

## آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافتی تاریخی

\* محمد غفوری نژاد

\*\* احمد بهشتی

### چکیده

یکی از زمینه‌های مطالعه تاریخی نظریه فطرت در بعد خداشناسی، سخنانی است که اندیشمندان اسلامی اعم از محدثان، متکلمان، عرفا، فلاسفه و مفسران در ذیل آیه 172 سوره اعراف - که به آیه «میثاق» یا «ذر» مشهور است - بیان داشته‌اند. در طول تاریخ اندیشه اسلامی، در ذیل آیه مزبور، سه مفهوم‌سازی عمده از خداشناسی فطری شکل گرفته است که بر «حصول معرفت همگانی نسبت به خداوند در عالم پیشین»، «بدهات و ضرورت وجود خدا» و «استعداد نفس برای معرفت به وجود او» استوار است. در این میان، تنها مفهومی که به لحاظ دلالتی به ظاهر آیه قابل استناد است، مفهوم نخست است.

### واژگان کلیدی

آیه میثاق، آیه ذر، نظریه فطرت، خداشناسی فطری.

Ghafoori\_n@yahoo.com

\*. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران.

\*\* استاد دانشگاه تهران.

تاریخ تأیید: 1389/3/4

تاریخ دریافت: 1388/9/1

### طرح مسئله

نظریه فطرت از نظریات بومی در حوزه اندیشه اسلامی است و برخلاف عمده مسائل فلسفه اسلامی، پیشینه یونانی ندارد. از مهم‌ترین شاخه‌های نظریه فطرت، خداشناسی فطری است.

در میان آموزه‌های قرآنی، طوائفی از آیات قرآن به عنوان دلیل نقلی بر این نظریه تلقی شده است (جوادی‌آملی، 1378: 75) که آیات دال بر میثاق و پیمان خداوند با انسان‌ها از آن جمله است. (همان: 144 - 118) در این میان، آیه 172 سوره اعراف<sup>۱</sup> - که به آیه میثاق یا ذر شهرت یافته است - به لحاظ زبانی و محتوایی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

اما به راستی در تاریخ اندیشه اسلامی، این آیه چه رابطه‌ای با نظریه خداشناسی فطری دارد؟ آراء مفسران و اندیشمندان اسلامی در این زمینه چیست؟ کدام‌یک از آنان در تفسیر آیه از نظریه فطرت سخن گفته‌اند؟ چه مفهوم‌سازی‌هایی از خداشناسی فطری در ذیل این آیه ارائه شده است؟ طبق کدام مفهوم‌سازی، این آیه بر خداشناسی فطری دلالت دارد؟ و اگر دلالت دارد، دلالت آن از چه نوعی است؟

در این مقاله برآنیم تا به این پرسش‌ها پاسخ دهیم. برای این منظور لازم است تقریری هرچند اجمالی از نظریه فطرت ارائه شود؛ دیدگاه دانشمندان درباره مفاد کلی آیه میثاق مطرح و دیدگاه‌هایشان در دلالت آیه بر نظریه فطرت به ترتیب تاریخی گزارش شود و از خلال آن، مفهوم‌سازی‌های ارائه شده از خداشناسی فطری کشف گردد تا از این طریق در خصوص دلالت آیه بر خداشناسی فطری داوری شود.

---

1. وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ.

آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی □ 11

تذکر این نکته لازم است که افزون بر مطالبی که اندیشمندان مسلمان در باب معرفت فطری خداوند در ذیل این آیه بیان داشته‌اند، سخنانی نیز درباره خداگرایی فطری مطرح کرده‌اند که درخور توجه است. این سخنان عموماً در قالب «نظریه محبت ازلی انسان‌ها به خداوند»، در نگاشته‌های تنی چند از صوفیه و عرفای مسلمان ارائه شده است. مطالعه دیدگاه‌های آنان و بررسی رابطه «نظریه محبت ازلی» و «نظریه خداشناسی فطری»، مجال دیگری می‌طلبد.

### 1. نظریه خداشناسی فطری

مراد از نظریه فطرت از یک رهیافت توسعه‌گرایانه آن است که انسان پیش از رسوخ عقاید و ملکات در نفس او، نوعی واحد بوده و دارای ماهیت مشترک میان افراد است؛ ماهیت مشترکی که دارای ویژگی‌ها و لوازمی است که در تمام افراد نوع وجود دارد و محصول اکتساب نمی‌باشد. (تقریری مفصل‌تر از نظریه فطرت را بنگرید در: فرامرز قراملکی، 1384: 258 به بعد؛ جوادی‌آملی، 1378: بخش اول؛ همان: 189 و 190) ویژگی‌های فطری شامل ادراکات یا شناخت‌ها و تمایلات یا گرایش‌هاست. (برای مطالعه فهرستی از ادراکات و گرایش‌های فطری به ترتیب بنگرید به: جوادی‌آملی، 1378: 60 - 57؛ خندان، 1383: فصل دوم به بعد؛ مطهری، 1373: 84 - 74؛ شیروانی، 1376: 74 - 85)

مهم‌ترین شناخت یا گرایش فطری از رهیافت وجودشناختی - که طرفداران نظریه فطرت از آن نام برده‌اند - شناخت خداوند و گرایش به اوست، که گاه از آن به «حس عشق و پرستش» تعبیر شده است. (مطهری، 1373: 84)

### 2. گزارش تاریخی مفاد آیه میثاق

مطالعه تاریخی نظرات مفسران در ذیل آیه میثاق، از تطور چند مرحله‌ای آراء آنان درباره

مفاد آیه خبر می‌دهد. مراد ما در اینجا از مفسران، معنای عام کلمه است؛ یعنی مطلق کسانی که درصدد فهم مفاد آیه برآمده‌اند؛ هرچند که رسماً به عنوان مفسر قرآن شهرت نیافته باشند. بنابراین عنوان یاد شده شامل محدثان، متکلمان، عرفا، صوفیه، فلاسفه و مفسران رسمی می‌شود.

نخستین تفسیر قابل ذکر، تفسیر مقاتل بن سلیمان بلخی (ف 150) است. او آیه را براساس وجود نشئه‌ای پیشین به نام عالم ذر تفسیر می‌کند و معتقد است خداوند در آن نشئه، تمام افراد انسان را که تا روز قیامت به وجود خواهند آمد به صورت ذراتی از پشت آدم بیرون کشیده و از آنان بر ربوبیت خود پیمان گرفته و ملائکه را شاهد این پیمان قرار داده است. (بلخی، 1423: 2 / 72 و 73)

علی بن ابراهیم قمی (زنده به سال 307) براساس روایات امامان شیعه تصریح کرده که این پیمان در حالت رویارویی مستقیم (معاینه) ذریات با خداوند تحقق یافته است. (قمی، 1367: 1 / 248)

آراء مفسران دیگری همچون فرات بن ابراهیم کوفی (زنده به سال 307)، عیاشی (ف 320)، فخر رازی (ف 606)، جلال‌الدین سیوطی (متولد 849)، شریف لاهیجی (ف 1088 تا 1095)، عروسی حویزی (ف 1097) و بحرانی (ف 1107) بر همین تفسیر - که برگرفته از روایات موجود در مصادر شیعه و سنی است - استوار است. (کوفی، 1410: 145 به بعد؛ عیاشی، 1380: 2 / 37 به بعد؛ رازی، 1420: 15 / 397 به بعد؛ سیوطی، 1404: 3 / 141 و 142؛ شریف لاهیجی، 1373: 2 / 124؛ عروسی حویزی، 1415: 1 / 101 - 92؛ بحرانی، 1416: 2 / 615 - 605)

این تفسیر بنا به نقل بزدوی (ف 493) نظر عامه اهل سنت و جماعت، در قرون منتهی به دوره حیات او بوده است. (بزدوی، 1383: 211 به بعد) سران معتزله این

آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی □ 13

تفسیر را به حشویه نسبت می‌دهند. (قاضی عبدالجبار، 1386: 302 به بعد) در پاره‌ای از تفاسیر پیش گفته، از دسته‌بندی ذریات به دو دسته سیاه و سفید سخن به میان آمده، که از نظر نحوه پاسخ به خطاب الهی، میان این دو دسته فرق گذاشته‌اند. بدین بیان که پاسخ ذریات سفیدرنگ به خطاب «أَلست بربکم» از روی طوع و رغبت و پاسخ ذریات سیاه‌رنگ، از روی اکراه و بی‌میلی بوده است.

تلقی عمومی عرفا و صوفیه از آیه، مشابه تلقی محدثان بر عالم ذر استوار است؛ با این تفاوت که از عمق و غنای بیشتری برخوردار است؛ مثلاً ابویزید بسطامی (ف 261)، جنید (ف 298)، حلاج (ف 308) و ابوسعید خراسی (ف 277 یا 286) به نوعی اتحاد وجودی میان ذریات و ذات خداوند معتقدند. (نامشخص،<sup>1</sup> 1384: 90؛ جنید، 1976: 33؛ سلمی، 1421: 1 / 249 و 250)

جنید از محبت ذریات به خداوند در آن نشئه سخن می‌گوید. (جنید، 1976: 41 به

بعد)

تستری (ف 283) طبق نقل صاحب علم‌القلوب، برخی حالات روانی انسان در دنیا را با تجربه او در عالم ذر تبیین می‌کند؛ مثلاً اندوهی را که گاه بی‌دلیل بر قلب انسان عارض می‌شود ناشی از کوتاهی او در وفای به پیمان عالم ذر می‌داند و گریه‌ای را که گاه بی‌علت به او دست می‌دهد با یادآوری آتش جهنم که انسان در عالم ذر آن را دیده است، توجیه می‌کند. وی همچنین احساس تعظیم، در مواجهه با شخص مؤمن متقی را ناشی از تجربه مواجهه با پروردگار و احساس هیبت و عظمت او در عالم ذر می‌داند.

---

1. یکی از قدیمی‌ترین منابعی است که نظرات مشایخ صوفیه را در مورد آیه میثاق گزارش کرده است. این اثر را مصحح آن به ابوطالب مکی (ف 358) نسبت داده است. پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد که این نسبت نمی‌تواند صحیح باشد. (مجتبایی، 1378: 5 / 631؛ پورجوادی، 1385: 65 به بعد) نقل قول صاحب علم‌القلوب از ابوبکر نقاش (متوفای 604) نیز از ادله نادرستی این انتساب است. (نامشخص، 1384: 89)

(نامشخص، 1384: 92 و 93)

رویم بن احمد (ف 303) خطاب پروردگار در روز میثاق را اصل و ریشه معرفت انسان به او در این عالم می‌داند. (کلاباذی، 1960: 161)

ابوالحسن دیلمی (ف 391) منشأ محبت انسان به خداوند را لذت شنیدن کلام او در نشئه میثاق تلقی می‌کند. (دیلمی، 1962: 89)

مستملی بخاری (ف 434) حالاتی همچون بیزاری از خداوند در کافران و وصال او در مؤمنان و همچنین خوف، زهد، بشارت، رجا و حیرت را در دسته دوم (= مؤمنان)، وابسته به مقامی در عالم الوهی می‌داند که خطاب «ألست» از آن صادر شده است. بر این اساس، وی معتقد است خطاب کافران، از مقام عدل الهی، خطاب مؤمنان، از مقام فضل الهی، خطاب خائفان و زاهدان، از مقام جلال، و خطاب اهل بشارت و رجا، از مقام جمال الهی صادر شده است. (مستملی بخاری، 1363: 1 / 153)

رشیدالدین میبیدی (زنده 520) به معرفی زمان و مکان اخراج ذریات از صلب آدم پرداخته است. (میبیدی، 1371: 3 / 785)

مؤلف علم‌القلوب از ابوبکر نقاش نقل می‌کند که پاسخ‌دهندگان به خطاب الهی دو دسته بودند: دسته‌ای که اهل سعادت و رضوان بودند «بلی» گفتند و دسته‌ای که اهل شقاوت و خذلان بودند «بل لا». پاسخی که از نظر صوت کاملاً شبیه به پاسخ دسته اول است، ولی از لحاظ معنی دقیقاً خلاف آن است. (نامشخص، 1384: 89) وی این تقسیم را به حسن بصری (ف 110) نیز نسبت می‌دهد و یکی از عوامل اندوه دائم و گریه بسیار حسن را - از قول خود او - این می‌داند که نمی‌دانست از طایفه «بلی‌گویان» بوده یا «بل لا‌گویان». (همان: 94)

محبی‌الدین عربی (ف 638) نیز در زمره طرفداران تفسیر عالم ذری قرار دارد. وی

آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی □ 15

آثار دنیوی و اخروی را بر ایمان ذریات در عالم ذر بار می‌کند. از جمله آثار دنیوی ایمان ذریات در عالم ذر از نظر وی، حکم به ایمان اصالی اطفال مسلمین و از جمله آثار اخروی آن، انقطاع عذاب از مشرکین است. (ابن عربی، بی تا: 1 / 670؛ همان: 2 / 213)

پس از سه قرن حاکمیت تفسیر عالم ذری، دیدگاه دیگری در تفسیر آیه شکل گرفت و از آن پس به موازات تفسیر عالم ذری، طرفدارانی پیدا کرد. این دیدگاه، موطن میثاق الهی را همین دنیا می‌داند و معتقد است: مراد از ذریه بنی آدم، افراد بالغی است که قرن به قرن متولد می‌شوند و خداوند با کامل ساختن عقل آنان و نصب ادله بر ربوبیت خود، از آنان پیمان می‌گیرد. بنا بر این تفسیر، زبان آیه نمادین و تمثیلی بوده و جنبه حکایی ندارد. بلخی (ف 319)، رمانی (ف 384) و زمخشری (ف 538) از معتزله، شیخ مفید (ف 413)، سید مرتضی (ف 438) و طبرسی (ف 548) از امامیه بر این عقیده‌اند. (طوسی، بی تا: 5 / 30 - 27؛ زمخشری، 1407: 2 / 176؛ مفید، 1424: 226 - 221؛ شریف لاهیجی، 1373: 2 / 124؛ طبرسی، 1377: 1 / 482)

اما معتزلیان دیگری همچون جبائی (ف 330) و قاضی عبدالجبار (ف 415) معتقدند: مراد از بنی آدم، همه انسان‌ها نیست؛ بلکه دسته‌ای از انسان‌هاست که دعوت پیامبران به آنها رسیده و خطاب «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» به واسطه پیامبران به آنان القاء شده است. بنا بر این تفسیر، چنین نیست که میان انسان‌ها و خداوند بدون واسطه، پیمانی بسته شده باشد؛ بلکه این پیمان با واسطه پیامبران بوده است، که گروهی از انسان‌ها (= کافران) پیمان انبیا را شکسته و به آنان پشت نمودند. (طوسی، بی تا: 5 / 30 - 27؛ قاضی عبدالجبار، 1386: 304 - 302)

این دو دیدگاه تفسیری، در نفی تفسیر عالم ذری آیه 172 سوره اعراف هم‌داستان‌اند و احیاناً این عقیده را به خاطر مخالفت آن با برخی موازین عقلی، همچون قبح مؤاخذه بر پیمانی که انسان‌ها به یاد ندارند، تشنیع می‌نمایند.

ملاصدرا (ف 1050) با تأسیس دیدگاه چهارمی در تفسیر آیه، به نوآوری پرداخته و معتقد است مخاطب خطاب الهی نه ذرات موجود در عالم ذر است و نه وجود این جهانی انسان‌ها و نه طایفه‌ای از انسان‌ها که دعوت پیامبران به آنان رسیده است؛ بلکه حقایق عقلانی انسان‌هاست؛ همان موجوداتی که حکمای باستان آنها را رب‌النوع انسان می‌انگاشتند. (ملاصدرا، 1419: 3 / 301 به بعد) صدرا براساس عقیده اختلاف نوعی افراد انسان، رب‌النوع انسان را نیز متعدد می‌داند و از «پدران» عقلانی سخن می‌گوید. اخذ ذریه بنی‌آدم به معنای مشاهده «رقیقت» افراد انسان در «حقیقت» پدران عقلانی است. مراد از گواه‌ساختن آنان بر خودشان نیز آن است که خداوند در آن نشئه ادراکی، توان مشاهده ذوات عقلی و نوری‌شان را به آنان عطا فرمود. (همو، 1370: 1 / 369 به بعد)

مراد صدرا آن است که آنان با مشاهده تعلق خود به ذات ربوبی و ادراک عین‌الربط بودن‌شان نسبت به آن، بر ربوبیت او میثاق سپرده‌اند.

فیض کاشانی (ف 1091) نیز همین تفسیر استاد را پسندیده است. او احتمال اخذ این میثاق در نشئه مثالی را نیز مطرح کرده است. (فیض کاشانی، 1415: 2 / 250؛ همو، 1418: 1 / 411)

علامه طباطبایی (ف 1360) ضمن انتقاد شدید از تفسیر عالم ذری، معتقد است آیه افزون بر آنکه بر قصه خلقت نوع انسانی به نحو تولید مثل و منطبق بر حال مشهود نوع انسان در این دنیا دلالت دارد، بر این نکته نیز دلالت دارد که افراد انسانی در نشئه‌ای که از حیث رتبه، سابق بر نشئه دنیاست و نوعی یگانگی و عینیت با آن دارد، حضور دارند و رب خود و وحدانیت او را مشاهده می‌کنند؛ در همان عالمی که نشئه «ملکوتی» یا «مثالی» نامیده می‌شود. (طباطبایی، 1412: 8 / 325 به بعد)



آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی □ 17

استاد جوادی آملی با انتقاد شدید از نظریه علامه، در تفسیر آیه، دو احتمال می‌دهد: اول آنکه زبان آیه تمثیلی باشد و دوم آنکه خداوند به لسان عقل و وحی و با زبان انبیا از انسان‌ها میثاق گرفته باشد. (جوادی آملی، 1378: 136 - 122) به نظر می‌رسد بازگشت احتمال اول به احتمال دوم باشد.

### 3. گزارش تاریخی دیدگاه‌ها در دلالت آیه بر نظریه خداشناسی فطری

طبق بررسی‌های انجام شده، به لحاظ تاریخی، نخستین پیوند برقرار شده در تفسیر آیه میثاق، میان مفاد این آیه و نظریه فطرت،<sup>۱</sup> در کلام ابی بن کعب (ف 30 یا 32) بوده است. جلال‌الدین سیوطی (متولد 849) از راه‌های متعددی از ابی روایتی نقل می‌کند که وی پس از اشاره به اخذ پیمان خداوند از ارواح انسان‌ها چنین می‌گوید:

این، همان فرمایش خداوند است که می‌فرماید: «فطرت الله التي فطر الناس علیها». (سیوطی، 1404: 3 / 142)

این پیوند به‌طور واضح‌تر و با بسط بیشتر، در کلام امام صادق × (ف 148) مطرح شده است. براساس روایت کلینی (ف 329)، حضرت در بیان مفاد آیه میثاق، از روایت مشهور نبوی «کل مولود یولد علی الفطرة» استفاده می‌کند و فطرت انسان را به «معرفت اینکه خداوند خالق و رازق اوست» تفسیر می‌فرماید. (کلینی، 1365: 2 / 13) ایشان در روایت دیگری، سرشتن انسان‌ها بر توحید را به زمان اخذ

---

1. شایان ذکر است که پاره‌ای مفسران در ذیل آیه «فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس علیها» (روم / 30) - که به آیه فطرت مشهور است - از میثاق در عالم پیشین سخن گفته‌اند. (بنگرید به: بلخی، 1423: 3 / 413؛ ابن‌مثنی، 1381: 2 / 122؛ میبیدی، 1371: 3 / 315؛ همان: 4 / 451؛ رازی، 1420: 25 / 98؛ ملاصدرا، 1363: 241) در جایی دیگر، رابطه آیه فطرت با نظریه خداشناسی فطرت را از جهت تاریخی بررسی کرده‌ام. (بنگرید به: غفوری‌نژاد، 1388: 63 به بعد)

میثاق مربوط می‌داند. (همان: 12)

فرات کوفی (زنده 307) در ذیل آیه، روایتی را از امام صادق × نقل می‌کند که ایشان فرمود:

هر نوزادی، با معرفت به اینکه خداوند، خالق اوست زاده می‌شود. (کوفی، 1410: 149)

علی بن ابراهیم قمی (زنده 307) و عیاشی (ف 320) روایاتی را نقل کرده‌اند که براساس آن، انسان‌ها در عالم ذر، پس از پیمان بستن با خداوند، این رویداد را فراموش کردند؛ ولی معرفت خداوند در وجود آنان ثابت ماند و اگر این واقعه روی نمی‌داد، هیچ‌کس خالق و رازق خود را نمی‌شناخت. (قمی، 1367: 1 / 248؛ عیاشی، 1380: 2 / 39 و 40)

گذشته از روایات اهل بیت، نخستین کسی که در این باره از مفهوم فطرت بهره برده و میثاق را به فطرت پیوند داده است، سهل تستری (ف 283) است. سهل در موضعی به تفسیر عالم ذری آیه می‌پردازد. (تستری، 1326: 68) وی در جایی دیگر در ضمن ذکر آیه به اجمال می‌نویسد:

باطن، موضع فطرت است ... و معنای موضع فطرت همان خلقتی است که [انسان‌ها] بدان سرشته شده‌اند، که عبارتست از اقرار [به ربوبیت حق] و توحید در جریان اخذ میثاق از آنان. (همو، 1980: 112)

ابوحامد محمد غزالی (ف 505) در میان متصوفه تنها کسی است که تفسیر عالم ذری را قبول ندارد و آیه را دارای زبان نمادین و گویای زبان حال انسان‌ها تلقی کرده است.

وی برای بیان مراد خود، از مفهوم فطرت استفاده می‌کند و آیه را در مقام بیان خداشناسی فطری می‌داند. غزالی برای بیان مراد خود از خداشناسی فطری، تصدیق را به

آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی □ 19

سه درجه طبقه‌بندی می‌کند: 1. تصدیق به زبان 2. تصدیق در دل (به حدیث نفس و امثال آن) 3. تصدیق قلبی به اصل فطرت و بدون هیچ تکلف بدون اینکه تصدیق‌کننده با زبان یا قلب خود بگوید:

چنان‌که کسی گوید: هر که در نیشابور است، او مصدق است، که دو از یکی بیش است، این سخن راست بود؛ اگرچه این گفت، نه در زبان ایشان حاصل است و نه در دل. (غزالی، 1381: 73)

ابوحامد در جایی دیگر، مراد از آیه را اقرار نفوس انسان‌ها به ربوبیت خداوند می‌داند، نه اقرار به زبان آنان. وی معنای آیه را به معنای آیه: «وَلَنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ» (زخرف / 87) نزدیک می‌داند و آن را چنین معنی می‌کند: «اگر حالات آنان بررسی شود، نفوس آنها به این حقیقت گواهی خواهد داد». غزالی در همین موضع، آیه فطرت را مطرح کرده، آن را چنین تفسیر می‌کند که هر انسانی، با ایمان به خداوند سرشته شده است؛ بلکه بر شناخت همه اشیا چنان‌که هستند مفلور گردیده است.

ابوحامد مراد خود را از فطری بودن معرفت اشیا چنان‌که هستند، چنین بیان می‌کند: «نفس چنان استعداد قریبی برای ادراک آن دارد که گویا شناخت اشیا در آن به ودیعت گذارده شده است».

او تصریح می‌کند: «ایمان به طور فطری در نفوس انسانی مرکوز است؛ برخی انسان‌ها از آن روی برمی‌گردانند و آن را فراموش می‌کنند، که آنان همان کفارند؛ برخی دیگر نیز در ذهن خود کنکاش می‌کنند و آن را به خاطر می‌آورند».

غزالی که منکر هر نوع نشئه پیشین برای وجود انسان است، یادآوری را دو قسم می‌شمارد: اول آنکه صورتی در ذهن حاضر باشد و بعد از فراموش شدن، دوباره یادآوری شود؛ دوم آنکه هیچ‌گاه صورتی در ذهن حاضر نباشد، ولی نفس بالفطره آن را دربرداشته

باشد و - به تعبیر خود او - در نفس، مضمّن باشد. شناخت خداوند در نظر غزالی از قبیل دوم است. (غزالی، بی تا: 1 / 86 و 87)

غزالی آنجا که درباره کسب معرفت از طریق ریاضت و تصفیه نفس سخن می گوید، آیه میثاق را دلیلی بر عدم اختصاص این طریقه به پیامبران، و عمومیت آن در میان همه انسان ها تلقی می کند. (همو، 1375: 1 / 31)

محبی الدین عربی (ف 638) نیز از کسانی است که در ذیل این آیه، از مفهوم فطرت بهره جسته و میان این آیه و نظریه خداشناسی فطری، ارتباط دلالتی برقرار کرده است. او در این باره می گوید:

بعد از میثاق، تمام بنی آدم بر فطرت متولد می شوند و همان پاسخ «بلی» فطرتی است که رسول خدا | فرمود همه مردم همراه با آن ولادت می یابند. (ابن عربی، بی تا: 2 / 170)

محبی الدین با دقت نظر در مفاد آیه و عنوانی که خداوند پیمان را بر آن اخذ کرده است (ربوبیت) چنین نتیجه می گیرد:

فطرت تنها به وجود خداوند و مالکیت او - که از عنوان رب استفاده می شود - گواهی می دهد، نه بر وحدانیت او؛ زیرا خداوند در روز اخذ میثاق از ذریات فرمود: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» و فرمود: «أَلَسْتُ بِوَاحِدٍ». سرّ مطلب هم آن است که خداوند می دانست عده ای از بندگانش به او شرک خواهند ورزید؛ به همین دلیل از آنان بر وحدانیت خود پیمان نستاند تا موجبات هلاکت آنان فراهم نیاید. (همان: 4 / 133)

او در جای دیگر تصریح می کند:

شناخت خداوند در میثاق، به نفس هر انسانی الهام شد؛ ولی آنگاه که نفس در دنیا به آباد ساختن جسم طبیعی اشتغال می یابد، علم به توحید از او جدا می شود؛ پس خداوند علم به توحید را به بعضی نفوس و علم به وجود خود را به همه آنها عطا فرمود؛ زیرا علم به وجود او از ضروریات عقل است. (همان: 2 / 618)

آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی □ 21

به قرینه کلامی که در باب فطری نبودن یگانگی خداوند از او نقل کردیم، باید مراد او از توحید - در عبارت اخیر - اصل وجود خداوند باشد.

در میان طرفداران تفسیر عالم ذری، شیخ اکبر بیشترین آثار را بر ایمان ذریات در نشئه ذر - که گاه آن را ایمان فطری می خواند - بار کرده است. آثاری که محیی الدین بر ایمان فطری مترتب دانسته است، به نشئه دنیا محدود نبوده، در آخرت نیز مشهود خواهد بود. محیی الدین برخلاف اهل ظاهر - که ایمان اطفال مسلمین را به تبع ایمان والدینشان می دانند و بدین سان احکام فقهی مسلمانان را به آنان تسری می دهند - با تمسک به ایمان میثاقی، ایمان اطفال مسلمین را اصالی می داند، نه تبعی. (همان: 1 / 670) وی در جای دیگری عقیده جنجال برانگیز انقطاع عذاب از مشرکین را بر مبنای ایمان فطری و میثاقی آنان استوار می سازد و تصریح می کند:

مشرکین ثمره «بلی» گفتن خود در روز میثاق را در آخرت برداشت خواهند کرد و از عذاب رهایی خواهند یافت؛ هرچند که در دنیا ادعای ربوبیت کرده باشند. (همان: 2 / 213)

عبدالقادر حمزه بن یاقوت اهری (ف 675) حکیم اشراقی، معتقد است:

آیه به صورتی دقیق و لطیف بر خداشناسی فطری دلالت دارد؛ زیرا خداوند از انسانها فقط بر ربوبیت خود اقرار گرفت، نه بر وجودش؛ و این برای اشاره بر این نکته است که آنان در بدایت عقول و فطرت نفوسشان، به وجود خداوند اقرار دارند. پس نیازی به پیمان گرفتن از آنان نیست. آنچه به پیمان گرفتن نیاز دارد، ربوبیت خداوند است که احياناً مورد غفلت انسانها - همچون بت پرستان شبه جزیره - واقع می شود، نه اصل وجود خداوند. بنابراین آیه بر غریزی و ضروری بودن معرفت صانع برای عقول سلیم و طبیعت های مستقیم دلالت دارد. (اهری، 1358: 110)

اهری معتقد است:

به سبب همین شناخت فطری است که انبیا و حکما، به قتل منکر وجود صانع،

بدون استتابه [= دعوت او به توبه] امر کرده‌اند؛ زیرا چنین کسی ضروریات را انکار کرده است. حکمای جدلی نیز ضرب اهل سفسطه را به سبب انکار اولیات و حسیات، از آنان آموخته‌اند. (همان)

اهری می‌گوید:

آیه بر این نکته دلالت دارد که نفوس جمال مطلق را در عالم خاص خود - که بلدالحرام و مدینه‌السلام اوست - مشاهده کرده‌اند.<sup>1</sup> (همان: 110 و 111)

وی سپس به برخی احادیث و نیز آیه فطرت (روم / 30) استشهاد و تصریح می‌کند:

با این بیان روشن شد که معرفت صانع بدیع، ضروری است؛ پس نور صبح، ما را از چراغ بی‌نیاز کرده است. و استشهاد بر او به غیر او، دأب اهل برهان است که از شهود عینی او معزول گردیده‌اند. (همان: 111)

ملاصدرا (ف 1050) که در جاهای متعددی موطن میثاق را نشئه عقلانی معرفی کرده است، در مفاتیح الغیب، سخنان اهری را بدون ذکر منبع و با کمی تفاوت در عبارت

---

1. عبارت اهری چنین است: و فیها [= آی: الآیة] دقیقة اخرى، و هی انه تعالی، استفهم منهم الاقرار بربوبیته لا وجوده، تنبیها علی انهم كانوا مقرین بوجوده فی بدایة عقولهم و فطر نفوسهم. فدلّت هذه اللطيفة الدقیقة علی ان معرفة الصانع غریزة للعقول السلیمة ضروریة للطباع المستقیمة. فلهذا امرت طوائف الانبیاء علیهم السلام، و فرق الحكماء بقتل من انکر وجود الصانع فجأة بلا استتاب و لا عتاب، فانه ینکر ضروریات الامور. و اخذت الحكماء الجدلیون منهم ضرب اهل السفسطه، من جهة انهم انكروا اولیات العلوم و حسیاتها.. فدلّت الآیة علی ان النفوس كانت مشاهدة للجمال المطلق فی عالمه الذي هو بلده الحرام و مدینه السلام... فیان بهذا التبیان کون معرفة الصانع البدیع ضروریة، فقد اغنی الصباح عن المصباح. و الاستشهاد علیه لا به من داب اصحاب البرهان، الذين عزلوا عن مشاهدة العیان. (اهری، 1358: 110 و 111)

می‌آورد و آن را تلقی به قبول می‌کند.<sup>۱</sup> (ملاصدرا، 1363: 241 و 242)

چنان‌که از ملاحظه عبارات اهری و صدرا آشکار می‌گردد، مراد آنان از غریزی بودن معرفت صانع، بدیهی بودن آن است؛ با وجود این، دلالت آیه بر مشاهده جمال الهی از سوی نفوس انسانی در عالم پیشین را نیز پذیرفته‌اند.

#### الف) مفهوم‌سازی‌های تاریخی از خداشناسی فطری

بررسی این گزارش تاریخی، ما را به سه مفهوم‌سازی عمده از خداشناسی فطری در ذیل

1. عبارت صدرا چنین است:

و في الآیة دقیقة أخرى و هي أنه استفهم منها الإقرار منهم بربوبيته لا بوجوده تنبیها على أن الإقرار بوجوده مركز في بداية العقول و أوائل فطر النفوس. فدلّت الآیة على أن معرفة الصانع غریزية للعقول السليمة ضرورية للطباع المستقيمة؛ فلهذا يجب القتل على من أنكر و جحد وجود الصانع في جميع الشرائع، فإنه ينكر ضروريات الفطرة الأولى. و كذا من جحد أصل الوجود كأهل السفطة، فيجب أن يقتل مع زيادة إيلام بالضرب و إحراق بالنار لئلا يقول الضرب و اللاضرب واحد و النار و اللانار واحد. فمن أنكر مطلق الوجود فإنكاره موجود، فدل على وجود موجود، فهذا المنكر للوجود موجود لا محالة. فما أبعد عن توهم إنكار المنكرين ما سلبه يؤدي إلى إثباته و ما إنكاره يوجب الإقرار به فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد، فالآیة دلت على أن النفس كانت مشاهدة للجمال المطلق في عالمها الذي هو بلدها الحرام و مدينة السلام... فبهذا التبيان بان كون معرفة الحق الأول ضرورية مستغنية عن البرهان للفطرة الأصلية للأرواح، استغناء الصباح عن المصباح و الاستشهاد عليه لأنه من دأب أصحاب البرهان المتفكرين في خلق السماوات و الأرض قائلين رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا، و هم أيضا ممدوحون مدحهم الله تعالى؛ إلا أن مرتبتهم بعد مرتبة أصحاب المشاهدة و العيان.

آیه میثاق رهنمون می‌سازد:

یک. مفهوم اول از تفاسیر روایی همچون تفسیر علی بن ابراهیم قمی (زنده 307)، عیاشی (ف 320) و محدثانی نظیر کلینی (ف 329) از قول امام صادق × (ف 148) و عارفانی مانند سهل تستری (ف 283) و محیی‌الدین عربی (ف 638) استفاده می‌شود. در سخنان اینان در ذیل آیه میثاق وجوه مشترکی وجود دارد که ما را به مفهوم‌سازی نخست می‌رساند. اینان که همگی تفسیر عالم ذری را از آیه میثاق ارائه کرده‌اند، به پیمان انسان‌ها بر ربوبیت خداوند - و به‌طور قهری بر اصل وجود او - معتقدند.

همچنین در کلام آنان به نوعی سخن از بقاء اثر این رویداد در وجود انسان تا نشئه دنیا به چشم می‌خورد. براساس روایات علی بن ابراهیم و عیاشی از امام صادق ×، آن حضرت معرفت خداوند را از همان زمان در نفس انسان‌ها ثابت می‌داند. سهل تستری باطن را موضع فطرت می‌داند و برخی حالات روانی مثل اندوه، گریه بی‌سبب و احساس عظمت در مواجهه با شخص متقی را با تجارب انسان در عالم ذر تبیین می‌کند. محیی‌الدین نیز بر ایمان ذریات، آثار دنیوی و اخروی را مترتب می‌سازد.

وجه مشترک دیگر نظریات آنها، عنصر همگانی‌بودن تجربه عالم ذر در میان افراد انسانی است. بر این اساس، احتمال اختصاص این تجربه به طایفه‌ای از انسان‌ها - چنان‌که در کلام شیخ طوسی مشهود بود (طوسی، بی‌تا: 5 / 29) - در این نظریات جایگاهی ندارد.

و در نهایت، همگی، این معرفت سابق را فطری نامیده و برای بیان آن، از مشتقات این ماده بهره برده‌اند. بنابراین می‌توان نخستین مفهوم‌سازی از خداشناسی فطری در ذیل آیه میثاق را چنین تقریر کرد:

شناختی از وجود و ربوبیت خداوند که در نشئه‌ای پیشین و سابق بر این عالم، برای همه انسان‌ها محقق شده و اثر آن به نحوی تاکنون باقی است.



آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی □ 25

خداشناسی فطری در این مفهوم‌سازی از چند مؤلفه چند تشکیل شده است:

1. از سنخ شناخت و معرفت است، نه محبت، گرایش، تمایل و امثال آن؛ 2

2. در نشئه‌ای سابق بر دنیا محقق شده است؛

3. همگانی است؛

4. اثر آن، تا این جهان باقی است.

براساس این مفهوم‌سازی می‌توانیم بسیاری از مفسرانی را که تفسیر عالم ذری از آیه ارائه کرده بودند، به نظریه خداشناسی فطری قائل بدانیم، هرچند بسیاری از آنان در تفسیر آیه از مفهوم فطرت بهره نگرفته‌اند. این ادعا طبق نظر کسانی چون طایفه زابراشائیه (بزدوی، 1383: 212) و ابوسعید خراز (ف 277 یا 286) و دیگران که معتقد بودند ذریات همگی یکسان پاسخ «بلی» داده‌اند، به خوبی قابل پذیرش است. ابوسعید معتقد است.

ارواح دوستان و دشمنان خدا در نشئه میثاق، یکسان پاسخ «بلی» دادند؛ ولی وقتی خداوند نفوس و طباع را خلق می‌کند و به هریک از ارواح، نفس و طبعی خاص می‌دهد و آنها را به این عالم می‌آورد، ارواح اولیا به پیمان خود وفادار می‌مانند و ارواح دشمنان خدا از اجابت حق سر باز می‌زنند. (خراز، 1967: 90)

ادعای ما آن است که حتی بنا بر تفاسیری که ذریات را به دو دسته سفید و سیاه تقسیم می‌کردند و معتقد بودند ذریات سفید، با رغبت و ذریات سیاه، با بی‌میلی، اکراه و احیاناً نفاق پاسخ خطاب الهی را داده‌اند، می‌توان ادعا کرد تمام ذریات - اعم از سفید و سیاه - فطرتاً خداشناس هستند؛ زیرا طبق غالب این تفاسیر، همه ذریات به خطاب الهی پاسخ مثبت داده‌اند؛ مگر اینکه پاسخ طایفه‌ای از آنان با نوعی اکراه و بی‌میلی همراه بوده باشد. نکته بسیار مهم اینکه، هرچند پاسخ این طایفه با اکراه و نفاق همراه بوده است؛ ولی این به معنای جهل و عدم شناخت خداوند از سوی آنان نیست؛ بلکه نشانگر دشمنی و لجاجت آنان در نپذیرفتن و تصدیق نکردن حق است.

البته این ادعا در مورد نظریه کسانی چون حسن بصری (ف 110) و ابوبکر نقاش (ف 604) که پاسخ گروهی از ذریات را «بل لا» دانسته بودند، صحیح نیست؛ چون عنصر همگانی بودن شناخت پیشین در نظریه آنان مفقود است.

نکته دیگر آنکه، خداشناسی فطری در مفهوم‌سازی نخست، بر نظریه کسانی مانند ملاصدرا (ف 1050)، فیض کاشانی (ف 1091) و علامه طباطبایی، که رأی مشهور را نپذیرفته‌اند و آیه را بر نشئه عقلی یا مثالی تطبیق می‌کنند نیز تطبیق‌پذیر است.

دو. مفهوم‌سازی دوم از آن اهری (ف 675) و ملاصدرا (ف 1050) در مفاتیح‌الغیب است که معرفت فطری و غریزی را به بداهت و ضرورت معرفت صانع، ارجاع می‌دهند. اینان با وجود اینکه به مشاهده جمال الهی در عالم پیشین و پیمان سپردن ذریات به ربوبیت خداوند در آن مقطع معتقدند - برخلاف قائلین مفهوم‌سازی نخست - معرفت سابق را معرفت فطری نمی‌دانند؛ بلکه معتقدند از آنجا که شناخت وجود خداوند بدیهی است و به پیمان ستاندن نیازی ندارد، به همین دلیل - طبق آیه میثاق - فقط نسبت به ربوبیت خداوند پیمان ستانده شده است. گویا معرفت به اصل وجود خدا برای ذریات، ضروری و مفروغ‌عنه بوده است.

به عقیده اهری و صدرا، فطری‌بودن معرفت به وجود خداوند، به معنای بداهت و ضرورت آن است. برخلاف مفهوم‌سازی نخست، که معرفت فطری را به شناخت ناشی از رویارویی، مشافهه و پیمان‌سپردن ذریات در عالم پیشین برمی‌گرداند و فطری‌بودن را به معنای مسبوق‌بودن آن به عالم پیشین می‌دانست.

سه. سومین مفهوم‌سازی در کلام ابو‌حامد محمد غزالی (ف 505) مشاهده می‌شود. وی احتمالاً با تأثیر از معتزلیانی نظیر جبائی (ف 330) و قاضی عبدالجبار (ف 415) و امامیانی مانند شیخ مفید (ف 413) از پذیرش تفسیر عالم ذری سر باز زده، اشکالاتی شبیه آنچه نامبردگان بر این تفسیر مطرح کرده بودند را وارد می‌داند. (قاضی عبدالجبار،

1386: 304 - 302؛ مفید، 1424: 226 - 221؛ برای مشاهده تعداد قابل توجهی از اشکالات معتزله، بنگرید به: رازی، 1420: 15 / 400 - 398) همین اشکالات موجب شده تا او زبان آیه را نمادین تلقی کند و آن را، نه حکایت از رویداد عالم ذر، بلکه درصدد بیان این واقعیت که همه انسان‌ها بالفطره خداشناس هستند، بدارد.

کلام غزالی در بیان مرادش از خداشناسی فطری، خالی از ابهام نیست و کلماتش در مواضع مختلف ناسازگار است. وی در جایی تصدیق وجود خداوند را به تصدیق بدیهیاتی همچون «بیشتر بودن دو از یک» تشبیه می‌کند. (غزالی، 1381: 73) در جایی دیگر، شناخت همه اشیا را چنان که هستند، در ردیف ایمان به خداوند و از فطریات می‌داند و فطری بودن شناخت همه اشیا را به استعداد قریب نفس برای درک آنها تفسیر می‌نماید. (غزالی، بی تا: 86 / 1 و 87) این کلام او به این نکته اشاره دارد که شناخت خداوند مانند سایر علوم و معارف بوده، از امتیاز ویژه‌ای نسبت به آنها برخوردار نیست. ابوحامد در جایی دیگر، آیه را دلیل بر همگانی بودن طریقه ریاضت و تزکیه برای کسب معرفت معرفی می‌کند. (همو، 1375: 1 / 31) این بدان معناست که از نظر او طبق آیه میثاق، همه انسان‌ها می‌توانند با ریاضت و تزکیه نفس به خداوند علم پیدا کنند.

در حقیقت، غزالی درباره فطری بودن معرفت به وجود خدا در پرتو آیه میثاق، سه‌گونه سخن گفته است:

1. معرفت به وجود خدا - مانند بیشتر بودن دو از یک - بدیهی و فطری است. (غزالی، 1381: 73)

2. شناخت همه اشیا، از جمله وجود خداوند، فطری است؛ چراکه نفس استعداد شدید و قریبی برای شناخت آن دارد و با فراهم شدن مقدمات، بی‌درنگ نتیجه را کشف می‌کند؛ گویا نتیجه در نفس به امانت گذارده شده است. (غزالی، بی تا: 86 / 1 و 87)

3. شناخت خداوند از راه ریاضت و تصفیه نفس برای همه انسان‌ها ممکن است.

با چشم‌پوشی از تشبیه شناخت خداوند به بدیهیات، می‌توان مفهوم خداشناسی فطری از دیدگاه غزالی را چنین تقریر کرد:

شناختی همگانی و در عین حال ناآگاهانه از وجود خداوند که در نفس تمام انسان‌ها به امانت گذارده شده است و با اسبابی نظیر تفکر و تزکیه به صحنه آگاه ذهن می‌آید.

#### ب) نحوه دلالت آیه بر خداشناسی فطری

نحوه دلالت آیه بر خداشناسی فطری و نوع آن، بسته به هر یک از مفهوم‌های سه‌گانه، متفاوت خواهد بود. طبق مفاد ظاهری آیه، خداوند در نشئه‌ای سابق<sup>1</sup> از بنی‌آدم درباره ربوبیت خود سؤال می‌کند و آنان همگی پاسخ مثبت می‌دهند. پاسخ مثبت و صریح ذریات در نشئه‌ای که دروغ در آن راه ندارد، کاشف از علم و معرفت آنان به خداوند است.

به عبارت دیگر، ملزوم عقلی پاسخ ذریات، معرفت آنان به ربوبیت خداوند در آن نشئه است؛ زیرا اقرار در نشئه‌ای که دروغ در آن راه ندارد، عقلاً متفرع بر معرفت و شناخت است. بنابراین با چشم‌پوشی از برخی اشکالات عقلی عدلیه بر این تفسیر (قاضی عبدالجبار، 1386: 304 - 302؛ مفید، 1424: 226 - 221)، دلالت ظاهر آیه بر خداشناسی فطری در مفهوم نخستین، روشن است.

اما در مفهوم‌سازی دوم (بدیهی‌بودن شناخت خدا) که اهری و صدرا ارائه کرده بودند، مسئله پیچیده است؛ زیرا آیه به خودی خود، بر این مفهوم از خداشناسی فطری دلالت ندارد. آنچه اهری و به تبع او صدرا ارائه کرده‌اند، طبق هیچ‌یک از انواع سه‌گانه دلالت

---

1. سابق بودن ظرف این پرسش و پاسخ، از واژه «إذ» - که بر سابقیت ظرف قصه نسبت به ظرف خطاب دلالت دارد - استفاده می‌شود.

آیه میثاق و نظریه خداشناسی فطری؛ رهیافت تاریخی □ 29

لفظی (مطابقی، تضمینی و التزامی) مدلول آیه نیست. عدم دلالت آیه به نحو مطابقی و تضمینی روشن است. از طرفی، پیمان ستاندن بر ربوبیت خداوند، با فطری و بدیهی بودن علم به وجود او ملازمه ندارد؛ چون هرچند اقرار به ربوبیت خداوند فرع بر علم به وجود اوست و می‌توان علم پیشین ذریات به خداوند را از آیه استنتاج نمود؛ ولی اینکه این دانش پیشین بدیهی باشد، از مفاد آیه استفاده نمی‌شود. علم ذریات به وجود خداوند، مدلول التزامی آیه هست؛ ولی بدهت آن، از محدوده دلالت التزامی آیه خارج است. بنابراین ادعای دلالت التزامی آیه بر این مفهوم از خداشناسی فطری درست نیست. ادعای اهری و صدرا برداشتی ذوقی و استحسانی است که از لحاظ قواعد منطقی دلالت، توجیه‌پذیر نیست.

درباره مفهوم‌سازی غزالی نیز همین مطلب صادق است. ادعای غزالی از محدوده دلالت لفظی آیه خارج بوده، صرفاً محصول ذوق و سلیقه اوست.

### نتیجه‌گیری

مطالعه تاریخی ما نشان می‌دهد نظریه فطرت، در دو بعد خداشناسی و خداگرایی، به لحاظ تاریخی با مفاد آیه میثاق در ارتباط بوده است؛ به طوری که احیاناً مفاد آیه بر این نظریه تطبیق گردیده است. در طول تاریخ اندیشه اسلامی، در ذیل آیه میثاق، سه مفهوم‌سازی عمده از خداشناسی فطری شکل گرفته است که دلالت یا عدم دلالت آیه بر این نظریه، مطابق هریک از این سه مفهوم متفاوت است.

### منابع و مأخذ

1. قرآن کریم.
2. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، 1410 ق، *مشابه القرآن و مختلفه*، قم، بیدار، چ 3.
3. ابن عربی، محیی‌الدین، بی تا، *الفتوحات المکیه*، چهار جلدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
4. ابن مثنی، ابو عبیده معمر، 1381 ق، *مجاز القرآن*، قاهره، مکتبه الخانجی.
5. اهری، عبدالقادر حمزه بن یاقوت، 1358، *البلغه فی الحکمه یا الأقطاب القطیبه*، مقدمه و تحقیق محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، انجمن فلسفه ایران.
6. بحرانی، سید هاشم، 1416 ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه لمؤسسه البعثه، تهران، بنیاد بعثت.
7. بزدوی، ابوالیسر محمد، 1383 ق، *اصول‌الدین*، تصحیح هانز بیتر لانس، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
8. بلخی، مقاتل بن سلیمان، 1423 ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار احیاء التراث.
9. پورجوادی، نصرالله، 1387، *باده عشق: پژوهش‌هایی در معنای باده در شعر فارسی*، تهران، نشر کارنامه.
10. \_\_\_\_\_، 1385، *پژوهش‌های عرفانی، جستجو در منابع کهن*، تهران، نشر نی.
11. \_\_\_\_\_، 1381، *دو مجدد: پژوهش‌هایی درباره محمد غزالی و فخر رازی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
12. تستری، سهل بن عبدالله، 1980 م، *المعارضه و الرد*، تصحیح محمد کمال جعفری، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
13. \_\_\_\_\_، 1423 ق، *تفسیر تستری*، بیروت، منشورات محمد علی بیضون و دارالکتب.
14. \_\_\_\_\_، 1326 ق، *تفسیر تستری*، قاهره.
15. جنید بغدادی، 1976 م، *رسائل الجنید*، تصحیح و تحریر علی حسن عبدالقادر،

لندن.

16. جوادی آملی، عبدالله، 1378، *فطرت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن)*، ج 12، قم، اسراء.
17. حلاج، حسین بن منصور، *تفسیر الحلاج*، در: سلمی، *مجموعه آثار*، ج 1.
18. خراز، ابوسعید، 1967، *الرسائل*، تصحیح قاسم السامرائی، بغداد.
19. خندان، علی اصغر، 1383، *ادراکات فطری در آثار شهید مطهری، ابن سینا، دکارت، لاک و چامسکی*، قم، کتاب طه.
20. دیلمی، ابوالحسن، 1962 م، *عطف الألف المؤلف علی السلام المعطوف*، تصحیح ج. ک. وادیه، قاهره.
21. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، 1408 ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
22. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، 1420 ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ج 3.
23. زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر، 1407 ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتاب العربی.
24. سلمی، ابو عبدالرحمن، 1421 ق، *تفسیر السلمی أو حقائق التفسیر*، تحقیق سید عمران، بیروت، دارالکتب العلمیه.
25. \_\_\_\_\_، 1369، *مجموعه آثار*، ج 1، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
26. \_\_\_\_\_، 1372، *مجموعه آثار*، ج 2، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
27. سیوطی، جلال‌الدین، 1404 ق، *الدر المشور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
28. شریف لاهیجی، محمد بن علی، 1373، *تفسیر شریف لاهیجی*، تحقیق میر

- 32 □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، تابستان 89، ش 21  
 جلال‌الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران، دفتر نشر داد.
29. شیروانی، علی، 1376، *سرشت انسان: پژوهشی در خداشناسی فطری*، قم، دفتر نشر معارف.
30. طباطبایی، علامه سید محمدحسین، 1412 ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
31. طبرسی، فضل بن حسن، 1377، *جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
32. \_\_\_\_\_، 1372، *مجمع البیان*، مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو.
33. طوسی، شیخ الطائفه محمد بن حسن، بی‌تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
34. عروسی حویزی، عبدالعلی بن جمعه، 1415 ق، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان.
35. علم‌الهدی، سید مرتضی، بی‌تا، *رسالة المحکم و المتشابه المعروف بتفسیر النعمانی*، قم، دار الشبستری للمطبوعات.
36. عیاشی، محمد بن مسعود، 1380 ق، *کتاب التفسیر*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه.
37. غزالی، ابوحامد محمد، بی‌تا، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالمعرفه للطباعة و النشر.
38. \_\_\_\_\_، 1381، *فتاوی صوفیانه غزالی* در: نصرالله پورجوادی، دو مجلد.
39. \_\_\_\_\_، 1375، *کیمیای سعادت*، کوشش حسین خدیوچم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
40. غفوری‌نژاد، محمد، 1388، «آیه فطرت و نظریه توحید و دین فطری»، *نقد و نظر*، ش 55، ص 85 - 63.
41. فرامرزقراملکی، احد، 1384، *استاد مطهری و کلام جدید*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ



و اندیشه اسلامی.

42. فیض کاشانی، ملامحسن، 1418 ق، *الأصغی فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدحسن درایتی و محمدرضا نعمتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
43. \_\_\_\_\_، 1415 ق، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران، الصدر.
44. قاضی عبدالجبار، بن احمد، 1386 ق، *مشابه القرآن*، تحقیق عدنان محمد زرزور، قاهره، دارالتراث.
45. قمی، علی بن ابراهیم، 1367، *تفسیر التمی*، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، ج 4.
46. کلاباذی، ابوبکر، 1960 م، *التعرف*، قاهره، مکتبه و مطبعه محمد علی مسیح و اولاده.
47. کلینی، شیخ محمد بن یعقوب، 1365، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
48. کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، 1410 ق، *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق محمدکاظم محمودی، تهران، وزارت ارشاد.
49. مجتبیایی، فتح الله، 1378، «ابوطالب مکی»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج 5.
50. مستملی بخاری، اسماعیل بن احمد، 1363، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، بی جا، اساطیر.
51. مطهری، مرتضی، 1373، *فطرت*، تهران، صدرا، ج 6.
52. مفید، شیخ محمد بن محمد بن نعمان، 1424 ق، *تفسیر القرآن المجید*، (تفسیر کلامی برگرفته از آثار شیخ مفید)، قم، بوستان کتاب.
53. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، 1419 ق، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمدجعفر شمس الدین، بیروت، دارالتعارف.
54. \_\_\_\_\_، 1370، *شرح اصول الکافی*، کتاب التوحید، القسم الاول، تصحیح محمد الخواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
55. \_\_\_\_\_، 1363، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

- 34 □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، تابستان 89، ش 21
56. میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، 1371، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر.
57. نامشخص، 1384 ق / 1964 م، *علم القلوب*، تصحیح عبدالقادر احمد، قاهره، مكتبة القاهرة.