستم. سقراط می‌گوید: من الان با چند سوال ثابت می‌کنم که بلد هستی و پس از مجموعه‌ای از پرسش و پاسخ‌ها، خدمتکار جواب مسئله را می‌دهد. سقراط می‌گوید: تو جواب را می‌دانستی (اما فراموش کرده بودی) و من کاری کردم که آن را به یاد بیاوری. از این رو سقراط می‌گوید شغل من، شغل مادرم است. مادر سقراط ماما بود. سقراط می‌گوید: من فرزند را به وجود نمی‌آورم، بلکه او را از شکم مادر بیرون می‌آورم. (بنابراین) من معرفت را از قلب شما بیرون می‌کشم. شعار «ای انسان خودت را بشناس» از همین جا نشأت می‌گیرد. به گزارش ارسطو در کتاب *متافیزیک* پس از سقراط، افلاطون به این معرفت، مرجع عینی داد. وی نظریه مثل را مطرح کرد و گفت: معرفت‌ها، ما به ازائی دارد که در عالم محسوسات هم نیست بلکه در عالمی دیگر قرار دارد. قبل از اینکه روح در جسم هبوط کند، ارواح انسان‌ها وارد عالم مثال شدند و حقایق را شهود کردند. البته در *محاویره فایدروس* برخلاف محاورات دیگر تمثیلی خاص معرفی می‌کند. در این محاوره

۲. ر.ک. شاه آبادی، محمدعلی، *رشحات البحار*، ص ۳۳۵-۳۴۶

آمده است: ارواح سوار اربابه ها شدند و اسبها تاختند به سمت بالا یعنی عالم مثل و تلاش کردند وارد شوند، یک عده کم وارد شدند. عده ای زیاد با تکرارهای متعدد و ورود و خروج های متعدد بالاخره وارد شدند. هرکس بهره ای از عالم مثل می برد. از این مطلب برمی آید که همه انسانها، همه معارف را شهود نکرده اند و همه معرفت های عقلی برای همه، فطری نیست بلکه هر کس به درجه ای از آنها دست یافته است. افرادی که برخی معارف را در آن عالم ندیده اند، اینجا هم نخواهند دید و استذکار برای شان فایده ندارد. ارسطو مخالف این دیدگاه بود و عالم مثل و نظریه فطرت را رد می کرد و معتقد بود انسان وقتی متولد می شود، هیچ معرفتی ندارد. معرفت، حسی و خیالی و عقلی است و هیچ چیز از قبل در روح انسان وجود ندارد. فلاسفه اسلامی در قرون وسطی نیز همین نظریه را داشتند. آگوستین، عالم مثال را قبول کرد و آن را وارد علم الهی کرد. او معتقد بود برای اینکه انسانها به آن مثل، معرفت پیدا کنند باید نوعی علم به ذات خداوند داشته باشند. از دیدگاه آگوستین دو تفسیر وجود دارد:

۱. نظریه مالبرانش یعنی نظریه رؤیت فی الله. براساس این دیدگاه ما ذات خدا را شهود کرده و حقایق را در ذات شهود می کنیم.

دو) نظریه کاپلستون، نوعی اشراق است؛ مانند آنچه فلاسفه اسلامی در مورد عقل فعال می گویند. براساس این نظریه، خدا نوری بر ما می تاباند و ما به وسیله آن نور، حقایق را درک می کنیم نه اینکه ما به ذات خدا پی می بریم. نگر بعدی بواترا می باشد. او می گوید خدا معرفتی از خود را در قلب ما وارد کرد و نقش اصلی براهین اثبات وجود خدا، تذکر به آن معرفت است. نقش بعدی، اثبات است؛ از این رو وی بر سیر انفسی بیشتر تأکید می کرد. در سیر انفسی این یادآوری و استذکار به معرفت فطری بهتر و بیشتر بیان می شود. در عصر جدید دکارت و لایبنیتس به مفاهیم فطری قائل بوده و معتقد هستند تمام شناخت های متمایز و واضح در روح ما وجود دارد و خدا مانند صنعت گری که نشانی خود را روی محصولاتش می زند، بخشی از معرفت ها را در روح و جان انسانها قرار داده است و ما با همین معرفت ها به دنیا می آییم. لایبنیتس تبصره ای می افزاید به این مضمون که این معرفت، بالقوه است و برای اینکه بالفعل شود، حس و معارف دیگر ما هم در آن نقش دارند، اما اصل معرفت در ما وجود دارد. اما از آنجا که آمپریسم ها روی حس تأکید داشتند و دکارت بر عقل و داشته های آن تأکید می کرد، اصل نظریه دکارت را می پذیرد، اما در عین حال می گوید حس هم نقش دارد.

در ادامه بحث وارد فضای فلسفه اسلامی می شویم. یکی از انواع قضایا در منطق، قضایای فطری است که به «قضایا قیاساتها معها» تعبیر می شود.

ابن سینا در تعریف این قضایا می‌گوید: صدق این قضایا به وسیله حد وسطی است که نزد عقل حاضر است. مانند این حکم که ۲ نصف ۴ است؛ زیرا ۲ عددی است که ۴ به آن و مساوی‌اش تقسیم می‌شود.^۳ این قضایا حد وسط دارد، اما حد وسط نزد عقل حاضر است؛ از این رو نیاز به استدلال پیچیده نیست. در واقع نظری نزدیک به بدیهی است.

آیت‌الله مصباح دو معنا برای فطرت مطرح می‌کنند:

۱. خداشناسی فطری حصولی: منظور این است که عقل برای تصریح به وجود خدا به تحصیل و زحمت نیاز ندارد، بلکه به آسانی درک می‌کند که وجود انسان و همه پدیده‌های جهان نیازمند است. پس خدای بی‌نیازی وجود دارد که نیاز آنها را رفع می‌کند. بعضی محدثان مانند سید بن طاووس و شیخ حر عاملی تقریباً این دیدگاه را داشتند. آنها می‌گفتند خداشناسی ساده است نه به این معنا که فطری است یعنی معرفتی که از قبل داریم بلکه به معنای خداشناسی ساده است. سید بن طاووس می‌گوید: وارد کردن فلسفه در کلام و پیچیده کردن خداشناسی لازم نیست. در واقع نظری نزدیک به بدیهی است. حد وسط نزد ما وجود دارد و هر فطرتی آن را درک می‌کند.

۲. خداشناسی فطری-حضوری: در واقع در قلب انسان ارتباطی میان خدا و انسان وجود دارد و هر گاه انسان به عمق قلب رجوع کند این پیوند و رابطه را می‌بیند. (آیت‌الله مصباح این مطالب را در معارف قرآن ذکر کرده‌اند) مانند رابطه معلولی که عین‌الربط با علت است. ما وقتی به خودمان بازمی‌گردیم و خود را عین‌الربط به خدا می‌یابیم، خدا را می‌یابیم. چنین وجودی عین‌الربط با خداوند می‌باشد. بنابراین رابطه، رابطه وجودی معلول با علت است چون ما عین‌الربط با خداوند هستیم، رابطه‌ای میان قلب ما و نفس ما و ذات خداوند وجود دارد. این ارتباط به ارتباط وجودی بازمی‌گردد. ایشان آیات و روایات فطرت را می‌آورند و می‌گویند فطرت حصولی درست نیست، بلکه به معنای معرفت حضوری است، اما در تحلیل بر اساس مبانی صدرایی، رابطه را وجودی می‌دانند که ما به آن توجه می‌کنیم.

در میان متکلمان اسلامی بر اساس گزارش‌هایی که ما از مدرسه کوفه یا متکلمان عصر حضور یعنی قرن دوم و سوم داریم، متکلمان، معرفت فطری را با عنوان معرفت اضطراری آورده‌اند. یعنی ما به داشتن این معرفت مضطر هستیم و خداوند آن را در وجود ما گذاشته و ما اکتساب نکرده‌ایم. ایشان واژه اضطراری را به کار می‌برند به این جهت که ما آن را اکتساب نکرده‌ایم که دلمان بخواهد یا نه، خداوند آن را در وجود ما قرار داده است. البته

۳. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۱، ص ۲۱۹

بعضی متکلمان معتقد بودند که بر اساس گزارش‌ها، همه معرفت‌های ما نه فقط معرفت خدا این‌گونه است. البته این اختلاف و این دو تعریف به روایات بازمی‌گردد. چون این متکلمان عصر حضور، محدث هم بودند. ما در روایات هر دو شکل را داریم؛ هم معرفت خدا و هم المعرفه به صورت کلی. «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعٍ مَنْ هِيَ قَالَ مِنْ صُنْعِ اللَّهِ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ»^۴

از این‌رو این دو دیدگاه به این شکل مطرح شده است. در کتاب *مقالات الاسلامیه* می‌گوید: جمهور امامیه معتقد بودند به این مطلب که معرفت الله و کل معارف اضطراری است. در این میان دو نفر از این دیدگاه استشنا می‌شوند:

۱. هشام بن حکم: او قائل بود که درست است که همه معارف، اضطراری است، اما این معرفت اضطراری بعد از نظر و استدلال در انسان ایجاد می‌شود، مانند حرف لاینیتس که می‌گوید: معرفت، فطری است، مفاهیم، فطری هستند اما حس و عقل هم نقش دارد و همچنین می‌گویند نظر و استدلال، نقش دارد. او بر خلاف آن متکلمان که معتقد بودند اضطراری می‌باشد و اصلاً استدلالی نیست، برای نظر و استدلال نقشی قائل می‌شود.

۲. حسن بن موسی نوبختی (ابو محمد): وی قائل بوده است که معرفت الله دو مسیر دارد: الف) نظر و استدلال؛ ب) مسیر اضطراری. میان این دو منافات نیست و به‌طور کلی دو مسیر است؛ خداشناسی عقلی و خداشناسی فطری-اضطراری. در میان معتزله نیز این دیدگاه وجود داشته است. ابوهدیل علاف معتقد بوده که فقط معرفت الله، اضطراری است و بقیه معارف اکتسابی است.^۵

در مدرسه قم، کلینی و صدوق هم به معرفت اضطراری قائل بودند، اما چون در روایات، تعبیر «معرفت الله بالله» آمده است، اینها هم همین عبارات را آورده‌اند. هم کلینی در کافی و هم صدوق در کتاب‌های حدیثی و کتاب‌های اعتقادات، عالم ذر را مطرح کرده و بیان می‌کنند خداوند، معرفتی به ما داده و آن معرفت، فطری است که دقیقاً همان چیزی می‌باشد که در روایات ما وجود دارد. از شیخ مفید به بعد معرفت اضطراری به‌طور کلی کنار گذاشته شد. ایشان، هم عالم ذر و هم وجود معرفت فطری را تأویل می‌کنند. پس از ایشان شیخ طوسی و سید مرتضی نیز این نظر را دنبال می‌کنند. آنها فطرت قلبی را به فطرت عقلی تأویل می‌کنند و می‌گویند عقل، توان و قدرت شناخت و اثبات خدا را دارد و تنها راه خداشناسی استدلال و نظر است و اگر می‌گوییم فطرت، فطرت هم با خداشناسی است و «خداشناسی، فطری است» یعنی عقل این قدرت و توان را دارد که بتواند خدا

۴. کلینی، کافی (ط - الإسلامیة)، ج ۱، ص ۱۶۳

۵. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ص ۵۱ و ۵۲.

را از طریق نظر و استدلال اثبات کند. از این رو بعد از این زمان، معرفت اضطراری کنار گذاشته می‌شود و معرفت اکتسابی به جای آن قرار می‌گیرد. غیر از بعضی جریان‌ها مانند علامه مجلسی و بعضی جریان‌های معاصر به‌ویژه متکلمین خطه خراسان، در مدرسه بغداد و حله، معرفت فطری دیگر مطرح نیست. حتی فطرتی که افرادی مانند سید بن طاووس - که جریانی مخالف خواجه نصیر و علامه حلی است - و یا شیخ حر عاملی و شهید ثانی مطرح می‌کنند به معنای معرفت اضطراری نیست، بلکه به معنای ساده بودن خداشناسی است. فطرت به معنای معرفت اضطراری در این مدرسه کنار گذاشته می‌شود.

اما فطرت در قرآن و روایات به چه صورت است؟ قرآن و روایات، خداشناسی را همچون امر مجهولی که باید با نظر آن را کشف کنیم، بیان نکرده‌اند، البته به این معنا نیست که ما نمی‌توانیم استدلال کنیم.

قال ابوالحسن الرضا ٧: «بِالْعُقُولِ تُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ وَ بِالْفِطْرَةِ تُثَبَّتُ حُجَّتُهُ»^٦

این به آن معنا نیست که عقل، توان اثبات خدا را ندارد، اما تنها راه موجود هم نیست. از این مطلب به اثبات‌گرایی تعبیر می‌شود. از منظر اثبات‌گرایی، راه‌ها، منحصر در راه عقلی است و فطرت هم به آن بازمی‌گردد؛ همان چیزی که شیخ مفید و سید مرتضی می‌گویند. بنابراین اگر نتوانیم خدا را اثبات کنیم، نباید خدا را بپذیریم. یعنی خدا امر مجهولی است که ما باید از طریق استدلال او را ثابت کنیم و چنانچه از عهده اثبات برنیامدیم باید آن را کنار بگذاریم. اما به نظر نمی‌رسد در دین و روایات چنین دیدگاهی وجود داشته باشد، جهت آن نیز بحث فطرت است. ما آن‌طور که هیوم و جان لاک گفته‌اند، لوح سفید نیستیم بلکه «کل مولود یولد علی الفطره» یعنی «علی معرفت ربه» ما با معرفت خدا و فطرت متولد می‌شویم. در ادعیه آمده است: «بک عرفتک وانت دللتنی علیک و لولانت لم ادر ما انت» بقیه معرفت‌ها نیز بر این پایه است و در دعای «اللهم عرفنی نفسک» نیز همین را می‌گوییم. اگر راه (شناخت خداوند) به اثبات عقلی منحصر باشد این مطلب معنا نخواهد داشت؛ ما خود استدلال می‌کنیم. بالاتر از این حتی شناخت نبی و رسول و امام^٣ نیز متوقف بر فطرت است.

معرفت فطری

بحث معرفت فطری در چند مقام قابل طرح است:

١. بحث نخست این است که این معرفت در چه موقعی به انسان عطا شده است. بر اساس آیات و روایات، موقف مورد نظر این عالم نیست، بلکه عالم قبل از این عالم است. بعضی «اذ» را زمانی ندانسته‌اند، اما از ظاهر آیات و روایات چنین برمی‌آید که زمانی است. آیه «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ - مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ

٦. ابن بابویه، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ١، ص ١٥١

عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ - أَكَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ...»^۷ از وقتی بر ماضی وارد شود به معنای مفعول به است و اذکر در تقدیر است. آن طور که در کتاب‌های ادبیات عرب آمده و مشابه آن در آیات متعدد بیان شده است. به یاد آور زمانی را که نه هر زمانی، آن زمان خاص را الان به یاد آورد. اخذ فعل ماضی است. ربکم ذریه را اخذ کرد و اشهد هم علی انفسهم؛ یعنی آنها را شاهد بر خود گرفت. این موقف هر موقفی که بوده به مناسبت ذریه، ذر نامیده شده است و روایات هم این معنا را تصریح کرده‌اند. وقتی گفتیم بلی باید خدا را شناخته باشیم، در غیر این صورت می‌پرسیم تو که هستی؟ تو خدای ما نیستی و ما اصلاً تو را نمی‌شناسیم. ظاهر هم چنین است که قالوا بلی یعنی همه گفتند و چنان نبوده که بعضی قبول کنند و بعضی نپذیرند و خود این مطلب نشان می‌دهد معرفت به گونه‌ای بوده که هیچ کس نتوانسته است، انکار کند. در روایات داریم «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». قبل از این مرحله در عالم ارواح هم خدا خودش را معرفی کرده اما اینجا با بدن ذری پیمان گرفته است. «فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ فَعَرَفَهُمْ نَفْسَهُ». خدا خودش را به آنها شنا ساند: «وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ». تعبیر «عرفهم» و «اراهم» یعنی لفظ رویت، نشان می‌دهد که این معرفت، معمولی نبوده است. در روایات، لفظ رویت و معاینه به کار رفته که به معنای معرفت شهودی و روشن و نه معرفت تضمینی و مبهم و قابل تردید است. «وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ»^۸؛ اگر خدا خودش را در آن عالم معرفی نمی‌کرد، هیچ کس پروردگار خود را نمی‌شناخت. زراره نیز نقل می‌کند: «ثبت المعرفه فی قلوبهم». بعضی می‌گویند این معرفت چه فایده‌ای دارد؟ معرفت ماند (نه اینکه تمام شد) و نسو الموقف «موقف را فراموش کردند» و سیدکرونه یوماً و لولا ذلك لم یدر احد من خالقه و لا من رازقه^۹. از امام صادق^۷ در مورد آیه معرفت پرسیدند؛ فرمود: «کان کان ذلك معاینه الله»؛ یک شهود مستقیم، بدون واسطه و غیر استدلالی بود. «فانساهم الله المعاینه و اثبت الاقرار فی قلوبهم و لو لا ذلك ما عرف احد خالقه و لا رازقه و هو قول الله لئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله»^{۱۰}. چند دسته آیات وجود دارد که روایات همه آنها را به فطرت بازمی‌گرداند. آیات حنفیت، فطرت، صبغه الله، افی الله شک، قالو بلی، میثاق که همه به فطرت بازمی‌گردد.

۷. اعراف ۱۷۲

۸. تفسیر فرات کوفی، ص ۱۴۹. همچنین در تفسیر عیاشی چنین آمده: «عن زراره قال سألت أبا جعفر ع عن قول الله: «وَإِذِ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ» إِلَى «أَنفُسِهِمْ» قَالَ: أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَخَرَجُوا [وَهُمْ] كَالذَّرِّ، فَعَرَفَهُمْ نَفْسَهُ وَ أَرَاهُمْ نَفْسَهُ، وَ لَوْ لَا ذَلِكَ مَا عَرَفَ أَحَدٌ رَبَّهُ» (التفسیر، ج ۲، ص ۴۰)

۹. شیخ حر عاملی، إثبات الهداء بالنصوص والمعجزات، ج ۱، ص ۷۳

۱۰. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی، ج ۵، ص ۷۲

اما این معرفت چه ویژگی‌هایی دارد؟ فطرت به این معنا معرفت است نه گرایش. روایات، فطرت را به توان (بغدادی)، ساختار، وجودی، گرایش خداجوی و گرایش خداپرستی تفسیر نمی‌کند. همه جا صحبت از فطرت خدا شناسی است نه خداگرایی. در ذیل آیه «فاقم وجهک للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم، و لكن اكثر الناس لا يعلمون»^{۱۱} آمده است که دین قیم، دینی است که پایه‌اش فطرت می‌باشد و متزلزل نیست. چند روایت در ذیل این آیه نقل می‌کنیم. در توحید صدوق از زرارہ نقل شده: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَ أَصْلَحَكَ اللَّهُ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كِتَابِهِ - فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا قَالَ فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ قُلْتُ وَ خَاطَبُوهُ قَالَ فَطَاطَأَ رَأْسَهُ ثُمَّ قَالَ لَوْ لَأ ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمُوا مَنْ رَبُّهُمْ وَ لَأ مَنْ رَأَوْهُمْ»^{۱۲}. این روایت، آیه فطرت را به آیه میثاق می‌چسباند.

در روایت دیگر می‌فرمایند: «فطرتهم جميعا على التوحيد». زرارہ ذیل آیه حنیفیت می‌گوید: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ٧، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَ عَنِ الْحَنِيفِيَّةِ، فَقَالَ: هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ قَالَ: «فَطَرَهُمُ اللَّهُ عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِهِ»^{۱۳}.

در روایت دیگر نقل شده است: «قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَالِقُهُ»^{۱۴}. تمام اینها به آیه فطرت، میثاق، حنیفیت و صبغت الله مرتبط است و همه به فطرت به معنای معرفت بازمی‌گردند. فطرت، عقیده و گرایش خداشناسی نیست، بلکه گرایش خداجوی نیست. فطرت یعنی شناخت نسبت به همه انسان‌ها در ساحتی قبل از این دنیا، حال آن عالم را به عالم میثاق، عالم ذر و یا عالم ارواح تعبیر کنیم، تفاوتی ندارد؛ ساحت دیگری است. ویژگی بعدی فطرت این است که بر خلاف معرفت عقلی (که فعل انسان البته به کمک خداوند است) فعل انسان نیست. ما قبول داریم که عقل را خداوند داده و مخلوقات را خدا آفریده است و استدلال کار ما است، اما در اینجا صحبت این است که خداوند «عرفهم نفسه عرفهم شخصه». در آیات قرآن به صورت کلی گفته شده است «ان علينا للهدى...»

ابن ابی عمیر نقل می‌کند: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعٍ مَنْ هِيَ؟ قَالَ مِنْ صُنْعِ اللَّهِ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ»^{۱۵}. بحث است که آیا در اینجا معرفت، معرفت خداشناسی است یا تمام معارف را دربرمی‌گیرد. قدر متیقن،

۱۱. روم ۳۰

۱۲. صدوق، التوحید، ص ۳۳۰

۱۳. حلی، حسن بن سلیمان، مختصر البصائر، ۳۹۹

۱۴. کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۲، ص ۱۳

۱۵. کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۱۶۳

بحث خداشناسی می‌باشد که موضوع بحث ماست. بعضی متکلمان، بحث را در خداشناسی منحصر می‌کردند و بعضی آن را عام‌تر مطرح می‌کردند، امام صادق^۷ می‌فرماید: «لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا»^{۱۶}

قدر متیقن، آن معرفت، معرفت قلبی و شهودی است. هیچ راهی نیست و تنها خدا می‌تواند این معرفت را اعطاء کند. حال باید بینیم در مورد استدلال عقلی مطلب به چه صورت است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^۷ قَالَ: لَمْ يُكَلِّفِ اللَّهُ الْعِبَادَ الْمَعْرِفَةَ وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ إِلَيْهَا سَبِيلًا»^{۱۷} و عبدالعلی می‌گوید: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ^۷ هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ آدَاءٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ قَالَ لَا»^{۱۸}. آیا این، معرفت عقلی را هم دربرمی‌گیرد یا نه؟ آیا بدون معرفت فطری، استدلال ممکن بود یا نه؟ به صورت تجربی نمی‌توانیم درباره‌ی این مطلب قضاوت کنیم؛ زیرا ما هیچ گاه بدون فطرت نبوده‌ایم که حال بخوایم بسنجیم آیا بدون فطرت می‌توانیم استدلال کنیم یا نه. شیخ صدوق می‌گوید: «مردم (معتزله) می‌گویند: اگر ما یک بچه را در بیابان رها کنیم تا بزرگ شود و به سن بلوغ برسد، به آسمان و زمین نگاه می‌کند و خدا را اثبات می‌کند.» سپس شیخ می‌گوید: «هذا شيء لم يكن. كجا چنین چیزی اتفاق افتاده که شما چنین ادعایی را مطرح می‌کنید؟ به شیخ صدوق می‌گوییم: الان عکس این عمل انجام شده است. افرادی بوده‌اند که در بچگی در جاهای مختلف گم شده‌اند و بعد وقتی در سنین بالا آنها را پیدا کرده‌اند، هیچ چیز نمی‌فهمیدند نه اینکه فقط خدا را نشناسند، بلکه هیچ چیز نمی‌فهمیدند. حتی نمی‌توانستند راه بروند و چیزی بیاموزند. این مطلب نشان می‌دهد انسان معلم می‌خواهد. از این رو اولین انسان، پیامبر بود و بدون پیامبران ما به هیچ جا نمی‌رسیدیم. شیخ صدوق در ادامه می‌گوید اگر چنین چیزی اتفاق افتاد، این شخص خودش پیامبر است. در هر صورت ما به پیامبر نیاز داریم؛ اگر پیامبر نبوده و چنین چیزی اتفاق افتاده (که فردی در جایی رها شده و از زمین و آسمان به وجود خدا پی برده است)، آن فرد، خودش پیامبر است و خداوند، خود این کار را با او کرده است. بنابراین ما حتی در معرفت فطری به حجت نیاز داریم، چه رسد به معرفت عقلی و در واقع این حجت است که هم به معرفت فطری تذکر می‌دهد و هم این معرفت فطری سبب می‌شود بتوانیم استدلال کنیم. یعنی آن معرفت فطری است که ما را متوجه خدا می‌کند. به تعبیر دیگر وقتی ما دودی می‌بینیم و می‌گوییم آتشی هست، باید قبلاً آتش را دیده و ارتباط آن را با دود فهمیده باشیم تا پس از آن وقتی دود دیدیم، بتوانیم ادعا کنیم آتشی است؛ در غیر این صورت؛ با دیدن دود نهایتاً می‌گوییم علتی دارد، نه این که علت آن، آتش

۱۶. کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۱۶۴. متن کامل حدیث چنین است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا وَ لِلْخَلْقِ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَعْرِفَهُمْ وَ لِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا»

۱۷. برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۸

۱۸. برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۷۷

است. در نهایت می‌توانیم بگوییم ما با استفاده از عقل استدلال می‌کنیم که حدوث عالم و نظم عالم، نمی‌تواند مبدأ نداشته باشد، اما پی بردن به اینکه این خدا، خدای واقعی است، به این سبب است که خدا را قبلاً شناخته‌ایم. این دو با هم گره می‌خورد و در واقع استدلال عقلی وقتی مطرح می‌شود مانند مسئله ریاضی نیست. انسان واقعاً متذکر معرفت قلبی می‌شود. یعنی استدلال (خدایی هست) در نهایت به خدای فطری وصل می‌شود. خدایی است که از رگ گردن به من نزدیک‌تر است و من او را می‌شناسم. مثل مسئله ریاضی نیست، در واقعیت اینگونه است. سنت خدا به این شکل است. ممکن است استدلال هم بکنیم ولی او متذکر نشود ولی استدلال عقلی نیست. سنت خدا این است که معروف قلبی است و انسان متذکر به معرفت می‌شود ولی ما لازمه عقلی نداریم و بر همین اساس است که مرتب تکرار می‌شود که اگر این معرفت نبود هیچ معرفتی نبود و ما اصلاً خدا را نمی‌شناختیم. در قرون وسطا هم همین مطلب را می‌گفتند. کالوین می‌گوید ما وقتی به خود مراجعه می‌کنیم در قلب خود معرفتی از خدا می‌یابیم برای همین استدلال می‌کنیم تنها کالوین در تحلیلش از واژه حس الهی استفاده می‌کند. این حس غیر از قوایی است که ما داریم حس ظاهری نیست. می‌گوید خدا در ما قوه‌ای گذاشته به نام حس الوهی. حس الوهی است که معرفت را درک می‌کند. ما این تعبیر را نداریم. نه تعبیر حس و نه تعبیر الوهی. ما می‌گوییم خدا به قلب انسان یعنی روح او این معرفت را می‌دهد و روح این معرفت را در خودش می‌یابد.

روایات در این زمینه زیاد است: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَ اغْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ وَأُولَى الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»^{۱۹}. این معرفت ویژگی‌هایی دارد. بعضی معتقد هستند معرفت مبهم است و باید با عقل تفصیل یابد که خلاف این مطلب است. تعبیر «اراهم» و «معاینه» بر شدت معرفت دلالت دارد. ویژگی دیگر این است که بودن معرفت فطری به این معنا نیست که ما همیشه نسبت به آن توجه داریم، بلکه معرفت بسیط است و به یادآوری نیاز دارد که انبیا نیز برای تحقق همین هدف آمده‌اند: «فذكر انما انت مذكر...»

ویژگی بعدی این است که معرفت به قلب مربوط است؛ راه عقل جداست ولی این دو راه به یکدیگر ارتباط دارند. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: جَاءَ حَبْرٌ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ حِينَ عَبْدتَهُ قَالَ فَقَالَ وَيْلَكَ مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ قَالَ وَكَيْفَ رَأَيْتَهُ قَالَ وَيْلَكَ لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةٍ»^{۲۰} در اینجا بر رؤیت با قلب تأکید شده است.

۱۹. کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۸۵

۲۰. کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۹۸

در روایت دیگری آمده است: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: حَضَرْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَ فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ الْخَوَارِجِ فَقَالَ لَهُ يَا أَبَا جَعْفَرٍ أَيُّ شَيْءٍ تَعْبُدُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى قَالَ رَأَيْتُهُ قَالَ بَلْ لَمْ تَرَهُ الْعَيْونُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ^{۲۱}». در تعبیری دیگر ابا بصیر از امام صادق نقل می‌کند: «قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنْ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ هَلْ يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ نَعَمْ وَ قَدْ رَأَوْهُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَقُلْتُ مَتَى قَالَ حِينَ قَالَ لَهُمْ - أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ وَ إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَيَرَوْنَهُ فِي الدُّنْيَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ^{۲۲}».

غیرمؤمنین هم درک می‌کنند، اما رؤیت یعنی مراتب بالا. یکی از ویژگی‌های فطرت این است که اگر چه که اصل معرفت شدید بوده، ولی چون بوا سطه حضور در این عالم آن را فراموش کرده‌ایم، به تذکر نیاز داریم و تذکر هم درجات مختلف دارد. یک درجه این است که به نحو اجمال به خدا توجه می‌کنیم؛ در درجه بعدی خود را در محضر خدا می‌یابیم، با او صحبت می‌کنیم و تحت تأثیر خدا هستیم. این درجات مختلف ادامه دارد تا بر سیم به بالاترین درجه، جایی که می‌فرمایند من خدایی را که ندیده باشم، عبادت نمی‌کنم. البته ما آن تعبیر را نمی‌توانیم به کار ببریم، ما از همان تعبیر معرفت استفاده می‌کنیم. بالاترین مراتب رؤیت نامیده می‌شود: «أَلَسْتُ تَرَاهُ فِي وَقْتِكَ هَذَا ... وَ كَيْسَتْ الرُّؤْيَةُ بِالْقَلْبِ كَالرُّؤْيَةِ بِالْعَيْنِ». از همین الان تو داری خداوند را می‌بینی.

ویژگی بعدی این است که معرفت فطری پایه و اساس است: «و لو لا ذلك لم يعرف احد ربه». آنچنان که آشکار است، معرفت اساسی این معرفت می‌باشد و بقیه معرفت‌ها به گونه‌ای به این معرفت بازمی‌گردد. یک مقام، اصل معرفت بود؛ یک مقام، تذکر به این معرفت است. این تذکر از راه‌های مختلف انجام می‌شود. استدلال‌های عقلی اثبات وجود خدا غیر از اینکه نقش عقلی خود را ایفا می‌کند، نقش تذکر را هم برعهده دارد. همان استدلال‌های عقلی ما را به خدا متذکر می‌کند.

در شناخت خدا دو مقام وجود دارد: ۱. مقام اثبات وجود خدا؛ ۲. مقام اسماء و صفات.

رابطه معرفت فطری خدا با اسماء و صفات چیست؟ کدام الهیات درست است؟ الهیات سلبی؟ الهیات ایجابی؟ یا الهیات کارکردی؟ در تمام این الهیات‌ها بخشی درست و بخشی غلط است. اما هیچکدام به این معرفتی که تشریح کردم، مربوط نیست. همه اینها در مرتبه عقل است. الهیاتی را که با بحث معرفت فطری (خداشناسی از طریق اسماء و صفات) مرتبط می‌شود، الهیات تعبیری می‌نامیم. امام رضا^۷ می‌فرمایند: «و اسمائه تعبیره». در تمام راه‌ها، فرض این است که ما خدا را نمی‌شناسیم و حال می‌خواهیم بشناسیم. علم را از مخلوق می‌گیریم و بعد

۲۱. کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ۹۷

۲۲. صدوق، التوحید، ص ۱۱۷

همان علم را به خداوند نسبت می‌دهیم. این مسئله اشکال دارد و باید بگوییم عالم است، یعنی جاهل نیست. باید به شناختی از خدا برسد. اسما و صفات برای چیست؟ برای اینکه به شناخت خدا برسیم. ممکن است کسی ادعا کند هیچ یک از اینها درست نیست، بلکه الهیات کارکردی درست است. تمام اینها بحث عقلی است، اما بر اساس معرفت فطری (که قلبی است)، اسما و صفات بعد از معرفت می‌باشد نه قبل از آن. ما با اسما و صفات، معرفت ایجاد نمی‌کنیم. معرفت قبلاً ایجاد شده و اسما و صفات می‌خواهد ما را به سوی آن معرفت عبور دهد و به خدایی اشاره دارد که قبلاً شناخته شده است. به تعبیر روایات ما دو گونه فرض می‌کنیم و دو تعبیر داریم: ۱. خداوند غائب است؛ اگر این‌گونه باشد الهیات، الهیات توصیفی یا مکتب توصیفی نامیده می‌شود یعنی ما با استفاده از توصیف به خدا می‌رسیم؛ ۲. خداوند شاهد است؛ براساس این تعبیر اسما و صفات ما را متذکر خداوند شناخته شده می‌کنند. در آن مفهوم، اسما و صفات موضوعیت ندارد. آن مفهوم، ذات خدا را نشان نمی‌دهد بلکه فقط ما را به آن شناخت قلبی منتقل می‌کند.

امیرالمؤمنین^۷ می‌فرماید: «... مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْبُدُ الْمَعْنَى بِالصِّفَةِ لَا بِالِذِّرَاكِ فَقَدْ أَحَالَ عَلَى غَائِبٍ (خداوند را غایب فرض کرده است)... قِيلَ لَهُ فَكَيْفَ سَبِيلُ التَّوْحِيدِ قَالَ عَ بَابِ الْبَحْثِ مُمَكِّنٌ وَ طَلَبُ الْمَخْرَجِ مَوْجُودٌ إِنْ مَعْرِفَةُ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ»^{۳۳}. یکی از ویژگی‌های معرفت فطری این است که معرفت به عین و واقعیت است، معرفت به وجه نیست. معرفت، مفهوم نیست تا مفهوم بر او دلالت کند. واسطه مفهومی نداریم. اگر خدا شاهد و معروف است، ما عین او را از قبل شناخته‌ایم «و مَعْرِفَةُ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ»، اما اگر غایب است، قبلاً صفتش را می‌شناسیم و بعد به عین می‌رسیم، یعنی به وسیله صفت به عین اشاره می‌کنیم.

درست برعکس جایگاه اسما و صفات است. فرض مکتب توصیف این است که ما خداوند را نشناخته‌ایم و حال می‌خواهیم با توصیف او را بشناسیم. اما اگر واقعاً معرفت فطری را فرض کنیم ما قبلاً عینش را شناخته‌ایم.

امام باقر^۷ می‌فرماید: «وَالْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ، وَالْمَعَانِي، وَالْمَعْنَى بِهَا هُوَ اللَّهُ»^{۳۴}

۳۳. ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۳۲۶-۳۲۷: «مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِتَوَهُّمِ الْقُلُوبِ فَهُوَ مُشْرِكٌ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِالْإِسْمِ دُونَ الْمَعْنَى فَقَدْ أَقْرَبَ بِالطَّغْنِ لِأَنَّ الْإِسْمَ مُحَدَّثٌ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْبُدُ الْإِسْمَ وَ الْمَعْنَى فَقَدْ جَعَلَ مَعَ اللَّهِ شَرِيكاً وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْبُدُ الْمَعْنَى بِالصِّفَةِ لَا بِالِذِّرَاكِ فَقَدْ أَحَالَ عَلَى غَائِبٍ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْبُدُ الصِّفَةَ وَ الْمَوْصُوفَ فَقَدْ أَبْطَلَ التَّوْحِيدَ لِأَنَّ الصِّفَةَ غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُضَيِّفُ الْمَوْصُوفَ إِلَى الصِّفَةِ فَقَدْ صَغَرَ بِالْكَبِيرِ وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ قِيلَ لَهُ فَكَيْفَ سَبِيلُ التَّوْحِيدِ قَالَ عَ بَابِ الْبَحْثِ مُمَكِّنٌ وَ طَلَبُ الْمَخْرَجِ مَوْجُودٌ إِنْ مَعْرِفَةُ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةُ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ...»

۳۴. مجذوب تبریزی، الهدایا لشیعه أئمة الهدی، ج ۲، ص ۲۳۵

علمی که ما تصور می‌کنیم، مخلوق خداست. «والمعنی بها هو الله...». این علم به ذات خداوند اشاره می‌کند در حالی که مخلوق به خالق اشاره می‌کند.

امام صادق^۷ به هشام فرمودند: «...فَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ دُونَ الْمَعْنَى فَقَدْ كَفَرَ وَلَمْ يَعْبُدْ شَيْئاً وَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ وَالْمَعْنَى فَقَدْ كَفَرَ وَ عَبَدَ اثْنَيْنِ وَمَنْ عَبَدَ الْمَعْنَى دُونَ الْإِسْمِ فَذَكَ التَّوْحِيدُ أَ فَهَمْتَ يَا هِشَامُ قَالَ فَقُلْتُ زِدْنِي قَالَ إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا فَلَوْ كَانَ الْإِسْمُ هُوَ الْمُسَمَّى لَكَانَ كُلُّ اسْمٍ مِنْهَا إِلَهاً وَ لَكِنَّ اللَّهَ مَعْنَى يُدَلُّ عَلَيْهِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ وَ كَلْمِهَا»^{۲۵}.

اگر اسم را عبادت کنی، کفر است. ما معمولاً اسم را عبادت می‌کنیم. خداوند کیست؟ خدا همین مفاهیمی است که در واقع آنها را از مخلوقات گرفته‌ایم. در واقع خدا را عبادت نمی‌کنیم، مخلوق را عبادت می‌کنیم: «من عبد الاسم و المعنا فقط كفر وَ عَبَدَ اثْنَيْنِ» بعضی جاها نیز آمده است «فقط اشرك»، البته این صفت هم عین خداست و این صفت را هم از مخلوق گرفته‌ایم. مراد از این تعابیر این نیست که لفظ غیر از خداست. این که مرکب غیر از خداست، امری آشکار می‌باشد، بلکه مراد آن است که حقیقت اسم غیر از خداوند است. حقیقت اسم، علم است و علم هم مخلوق است؛ این غیر از خداست، فقط به خداوند اشاره می‌کند. «عباراتنا شتا و حسنک واحد». عبارات اسماء و صفات، متعدد است که همه آنها نیز از لفظ تا حقایق شان مخلوق است. مفهوم و حقیقتش هم مخلوق است. همه اینها بدون اینکه ذات خدا را نشان دهند، به خدا اشاره می‌کنند. مخلوق، ذات خدا را نشان نمی‌دهد، بلکه به خدایی اشاره می‌کند که قبلاً شناخته شده است. پس نقش وحی چیست؟ نقش اصلی وحی تذکر است و ما را به هدایت الهی می‌رساند و مُذْکِر است، خودش هدایت الهی نیست.

امیر مؤمنان در نهج البلاغه می‌فرمایند: «فبعث فيهم رسوله، و واتر إليهم أنبيائه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، و يذگروهم منسى نعمته، و يحتجوا عليهم بالتبليغ، و يثيروا لهم دفاين العقول...»^{۲۶} انبيا نيامده‌اند ما را هدایت کنند (انك لا تهدي من احببت) بلکه آمده‌اند ما را به طريق هدایت منتقل کنند.

پرسش و پاسخ

۱. در برخی آیات می‌خوانیم برخی «طوعاً» و بعضی «کرهاً» پذیرفتند. این مطلب با این که همه قبول کردند، منافات دارد.

۲۵. کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۸۷

۲۶. نهج البلاغه، خطبه اول، ص ۴۳

پاسخ: بلی را همه گفتند. معرفت آن قدر شدید بوده که حتی کسی هم که نمی‌خواست تسلیم شود، به خاطر شدت «معرفت» مجبور شده تسلیم شود. این افراد در این عالم تسلیم نمی‌شوند، چون آن شدت (معرفت) در این عالم وجود ندارد. الان روز است و کسی نمی‌تواند انکار کند، چون خیلی روشن است. ولی اگر مطلب کمی مبهم شود، هرچند می‌فهمد، ولی چون یک مقدار ضعیف شده، جای این کار باز می‌شود. از این رو آن «بلی» همراه با آن «کرها»، اتفاقاً نشان‌دهنده تأیید است، یعنی همه گفتند، اما بعضی دلشان نمی‌خواهد. انسان‌ها مختار هستند، گاهی دوست ندارند زیر بار حق بروند، اما وقتی شناخت شدید می‌شود، نمی‌توانند انکار کنند.

۲. با مطرح کردن آیه میثاق روی جنبه عمومی معرفت تأکید می‌شود و آیه می‌فرماید «اذ اخرج من بنی آدم...» یعنی خود آدم و بنی آدم استثنا شده‌اند.

پاسخ: فخررازی به این پرسش پاسخ داده، مرحوم ملکی نیز در تفسیرش جواب داده و بعضی از مفسرین هم به این مطلب پاسخ داده‌اند. روایات می‌گویند خرج من ظهر آدم. این روایات قرینه هستند. از پشت آدم فرزندان و ذریه‌اش را درآورده و خودش را معرفی کرده است. خود آدم که نمرده است. خود آدم هم هست، فرزندان هم هستند.

۳. این مطلب نشان می‌دهد که عالم پیشین نبوده، بلکه در همین عالم اتفاق افتاده است.

پاسخ: اینجا سومین یا چهارمین مرحله است. قبل از ارواح را کار نداریم: ۱. مرحله ارواح است؛ ۲. ارواح وارد بدن ذری می‌شوند؛ ۳. به پشت آدم می‌روند و با روح از پشت آدم خارج می‌شوند؛ ۴. خارج شدن از شکم مادر یعنی عالم نسل. در اینجا از پشت حضرت آدم در آمده‌اند نه از شکم مادر.

۴. این مطلب ارتباطی به عالم ذر ندارد.

پاسخ: چرا، این ذر اول است، آن ذر دوم است. ذر اول از طینت‌ها و آب و گل می‌باشد و مربوط به حضرت آدم نیست. در قرآن داریم: «بدا خلق الانسان من طین»؛ نمی‌گوید بدا خلق الادم من طین. انسان را از گل آفریدیم، همه انسانها حتی حضرت آدم را از گل آفریدیم. اما حضرت آدم چون اولین انسان است، تمام ذرات در پشت ایشان قرار گرفته است. یک بار پیش از اینکه در پشت آدم قرار بگیرد، روح دمیده شده و معرفی صورت گرفته است و یک بار بعد از این دوباره این فرآیند انجام شده و ذرات را در آورده است. «خرجوا کالذر»؛ مانند مورچه‌ای که از لانه بیرون می‌آید. پاسخ اشکال همین است. قرآن و روایات با یک تعبیر، دو مطلب را با هم می‌رسانند: ۱. اخرج من ظهر آدم؛ ۲. خرجوا کالذر. کالذر یعنی چه؟ یکی از معناهای «ذر» در عربی مورچه است؛ از این رو لفظ ذر به کار رفته است؛ یعنی خارج شدن مانند مورچه. مورچه‌ها یکدفعه از لانه خارج

نمی‌شوند. در اینجا هم لفظ ذر را به این سبب به کار برده است که در عرف مردم، مورچه بر کوچک بودن و ریز بودن دلالت دارد. بدن به سبب ریز بودنش، ذری است و به آن ذری می‌گویند. اصل معنای ذر یعنی غباری که در هوا می‌آید و در حالت معمول دیده نمی‌شود، فقط در آفتاب دیده می‌شود. به مورچه و به ذریه، ذر می‌گویند، چون بسیار ریز هستند. در واقع ما این بدن نیستیم و اصل مان همان ذره است. آیه این دو مطلب را با هم با استفاده از یک کلمه می‌رساند. می‌فرماید «من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم». ظهر بنی آدم، در ظهر آدم هم هست. وقتی می‌فرماید بنی آدم یعنی به ترتیب. ظهور در ظهر است. ظهور که می‌گوید ناظر به امری تدریجی است نه یکدفعه و ناگهانی. «من ظهر آدم» یعنی یکدفعه و «من ظهورهم» یعنی تدریجی. ذرات، تدریجی خارج می‌شوند. مفسران این اشکال را جواب داده‌اند و توجیه کرده‌اند. البته باید هم توجیه کنند، چون نمی‌توان آیه قرآن را رد کرد. حدود صد روایت نیز در این باره وجود دارد که حدود ۴۰ تا ۵۰ روایت از آنها صحیح اصطلاحی است، اگر آنها را رد کنیم باید تمام مجموعه روایات را رد کنیم. نمی‌توان این‌ها را رد کرد، بلکه باید میان‌شان جمع کرد. جمع آن نیز این‌گونه است که در واقع با این واژه دو مطلب بیان شده است: اصل خروج و تدریج فرزندان که پی در پی می‌آیند.

۵. همه ما در عالم ذر بوده‌ایم، پس چرا فراموش کرده‌ایم؟

پاسخ: این مطلب از اشکالات معتزله است که وارد کتب ما شده است. فخر رازی نیز در تفسیرش آن را آورده است. اما جواب اول آن است که انسان از نسیان است. انسان، انسان نامیده شده، چون فراموش می‌کند. ما همه چیز را از یاد می‌بریم. چه رسد به چیزی که به عالم دیگری مربوط بوده است. قال امیرالمؤمنین^۷ «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأُبْدَانِ بِالْفَلْیِ عَامٍ»^{۲۷}. جواب دوم این است که روایات می‌گویند: «فانسا هم المعاینه»^{۲۸}. خدا فراموشاند؛ در این صورت بر فرض که ما حافظه قوی داشته باشیم که همه چیز حتی برای هزاران سال یادمان بماند، ولی خداوند آن (واقعه) را فراموشاند.

۶- آیا می‌توان آیه «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» را به صورت معرفتی معنا کرد؟ یعنی خدا همه جن و انس را خلق کرد که خدا را بشناسند و مراد از این شناخت، معرفت فطری بوده است؟

۲۷. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، ج ۱، ۸۷

۲۸. برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۸۱

پاسخ: با وجود این همه آیات و روایات صریح، نیازی نیست که بخواهیم این آیه را به زور در این راستا معنا کنیم. در آیه آمده است «لیعبدون» نه «لیعرفون». اساساً عبادت، معرفت می‌آورد. «اقم الصلاة لذكرك». معرفت هم عبادت می‌آورد. هر دو درست است، اما اینجا از لفظ عبادت استفاده کرده است نه معرفت.

۷. اگر در آیات و روایات بحث معرفت فطری مطرح نشده بود، آیا ما به آن می‌رسیدیم؟

پاسخ: اصل این مطلب، تعبدی نیست. یک معرفت حضوری است. ما در خودمان می‌یابیم. اما روایات این مطلب را توضیح می‌دهند. عرفای واقعی که شهود می‌کنند بسیار با هم اختلاف نظر دارند، در حالی که شهود، متفاوت نیست، بلکه این اختلاف به تفسیر (آن) برمی‌گردد. گاهی ممکن است کسی حقیقت درستی را بیابد اما تفسیری غلط از آن ارائه دهد و معرفت به جای اینکه او را بالا ببرد با تفسیر غلط، «ضل فاضل» نه تنها خودش گمراه می‌شود بلکه دیگری را هم گمراه می‌کند. مثلاً این فرد، حقیقت مخلوق را دیده و بعد گمان کرده خداست. چنین شخصی از نظر دیدن از ما جلوتر است چون واقعاً آن حقیقت را دیده است، اما در تفسیر آن اشتباه می‌کند، پس از ما عقب می‌افتد. از این رو ما به وحی و پیامبر نیاز داریم، چون ما معصوم نیستیم. ما در هر سه مقام ممکن است اشتباه کنیم؛ در اصل تلقی حقیقت ممکن است القاء شیطانی و نه رحمانی باشد، بنابراین هم در تفسیر آن برای خود و تفصیل آن و هم در مقام بیان در قالب الفاظ ممکن است اشتباه کنیم. به فرض در مقام اول اشتباه نکنیم و واقعیت را ببینیم، اما ممکن است در تفسیر و بیان آن اشتباه کنیم. از این رو عارفی که حقیقت را شهود می‌کند باید از اهل بیت^۳ تفسیر آن را بپرسد و بر اساس آیات و روایات قطعی آن شهود را تصحیح کند تا بفهمد القا و شهود رحمانی بوده یا شیطانی. خود عرفا هم چنین مطلبی را گفته‌اند ولی عمل نمی‌کنند. ابن عربی خودش در مقام اول این اشکال را مطرح کرده است. از این رو ما به وحی نیاز داریم. ابن عربی شهود پیامبران را به وحی تعریف کرده و می‌گوید آن شهود، اشتباه نیست، اما ممکن است اشتباه کنیم، از این رو باید به معصومین^۳ مراجعه کنیم و ببینیم آیا شهودمان درست است یا نه. در اصل مطلب حرفی وجود ندارد، مهم این است که ببینیم رجوع کرده‌اند یا نه، اختلاف در مصداق است.

پیوست ۱: این عالم حکمت امتحان دارد در آن لحظه‌ای که معرفت رخ می‌دهد، انسان محو خداست. نمی‌تواند هیچ کاری انجام دهد، نمی‌تواند انکار کند. ما باید بتوانیم انکار کنیم تا امتحان شویم.

پیوست ۲: در شهود اصطلاحی ما بالا می‌رویم، در معرفت حرکت از بالا به پایین است. در حقیقت، در وحی می‌گوییم نازل می‌شود یعنی حرکت از بالا به پایین است، ولی فلاسفه می‌گویند انسان از پایین به بالا می‌رود.

«والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته»

کتابنامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، **عیون أخبار الرضا**، تصحیح مهدی لاجوردی، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، «**الاشارات و التنبیہات**» در: شرح **الإشارات و التنبیہات مع المحاکمات**، النشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.
۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، **تحف العقول**، تصحیح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۳.
۴. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، **مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین**، تصحیح هلموت زیتز، فرانس شتاینر، آلمان، ۱۹۸۰.
۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد، **المحاسن**، تصحیح جلال الدین محدث، دار الکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۷۱.
۶. حلّی، حسن بن سلیمان، **مختصر البصائر**، تصحیح مشتاق مظفر، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۱.
۷. شاه آبادی، محمدعلی، **رشحات البحار**، تصحیح و ترجمه زاهد ویسی، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۷.
۸. شریف رضی، محمد بن حسین، **نهج البلاغه**، تصحیح صبحی صالح، هجرت، قم، ۱۴۱۴.
۹. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، **إثبات الهداء بالنصوص و المعجزات**، اعلمی، بیروت، ۱۴۲۵.
۱۰. صدوق، محمد بن علی، **التوحید**، تصحیح هاشم حسینی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۳۹۸ق.
۱۱. صفار، محمد بن حسن، **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم**، تصحیح محسن کوچه باغی، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴.
۱۲. عیاشی، محمد بن مسعود، **التفسیر**، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، المطبعة العلمیه، تهران، ۱۳۸۰ق.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تصحیح علی اکبر غفاری، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
۱۴. کوفی، فرات بن ابراهیم، **تفسیر فرات الکوفی**، تصحیح محمد کاظم، مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی، تهران، ۱۴۱۰.
۱۵. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، **شرح الکافی**، تصحیح ابوالحسن شعرانی، المکتبه الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۲ق.
۱۶. مجذوب تبریزی، محمد، **الهدایا لشیعة أئمة الهدی**، تصحیح محمد حسین درایتی و غلام حسین قیصریه‌ها، دارالحديث، قم، ۱۳۸۷.

منابع برای مطالعه بیشتر

برنجکار، رضا، **نفس در قرآن و روایت**، نقد و نظر، ش ۳، ۱۳۸۹.

برنجکار، رضا، **معرفت فطری خدا، نبأ**، تهران، ۱۳۷۴.

سبحانی، محمدتقی و منتظری، محمدحسین، **انگاره «معرفت اضطراری» در باور اندیشمندان نخستین امامیه**، تحقیقات کلامی، شماره ۸، ۱۳۹۴.

رزومه حجت الاسلام و المسلمین دکتر رضا برنجکار

تحصیلات حوزوی

ایشان سال ۱۳۶۱ وارد حوزه علمیه قم شد و تحصیلات حوزه را پس از اتمام سطح و گذراندن هفت سال درس خارج فقه و اصول به پایان رساند. دکتر برنجکار در حوزه علاوه بر فقه و اصول، به تحصیل کلام، فلسفه، تفسیر و حدیث نیز پرداخت.

تحصیلات دانشگاهی

- کارشناسی فلسفه غرب از دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۶۹.
- کارشناسی ارشد فلسفه غرب از دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- دکتری فلسفه غرب از دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.

برخی از کتب چاپ شده

۱. حکمت و اندیشه دینی، انتشارات نبأ، ۱۳۸۳.
۲. عقاید اسلامی (عدالت خداوند)، به همراه محمد محمدی ری شهری، دارالحدیث، ۱۳۸۷.
۳. توحید، قدس، ۱۳۹۵.
۴. علم کلام براساس تجرید الاعتقاد، دارالحدیث، ۱۳۹۶.
۵. قواعد کلامی (توحید)، به همراه مهدی نصرتیان اهور، دارالحدیث، ۱۳۹۶.
۶. قاعده کلامی حسن و قبح عقلی، به همراه مهدی نصرتیان اهور، دارالحدیث، ۱۳۹۷.

برخی از مقالات علمی پژوهشی

۱. ماهیت اراده در آثار اسپینوزا، نامه مفید، ش ۴۱، ۱۳۸۳.

۲. نفس در قرآن و روایت، نقد و نظر، ش ۳، ۱۳۸۹.
 ۳. بازخوانی نظریه فطرت به مثابه معیار فعل و گزاره اخلاقی، پژوهش نامه اخلاق پنجم، ش ۱۶، ۱۳۹۱.
 ۴. کتاب الجامعه و نقش آن در فرآیند تبیین آموزه‌های شیعی، پژوهش‌های قرآن و حدیث، ش ۴۵، ۱۳۹۱.
 ۵. نقد و بررسی رویکردهای بی‌نیازی وجود خدا از استدلال، به همراه محمدسالام محسنی، جاویدان خرد، ش ۱۰، ۱۳۹۲.
 ۶. نخستین واجب اعتقادی، به همراه مهدی نصرتیان اهور، تحقیقات کلامی، ش ۱، ۱۳۹۲.
 ۷. تقلید در اعتقادات از انکار تا پذیرش، به همراه مهدی نصرتیان اهور، معرفت کلامی، ش ۴، ۱۳۹۲.
 ۸. روش کلام نقلی از دیدگاه سیدبن طاوس، به همراه مهدی کریمی، آینه معرفت، ش ۱۴، ۱۳۹۳.
 ۹. اعتبار ظن در اعتقادات، به همراه مهدی نصرتیان اهور، اندیشه نوین دینی، ش ۱۰، ۱۳۹۳.
 ۱۰. الاهیات سلبی در مدرسه کلامی حله، به همراه سیدمسیح شاه چراغ، تحقیقات کلامی، ش ۴، ۱۳۹۵.
- استاد برنجکار هم‌اینک استاد تمام دانشگاه تهران است و ریاست انجمن کلام اسلامی حوزه را برعهده دارد.