

نقش فطرت در اثبات مبدأ در منظومه معرفتی حکیم شاه‌آبادی

محمد غفوری نژاد *

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۲/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۸/۰۱

چکیده

آیت‌الله میرزا محمدعلی شاه‌آبادی، از بنیان‌گذاران نظریه فطرت در قرن اخیر به شمار می‌رود. رهیافت شاه‌آبادی به نظریه فطرت، درون دینی و احیاناً آمیخته با رویکرد ذوقی و عرفانی است. در عین حال، برخی از نظریه‌پردازان وی از پشتوانه فلسفی و عقلانی برخوردار است. شاه‌آبادی، با تمسک به مقتضیات فطرت انسانی، از طرق متعددی به اثبات خداوند و صفات کمالی او پرداخته است. تمسک به فطرت عشق به کمال مطلق، فطرت افتقار، فطرت امکان، فطرت انقیاد، فطرت خوفیه، فطرت امید، فطرت حبّ اصل و بغض نقص، از جمله طرّقی است که شاه‌آبادی بدین منظور پیموده است. اساس دو برهان فطرت افتقار و فطرت امکان، به ترتیب، میراثی صدرایی و سنیوی است که شاه‌آبادی با بیانی جدید، آن را ارائه کرده اما دیگر موارد، از نوآوری‌های حکیم شاه‌آبادی محسوب می‌شود. به نظر می‌رسد که بعضی از براهین شاه‌آبادی، همچون برهان فطرت انقیاد، فطرت خوف و فطرت حبّ اصل و بغض نقص، از حیث صغرویی، در گفتمان عقلانی و فلسفی قابل دفاع نیست؛ اما بعضی، همچون برهان فطرت عشق و فطرت امید، قابل اتکا بوده و مورد تمسک برخی حکمای متأخر قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

نظریه فطرت، خداشناسی فطری، برهان فطرت، عشق، امید، انقیاد، خوف، شاه‌آبادی

مقدمه

آیت‌الله میرزا محمدعلی شاه‌آبادی (۱۲۹۲-۱۳۶۱ق)، یکی از نوادر و نوابغ دوران معاصر است. ابداعات علمی او به ویژه در حوزه فطرت، به مثابه گرانی‌گاه تفکر و مکتب حکمی او، از منزلت و موقف ممتازی برخوردار است؛ چنان‌که برخی وی را «فیلسوف فطرت» نامیده‌اند (رشاد، ۱۳۸۶، ص ۱۳).

مسئله فطرت، چه جایگاهی در منظومه فکری حکیم شاه‌آبادی در بحث مهم اثبات مبدأ دارد؟ اساساً حکیم شاه‌آبادی چه اموری را برای انسان فطری می‌انگارد؟ آیا جز عشق فطری به کمال مطلق، امور فطری دیگری وجود دارد که برای اثبات مبدأ کارایی داشته باشند؟ آیا براهین فطری، که وی برای اثبات مبدأ سامان داده است، منطقاً نتیجه‌بخش است؟ چرا تنها برخی از براهین ابداعی شاه‌آبادی در زمینه فطرت و اثبات مبدأ، مورد توجه حکمای متأخری چون علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) قرار گرفته و به دیگر موارد، وقعی نهاده نشده است؟ اساساً رهیافت حکیم به مبحث فطرت، درون‌دینی

است یا برون‌دینی؟ کدام یک از نظریه‌پردازی‌های او در این حوزه، مسبوق به سابقه است و کدام یک نوآوری خود اوست؟ این‌ها سؤالاتی است که در این پژوهش، به دنبال پاسخ آن‌ها هستیم. بدین منظور لازم است که با مرور آثار شاه‌آبادی، گزارشی تحلیلی از آرای وی در این زمینه ارائه شود.

۱. گزارش تحلیلی آراء

حکیم شاه‌آبادی با چه رهیافتی به نظریه فطرت دست یافته؟ یا به تعبیر ساده‌تر، آن را از کجا اخذ کرده است؟ قبل از پاسخ به این پرسش، ابتدا باید گفت که مراد از رهیافت، نحوه تقرّب صاحب نظریه به دیدگاه خود است (نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۰، صص ۱۹۵-۱۹۶).

مطالعه آثار حکیم شاه‌آبادی نشان دهنده آن است که رهیافت وی به نظریه فطرت، درون‌دینی است. مروری اجمالی بر مباحث آغازین کتاب «الانسان و الفطرة» مؤید این ادعاست؛ البته برداشت‌های او از نصوص دینی، با رویکردی ذوقی و عرفانی صورت پذیرفته است. به طور کلی می‌توان گفت که مباحث مربوط به فطرت، در آن دسته از آثار شاه‌آبادی مطرح شده که صبغه حاکم بر آن اشراق و شهود است. در عین حال، این بدان معنی نیست که نظریه‌پردازی‌های او، عاری از پشتوانه عقلانی و فلسفی هستند.

۱-۱. اثبات مبداً و صفات ذاتی او از طریق فطرت

شاه‌آبادی تلاش کرده است تا با تمسک به مقتضیات فطرت انسانی، براهینی را بر اثبات واجب اقامه نماید. برخی از این براهین، احیاناً مورد ملاحظه انتقادی قرار گرفته‌اند؛ ولی بعد از تأمل و غور در مراد حکیم، تعدادی از آن‌ها قابل دفاع ارزیابی می‌شوند.

۱-۱-۱. برهان فطرت عشق

عنوان «فطرت عشق» برای این برهان، با نظر به مفاد صغری قیاس، یعنی عشق فطری انسان به کمال مطلق، انتخاب شده است. حکیم شاه‌آبادی، دو تقریر از این برهان ارائه کرده است که در یکی، کبری قیاس بر ذات الاضافه بودن حقیقت عشق استوار است و با استناد به وجود بالفعل این عشق، وجود بالفعل معشوق را نتیجه می‌دهد؛ و در دیگری، کبری قیاس بیان‌کننده عصمت فطرت از خطاست و با استناد به آن، امکان خیالی یا موهوم بودن متعلق عشق فطری نفی شده و حقیقی بودن آن استنتاج می‌گردد. اکنون، این دو تقریر را به تفصیل بررسی می‌کنیم.

۱-۱-۱-۱. تقریر نخست

۱- صغری: فطرت انسانی، بالوجدان عاشق کمال و خیر است. این عشق به کمال، حدّ یقف ندارد؛ به گونه‌ای که اگر انسان به مرتبه‌ای از کمال دست یابد، مرتبه بالاتر را طلب می‌کند. بنابراین هر کمالی که انسان بدان دست می‌یابد، دیگر معشوق او نیست؛ زیرا به محض دست‌یابی به آن، کامل‌تر از آن را آرزو می‌کند و به آنچه به دست آورده، آرامش نمی‌یابد. ^۱ بنابراین کشف می‌شود که مرتبه حاصل از کمال، از اول، معشوق او نبوده است؛ زیرا ملاک معشوق بودن، آرامش یافتن عاشق به هنگام وصل است. حال آن‌که انسان با دست‌یابی به مرتبه مطلوب آرام نمی‌گیرد و مرتبه بالاتر را طلب می‌کند (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰-ب، صص ۳۵-۳۷).

در موضعی، شاه‌آبادی با تجزیه کمال مطلق به جنبه‌های گوناگون آن، انسان را عاشق هر یک از این جنبه‌ها معرفی می‌کند؛ بنابراین انسان به علم بی‌نهایت، قدرت تامّ و نامتناهی، حیات صرف و نامحدود، ابتهاج و سرور نامتناهی، اظهار و ابراز کمالات باطنی در حدّ بی‌نهایت، و درک کلام و شهود مقام در حدّ نامتناهی عشق می‌ورزد. وی، در ذیل هر یک از این عناوین

توضیحاتی ارائه می‌کند و می‌کوشد با ارائه شواهد عینی، عشق انسان به هر یک از این موارد هفت‌گانه را اثبات نماید (شاه-آبادی، ۱۳۶۰-ب، صص ۴۸-۵۶).

مطالعه اندیشه‌های شاه‌آبادی در این باب نشان می‌دهد که او می‌کوشد تا صفات هفت‌گانه‌ای را که از دیرباز، متکلمان مسلمان برای ذات خداوند قائل بوده‌اند، از طریق فطرت مبین و مستدل سازد. او درصدد است تا علاوه بر اثبات ذاتی که کمال مطلق است، صفات مطلق و نامتناهی او را نیز از طریق فطرت اثبات نماید؛ به این بیان که فطرت، عاشق ذات علیم، قدیر، حی، مرید، متکلم، سمیع و بصیر است؛ ذاتی که هر یک از این کمالات را به نحو نامتناهی و نامحدود داراست.

۲- کبری: عشق از صفات اضافی (ذات‌الاضافه) است و هرگز بدون متعلق وجود پیدا نمی‌کند (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰-ب، ص ۳۷)؛ زیرا رابطه میان محب و محبوب کامل، همانند ارتباط بین قوه و فعل، پیوندی وجودی است و ممکن نیست که استعداد، فعلیت داشته و موجود باشد ولی مستعداً له معدوم محض باشد؛ بلکه حتماً به نحوی موجود است. اگر گرایش و کشش تحقق یافت، حتماً متعلق آن نیز وجود دارد؛ و ممکن نیست که انسان، بالفعل به کمال گرایش داشته باشد و متعلق گرایش او موجود نباشد.

نتیجه: پس کمال مطلق موجود است.

نقد و بررسی

این استدلال، از جهاتی مورد نقد واقع شده است:

الف) نقد و تحلیل صغری قیاس: این استدلال به عنوان یک دلیل شخصی بر وجود خداوند سودمند است، ولی ارائه آن به عنوان یک بحث عقلی و در مقام احتجاج، مبتنی بر یکی از دو امر است: یا باید عاشق بودن تمام انسان‌ها نسبت به کمال مطلق، از راه آزمایش مفید قطع - نه استقراء مفید ظن - در همگان اثبات شود، و سپس برهان از راه تضایف تمام گردد؛ و یا آن‌که وجود اشتیاق به کمال نامحدود در همه انسان‌ها، از راه حدس مفید قطع کشف شود. اگر وجود این حالت در همگان از راه تجربه یا حدس اثبات نشود، این راه به عنوان مطلبی عقلی قابل عرضه و احتجاج نخواهد بود؛ زیرا وقتی قابل انتقال است که از راه علم حصولی و تفکر منطقی، به امری بین یا مبین مستند باشد. اگر رقیب بحث، وجود این حالت را نپذیرفت، راهی برای اثبات معشوق بالفعل از جهت تضایف نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، صص ۳۱۲-۳۱۴؛ همو، ۱۳۷۲، صص ۱۱۱-۱۱۲). بنابراین چه بسا خصم، عشق انسان به کمال مطلق را نپذیرد و آن را انکار نماید.

پاسخ به این اشکال - چنان‌که خود مستشکل در برخی از آثار دیگرش به آن اشاره کرده - در گرو چند نکته است:

۱) قوام برهان، به واقعیت داشتن عشق به کمال مطلق و محبت به او در تمام آدمیان نیست؛ هر چند که این محبت در همه افراد وجود دارد. برای تمامیت این برهان، دریافت یک مصداق از محبت کفایت می‌کند؛ نظیر این‌که شخص، عشق به کمال مطلق را در خود بیابد، یا به وجود آن در یکی از افراد انسان پی ببرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۸؛ پیرمرادی، ۱۳۸۶، ص ۴۶).

۲) اگر چنین محبتی در خود شخص یافت نشود یا یقین به وجود آن در دیگر افراد برای او حاصل نگردد، می‌توان از طریق همان استدلالی که مرحوم شاه‌آبادی ارائه کرده، نسبت به محبت به کمال مطلق تنبه داد. صورت ساده شده استدلال شاه‌آبادی برای اثبات این محبت، چنین است:

الف) انسان‌ها به امور محدود و مقید فراوانی محبت دارند و برای به دست آوردن آن تلاش می‌کنند، و این امری شهودی و وجدانی است. ب) محبت‌های یاد شده، کاذب و عاری از حقیقت است؛ چرا که انسان‌ها با وصول به آنچه محبوب می‌پندارند، مرتبه بالاتری از آن را طلب می‌کنند و چه بسا از آنچه به دست آورده‌اند اظهار نفرت نمایند. این کمال‌طلبی،

حدّ یقف ندارد و نشان می‌دهد که انسان در درون وجود خود، خواهان کمالی است که مطلق و نامتناهی است. فقدان آرامش در تمام مراتب زندگی دنیا، شاهد دیگری بر این نکته است که محبوب‌ها و مطلوب‌های مقید و محدود، محبوب و مطلوب حقیقی انسان نیستند؛ بلکه انسان، محبوب و مطلوبی دارد که از قید محدودیت مبراست و کمال مطلق و نامتناهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۲۹۸-۲۹۹).

۳) دوست داشتن کمال مطلق و عشق به آن، امری وجدانی است؛ چرا که هر گاه انسان موجودی را تصوّر نماید که علم، قدرت، جمال، حیات، غنی و دیگر کمالات متصور را در حدّ بی‌نهایت داراست، ناخودآگاه به آن عشق می‌ورزد.

۴) شاهد دیگر بر صدق این مدعا (عشق انسان به کمال و خیر)، سخنان فراوانی است که از فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان درباره کمال‌خواهی انسان وجود دارد (نک: غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹، صص ۱۵۱ و ۲۰۶).

ب) نقد و تحلیل کبری: در مورد کبری قیاس نیز چنین گفته شده که هر چند محبت و عشق از حقایق اضافی هستند و تحقق آن‌ها بدون تحقق متعلقشان ممکن نیست، ولی باید توجه داشت که متعلق بالذات در این صفات، همان معلوم بالذات است، یعنی همان صورت علمی کمال مطلق که در صقع نفس وجود دارد؛ نه معلوم بالعرض. اگر معلوم بالذات، حقیقت داشته باشد و با عالم واقع مطابق باشد، قبل از استدلال از راه اضافی بودن عشق، مطلوب - یعنی وجود خداوند - اثبات شده خواهد بود؛ و اگر معلوم بالذات پنداری و بافته خیال باشد، بر تحقق خارجی متعلق دلالت نخواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۷۸، صص ۳۱۲-۳۱۴؛ همو، ۱۳۷۲، صص ۱۱۱-۱۱۲).

در توضیح این اشکال باید گفت که بر اساس یک مبنای معرفت‌شناختی قدیمی در فلسفه اسلامی، آنچه بالذات نزد نفس حاضر است و نفس بدان علم دارد، صورت علمی و ذهنی شیء خارجی است. بنابراین معلوم بالذات همان صورت علمی است که خارج از حوزه نفس نیست. شیء خارجی، به واسطه آن صورت ذهنی، متعلق علم واقع می‌شود؛ پس وجود خارجی آن، معلوم بالعرض است. بنابراین معشوق بالذات، همان معلوم بالذات است. لذا آنچه کبری قیاس بر اساس اضافی بودن حقیقت عشق اثبات می‌کند، چیزی جز صورت علمی و ذهنی کمال مطلق نیست.

این صورت علمی از دو حال خارج نیست: یا با عالم خارج مطابقت داشته و مابازائی در خارج دارد؛ که در این صورت، هیچ نیازی به اثبات وجود خارجی آن از طریق اضافی بودن حقیقت عشق نداریم؛ چون در رتبه قبل، وجود کمال مطلق احراز شده است. و یا این که صورت علمی بافته نیروی خیال است و مابازائی در خارج ندارد؛ که در این صورت، نه تنها دلیل وجود واقعیت نیست بلکه اضافی بودن حقیقت عشق را نیز از دلیل بودن ساقط می‌کند؛ زیرا معشوق بالذات همان معلوم بالذات است، و آن سرابی بیش نیست.

خلاصه آن که انسان عاشق، به دلیل تضایفی که میان عاشق و معشوق برقرار است، ناگزیر چیزی را دوست دارد؛ ولی این سخن، واقعیت خارجی و عینیت شیء محبوب و معشوق را ثابت نمی‌کند؛ زیرا برای دوست داشتن، وجود ذهنی شیء کفایت می‌کند.

در بررسی این اشکال، برخی چنین پاسخ گفته‌اند که استدلال به فطرت، بر گمان و دانش حصولی افراد یا پاسخی که اشخاص، به محبوب خود می‌دهند، مبتنی نیست؛ زیرا در این صورت، محبوب آن‌ها می‌تواند یک امر موهوم و غیرواقعی باشد، که البته در این حال، محبت نسبت به آن امر نیز موهوم و غیرواقعی است. محبتی که در متن هستی افراد و عین واقعیت آن‌هاست، منشأ اثر است و تلاش و کوشش پی‌گیر زندگی را رقم می‌زند، به یک صورت ذهنی - که معلوم بالذات آدمی است - تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه متعلق آن یک واقعیت است. پس محبوب بالذات همان معلوم بالعرضی است که واقعیت

خارجی است و استدلال نیز به دنبال آن است که محبوب واقعی را با صرف نظر از تصویری که افراد نسبت به آن دارند، با شناسایی محبوب‌های کاذب و دروغین و امتیاز از آن‌ها، اثبات نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۱).

محبت، وصفی وجودی است که در متن واقعیت جان آدمی محقق است. همان گونه که دل و جان آدمی واقعیت خارجی است، آنچه بدان محبت می‌ورزد نیز یک واقعیت است و مرحله واقعیت، غیر از مرتبه تعبیر و تفسیری است که انسان نسبت به آن می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۲۹۵-۲۹۶). محبتی که در متن جان آدمی تحقق دارد و واقعیتی خارجی است، قطعاً به صورت ذهنی و علمی کمال مطلق متعلق نیست. صورت ذهنی صرف نمی‌تواند جاذبه‌ای برای انسان داشته باشد و محبت و عشق او را به خود جلب کند.^{۱۱}

اما به شبهه احتمال موهوم یا متخیل بودن معشوق و عدم انطباق آن با عالم واقع، پاسخ دیگری نیز داده شده است: «پس این عشق فعلی شما معشوق فعلی خواهد و نتواند این، موهوم و متخیل باشد؛ زیرا هر موهوم ناقص است و فطرت، متوجه به کامل [است]. پس عاشق فعلی و عشق فعلی بی‌معشوق نشود و جز ذات کامل، معشوق نیست که متوجه‌ی اِلیه فطرت باشد.» (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۴)

این پاسخ، در حقیقت با تمسک به صغری قیاس، که فطرت را عاشق کمال مطلق می‌داند، سامان یافته است. پاسخ دهنده، صورت موهوم و متخیل را از حیث کمال و نقص، با ذاتی که در عالم واقع محقق است مقایسه نموده است. بدیهی است که در این مقایسه، ذاتی که لباس تحقق پوشیده از صورت وهمی یا خیالی که بهره‌ای از وجود خارجی ندارد کامل‌تر است. از آن‌جا که طبق صغری قیاس، فطرت خواهان کمال مطلق و نامحدود معرفی شده، و وجود خارجی نیز از وجود وهمی و خیالی کامل‌تر است؛ پس آنچه مطلوب فطرت و متعلق عشق اوست، همان ذات خارجی است نه صورت وهمی و خیالی.

۱-۱-۲. تقریر دوم

در دومین تقریر برهان فطرت عشق، کبری برهان عوض می‌شود و به جای تلازم وجودی صفت ذات الاضافه و متعلق آن، به عصمت فطرت و مصونیت آن از خطا تمسک می‌شود. شاه‌آبادی، در موضعی انسان را بالفطره عاشق علم بی‌نهایت به عنوان یکی از کمالات معرفی می‌کند و با ضمیمه ساختن همان کبری تقریر اول، وجود موجودی را که صرف علم است، نتیجه می‌گیرد. وی در ادامه می‌افزاید:

«مع ما عرفت من عصمة الفطرة و أنّها فی أحكامها معصومة.»

(شاه‌آبادی، ۱۳۶۰-ب، ص ۴۹)

با این جمله کوتاه، او درصدد است تا استدلال دیگری برای مدعای خود ارائه دهد. صورت منطقی این استدلال بدین شکل است:

۱- فطرت انسان، عاشق علم بی‌نهایت (یا کمال بی‌نهایت) است.

۲- اگر علم یا کمال بی‌نهایت، در عالم تحقق نداشته باشد، فطرت انسان در این خواسته خطاکار است.

۳- فطرت انسان مصون و معصوم از خطاست.

نتیجه: علم (یا کمال) مطلق، در دار تحقق موجود است.

مهم‌ترین نکته در این استدلال، همان مقدمه سوم است و تمامیت استدلال منوط به برهانی ساختن آن است. چنان‌که خواهیم دید، شاه‌آبادی در بسیاری از براهین فطرت برای اثبات مبدأ و معاد، از این مقدمه استفاده کرده است. وی تلاش کرده

است تا این مقدمه را مدلل سازد؛ ولی به نظر می‌رسد تلاش او برای اثبات این مقدمه، لا اقل برای اثبات وجود مبدأ از رهیافت عقلانی و فلسفی، توفیقی کسب نکرده است (نک: غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹، صص ۲۲۸-۲۳۱).

۱-۱-۳۰۲. فطرت افتقار و فطرت امکان

حکیم شاه‌آبادی کلام خود در این باب را این گونه آغاز می‌کند: سیرهٔ انبیاء بر آن بود که به گونه‌ای بر وجود خداوند استدلال کنند که برای امت آن‌ها شکی باقی نماند. بنابراین آنان را به نظر در آیات آفاقی و انفسی دعوت می‌کردند. منظور از این سیر و نظاره در آیات، یا جهت وجود و هستی آن‌هاست و یا جهت ماهیت و ذواتشان. استدلال بر وجود صانع، بنا بر احتمال اول، بر فطرت افتقار استوار است؛ و بنا بر احتمال دوم، بر فطرت امکان بنا می‌شود (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰-ب، ص ۲۰۹). شاه‌آبادی با الهام از آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر / ۱۵)، به مبنای ملاصدرا که علیت را به تشوُّن و تطوُّر علت ارجاع می‌کند و وجودات ماسوی را روابط و تعلقات صرف نسبت به مرتبه نامحدود حقیقت وجود می‌داند، تمسک می‌کند. وی می‌گوید: ماسوی همگی در وجود خود فقیرند و ذات هر یک، دال بر فقر و حاجت آن است. بنابراین با فطرت فقیر بالذات، غنی بالذات ثابت می‌شود (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰-ب، صص ۲۰۳-۲۰۴).

از سوی دیگر، با نظر به ذات و ماهیت ماسوی روشن می‌شود که همهٔ این‌ها از حیث ذات، نسبت به وجود و عدم علی‌السویه‌اند؛ همان معنایی که در فلسفه، از آن با عنوان امکان ذاتی یاد می‌شود. گویا پیامبران به امت خود می‌گویند: سلسلهٔ ممکنات - هر چند غیر متناهی باشد - به منزلهٔ ممکن واحدی است که محتاج علت و مؤثر است. آن علت نمی‌تواند جزء این سلسله باشد؛ زیرا تمام افراد سلسله را ممکن و محتاج فرض کرده‌ایم، پس باید خارج از سلسله باشد. آنچه خارج از سلسله است، یا عدم است یا ماهیت و یا وجود واجب. ماهیت و عدم نمی‌توانند مؤثر باشند، پس شق اخیر متعین است؛ «لأنَّ الْمُخْرَجَ مِنَ اللَّيْسِ لَيْسَ إِلَّا الْأَيْسُ» (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰-ب، ص ۲۰۹).

تحلیل و بررسی

آنچه شاه‌آبادی تحت عنوان فطرت افتقار و فطرت امکان ارائه کرده است، چنان‌که ملاحظه می‌شود، سخن جدیدی نیست. او با تمسک به امکان فقری موجودات، که ناظر به نیاز آن‌ها از حیث وجود به علت موجد است و از اندیشه‌های صدرا وام گرفته شده، بر وجود مرتبه بالاتری از هستی استدلال کرده است. هم‌چنین آنچه تحت عنوان فطرت امکان بررسی شده، از اندیشه‌های فارابی و ابن‌سینا وام گرفته شده و می‌توان آن را به برهان وجوب و امکان سینوی ارجاع داد. بنابراین شاه‌آبادی در اینجا سخن جدیدی ندارد و همان براهین گذشتگان را تکرار کرده است؛ با این تفاوت که وی، مفهوم امکان فقری را - که ملاصدرا آن را به وجود ممکن نسبت داده است - به فطرت نسبت داده و آن را از شوُّن فطرت تلقی کرده است؛ چنان‌که مفهوم امکان ماهوی را - که در فلسفه اسلامی از شوُّن ماهیت ممکن محسوب می‌گردد - به فطرت نسبت داده است. حاصل آن‌که این دو برهان شاه‌آبادی، در عین این‌که از استحکام کافی در رهیافت فلسفی برخوردارند، خالی از نوآوری ارزیابی می‌شوند.

۱-۱-۴. فطرت انقیاد

شاه‌آبادی، با الهام از آیه «الَّذِينَ يَسْجُدُونَ لِلَّهِ يَسْجُدُونَ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقٌّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ» (حج / ۱۸)، بیان دیگری را در اثبات واجب از طریق فطرت سامان داده است. او می‌گوید: انسان، نوعی خضوع فطری دارد که ویژهٔ اوست. هر گاه انسان کمال و عظمت شخصی را درک نماید، در درون خود برای او خضوع می‌کند. شاه‌آبادی، این خضوع نفسانی در برابر ظهور کمال غیر را، برای کسی که تصنع نکند و حالت

منتظره نداشته باشد، قطعی می‌داند. سپس وی می‌گوید: خضوع، امری نسبی و قائم به طرفین است؛ یعنی خاضع و مخضوع‌له. خاضع همان ذات فطرت است و مخضوع‌له را نیز باید از فطرت خاضعه جويا شویم و ببینیم که برای چه چیزی خضوع می‌کند؛ پس اگر از فطرت سؤال شود که برای چه چیزی خضوع و انقیاد داری؟ چنین جواب خواهد داد: برای موجودی که حی، علیم، غنی و قدیر است به گونه‌ای که حیات او به مرگ، علمش به جهل، غنایش به فقر و قدرتش به عجز مبدل نمی‌گردد (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰-ب، صص ۲۲۷-۲۲۹).

پرسی

آیا می‌توان این استدلال را همچون برهان عشق به وجود کمال مطلق، برای اثبات مبدأ کافی دانست؟ آیا صغری استدلال (خضوع نفسانی انسان در برابر کمال مطلق) از طریقی غیر از حدس یا تجربه قابل اثبات است؟ آیا این استدلال فقط به عنوان یک برهان شخصی بر وجود خداوند نافع است، یا از طریق علم حصولی قابل انتقال به غیر نیز نافع است و با آن می‌توان خصم را مجاب کرد؟ آیا خضوع فطرت در مقابل کمال مطلق، دلیل بر وجود خارجی آن است؟

سؤالاتی از این دست، در مورد برهان عشق به کمال مطلق مطرح گردید و پاسخ آن‌ها داده شد. در مورد این استدلال نیز همان پاسخ‌ها مطرح است. تنها در نحوه اثبات صغری این استدلال تفاوتی وجود دارد. در اثبات صغری برهان عشق به کمال مطلق، شواهدی اقامه شد که به نظر می‌رسد در اینجا، دست مستدل از آن شواهد کوتاه است. در آن‌جا، عشق انسان-ها به کسب کمالات جزئی و تسری آن به مرتبه بالاتر پس از وصول به مرتبه مادون، شواهدی بر عدم تعلق عشق به مرتبه مادون تلقی شد و از این طریق، راه اثبات عشق به کمال نامحدود هموار گردید. بنابراین راهی غیر از حدس و تجربه برای اثبات عشق انسان‌ها به کمال مطلق وجود داشت. ولی در مورد استدلال حاضر، به نظر می‌رسد که دست ما از اقامه چنین شواهدی کوتاه است. با این توضیح که: درست است که فطرت، در مقابل کمال خاضع است؛ ولی دلیلی نداریم که خضوع فطرت، صرفاً در مقابل کمال مطلق باشد و در مقابل کمالات جزئی خضوع ننماید. بنابراین هر چند اصل خضوع در مقابل کمال، امری وجدانی است؛ ولی شواهدی بر این معنی وجود ندارد که اثبات کند این خضوع، تنها در برابر کمال نامتناهی صورت می‌گیرد.

۱-۵. فطرت امید

شاه‌آبادی در تفسیر آیه «وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا» (طه/ ۱۱۱)، مراد از وجوه در صدر آیه را وجه رجاء و امید انسان می‌داند. بنابراین آیه از معطوف بودن امیدها به سوی خداوند خبر می‌دهد. سپس وی با ترتیب دادن مقدماتی، به اثبات فطرت رجاء یا امید فطری؛ و سپس اثبات واجب از طریق آن می‌پردازد. این مقدمات به اختصار چنین است:

۱- کمال، معشوق فطرت و نقص، منفور آن است.

۲- همه مردم به کارهایی اشتغال دارند همچون زراعت، تجارت، عبادت، ... و خود را با اموری - دنیوی یا اخروی - به زحمت می‌اندازند.

۳- شکی نیست که این افعال فی حد نفسه مطلوب نیستند و تنها به دلیل غایات مترتب بر آن‌ها انجام می‌شوند؛ در حالی که ترتب آثار و غایات مزبور بر این افعال، قطعی نیست. بنابراین زارعان و تاجران و عابدان، فقط به امید ترتب آثار به این کارها اقدام می‌کنند. پس نوعی رجاء و امید فطری به حصول کمال یا رفع نقص، در نهاد همگان وجود دارد.

سپس او می‌گوید: رجاء امری نسبی و قائم به طرفین است؛ یعنی راجی و مرجو منه. مرجو منه فطرت، وجودی حی، عالم، قادر، غنی و رؤوف است؛ چرا که فطرت نمی‌تواند به میت، جاهل، عاجز، فاقد، فقیر و دشمن امید داشته باشد. بنابراین چون فطرت (راجی) بالفعل وجود دارد، پس مرجو منه نیز با صفات مذکور موجود است.

شاه‌آبادی، به کبری «عصمت فطرت از خطا» نیز تمسک می‌کند و استدلال دومی را بر وجود مبدأ متعال سامان می‌دهد (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰-ب، صص ۲۲۹-۲۳۶).

بررسی

شاه‌آبادی از طریق فطرت رجاء، دو استدلال سامان داده که در صغری (امیدواری فطرت) مشترک‌اند ولی کبری هر یک با دیگری متفاوت است؛ در یکی، کبری قاعده تضایف است، و در دیگری عصمت فطرت از خطا به عنوان کبری قرار گرفته است. دو استدلالی که شاه‌آبادی در این جا ترتیب داده، شباهت تامی دارد با آنچه وی در برهان فطرت عشق ارائه کرد. اشکال و جواب‌هایی که در آن جا مطرح شد، در این جا نیز جاری است.

اما نکته دیگر آن‌که بهتر بود شاه‌آبادی در مقام بیان صغری این استدلال، به جای مقدمات سه‌گانه مذکور، به بروز امید فطری در سختی‌ها و بلاها استناد می‌جست؛ زیرا امید فطرت به نیرویی مافوق طبیعی، در شرایطی که دست انسان از اسباب طبیعی کوتاه است، به مراتب، قابل فهم‌تر و پذیرفتنی‌تر از مقدمات سه‌گانه‌ای است که شاه‌آبادی ذکر کرده است. استناد به امید فطری در شرایط بحرانی، آموزه‌ای قرآنی است که در آیات متعددی مطرح شده است.^{۱۱} این آموزه، در روایات نیز منعکس شده و در مواردی، توسط ائمه (ع) برای اثبات خداوند به کار گرفته شده است.^{۱۷} البته در پایان سخن شاه‌آبادی، اشاره‌ای به این مطلب صورت گرفته، ولی اساس صغری استدلال او، همان مقدمات سه‌گانه است.

فطرت امید، برای اثبات مبدأ، در کلام برخی حکمای معاصر به تفصیل مورد بحث و استناد قرار گرفته است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۴ به بعد).

۱-۱-۶. فطرت خوفیه

شاه‌آبادی با الهام از آیه «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ» (ابراهیم / ۱۹)، تلاش می‌کند نوعی خوف فطری و همگانی را در تمام افراد بشر اثبات نماید؛ و از طریق آن، با استفاده از قاعده تکافؤ متضایفین یا ذات الاضافه بودن صفت خوف، و همچنین اصل خطاناپذیری فطرت، وجود مخوف^{۱۸} منه را استنتاج کند. او، برای بیان مقصود خود، مقدماتی را ترتیب می‌دهد:

- ۱- هر انسانی به چیزهایی محبت و عشق می‌ورزد. وجود، کمالات و جود، طبیعت و قوای طبیعی انسان، اولاد، اموال، خویشان و دوستان اموری هستند که محبوب و معشوق همه افراد انسانی است.

- ۲- هیچ یک از این امور، قائم بنفسه نیستند؛ و آلا به اضداد و نقایض خود مبدل نمی‌شدند. انسان نیز قیوم آن‌ها نیست؛ زیرا این امور تحت اراده و مشیت او نیستند.

- ۳- شکی نیست که هر انسانی، از ضد آنچه دوست می‌دارد، گریزان است و آن را خوش نمی‌دارد.

- ۴- بنا بر آنچه گفته شد، قطع پیدا می‌کنیم که انسان، در سویدای وجود خویش، همواره نسبت به آنچه محبوب اوست، هراس دارد و می‌ترسد که آن را از دست بدهد.

- ۵- خوف قائم به دو طرف است: خائف و مخوف منه. شاهد آن این‌که مردم می‌گویند: از فلان کس یا فلان چیز می‌ترسم.

۶- فطرت انسان از امر عدمی هراس ندارد. بنابراین مخوف منه او امری وجودی خواهد بود. علاوه بر آن، مخوف منه باید حیات داشته باشد؛ زیرا جماداتی همچون آب، کوه، و ... ترس ندارند. همچنین مخوف منه باید به خائف، علم داشته باشد؛ چرا که انسان، از کسی که او را نمی‌شناسد - حتی اگر دشمنش باشد - ترس ندارد. چه بسا شخصی با دشمن خود که قصد کشتن او را دارد، هم‌سفره شود؛ چون دانسته است که دشمنش او را نمی‌شناسد. بنابراین فطرت از معدوم یا میت یا جاهل یا عاجز نمی‌هراسد. پس آنچه فطرت از آن هراس دارد، موجودی زنده، عالم، و قادر است و چون این خوف دائماً در هر کس وجود دارد، به ناچار مخوف منه نیز موجود خواهد بود. علاوه بر آن که خوف امری نسبی و قائم به طرفین است و اقتضای تحقق طرف اضافه را دارد، عصمت فطرت نیز اقتضاء می‌کند که مخوف‌منه‌ای با صفات مذکور، در دار تحقق موجود باشد (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰-ب، صص ۲۳۶-۲۴۰).

بررسی

آشکار است که این برهان، در همان قالب و سبک و سیاق سه برهان عشق به کمال مطلق، فطرت انقیاد و فطرت امید ارائه شده و ملاحظاتی که در ذیل آن سه گذشت، در این جا هم جاری است. خصوصاً آنچه در مورد ضعف صغری برهان فطرت انقیاد بیان شد.

به نظر می‌رسد کلام شاه‌آبادی در مورد فطرت انقیاد، امید و خوف، از گفتمان عقلانی و فلسفی فاصله گرفته و صبغهٔ اقناعی و جدلی یافته است. این نکته، با تأمل در مقدمات سه برهان مذکور، روشن می‌شود.

۱-۱-۷. فطرت بغض نقص و حب اصل

شاه‌آبادی، با الهام از آیات ۷۶ تا ۷۹ سورهٔ انعام، که داستان حضرت ابراهیم(ع) پس از خروج از غار و روی‌گردانی او از ستارهٔ زهره، ماه و خورشید را حکایت می‌کند، بیانی را برای نفی الوهیت ماسوی و اثبات مبدأ متعالی ترتیب می‌دهد. در این جا نیز او استدلال خود را در طی چند بند و در قالب چند مقدمه سامان داده است:

۱- ممکن نیست که اصل و مبدأ یک شیء، مبعوض او واقع شود؛ به عبارت دیگر، هیچ‌گاه فرع، نسبت به اصل خود بغض نمی‌ورزد؛ بلکه مقتضای فطرت، محبت و میل فرع به اصل است.

۲- فطرت، همواره نقص را مبعوض می‌دارد.

۳- افول و غروب، نوعی نقص است؛ زیرا شیء آفل و غارب محدود در مکان است و حضور اطلاقی در همه جا ندارد. استدلال حضرت ابراهیم(ع) بر عدم ربوبیت زهره، ماه و خورشید، با استفاده از همین ویژگی فطری سامان یافته است. گویا ابراهیم(ع) در قالب یک قیاس استثنائی می‌گوید: اگر خورشید یا غیر آن، اصل و مبدأ و رب هستند، باید محبوب فطرت من باشند، ولی این‌ها محبوب فطرت من نیستند (چون افول و غروب دارند)؛ پس مبدأ نیستند (برهان بغض نقص). شاه‌آبادی به این نکته اشاره می‌کند که لب کلام در این جا، همان کمال صرف بودن و تنزه از نقص است.

حضرت ابراهیم(ع)، پس از نفی ربوبیت اجرام آسمانی با برهان بغض نقص، برای اثبات مبدأ به فطرت حب اصل تمسک می‌کند و می‌گوید: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام / ۷۹). صورت منطقی این برهان چنین است: من خالق آسمان و زمین را دوست دارم، به گونه‌ای که تمام وجودم رو به سوی او دارد. هر کس که به این گونه او را دوست بدارم، اصل و مبدأ من است. پس خالق آسمان و زمین، اصل و مبدأ من است.

شاه‌آبادی، تقریر دیگری نیز از استدلال ابراهیم(ع) ارائه می‌کند. ابراهیم(ع) می‌گوید: در نفس خود که می‌نگرم می‌بینم تمام توجه و حب و عشق را در خود می‌یابم (صغری)، و آنچه توجه و عشق مرا جلب کرده چیزی جز اصل و فاطر من و

آسمان‌ها و زمین نسبت (کبری). بیان صغری آن است که چنان‌که قبلاً گفتیم، حبّ و عشق به کمال، امری فطری است و شاهد آن، تلاش همه جانبه و خستگی ناپذیر انسان‌ها برای کسب مدارج عالیّه در اموری است که آن را کمال می‌پندارند. بیان کبری نیز آن است که آنچه محبت انسان را در حدّ اعلیٰ به خود جلب می‌کند، نمی‌تواند امری ناقص باشد که اصل انسان نیست. آخرین درجه حبّ و عشق انسان، به اصل و مبدأ او اختصاص دارد. بنابراین حاصل برهان چنین خواهد بود: این حالت نفسانی، تمام حبّ و توجه است و هر حبّ و توجه تامّ و کاملی، حبّ به اصل و فاطر است. پس چنین حالتی حبّ به اصل و فاطر است. و چون حبّ از صفات ذات الاضافه است و بالفعل محقق است، پس محبوب نیز به حکم برهان تضایف، بالفعل تحقق دارد (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰-ب، صص ۲۴۵-۲۴۸).

۱-۲-۱. نظر برخی شارحان شاه‌آبادی و نقد آن

بعضی از شارحان شاه‌آبادی را عقیده بر آن است که مرجع برهان حبّ اصل و بغض نقص، برهان فطرت عشق به کمال صرف است - که قبلاً به تفصیل ذکر شد - و برهان دیگری نیست (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰-الف، صص ۲۴۳، پ ۱).

ولی باید توجه داشت که برهان بغض نقص که برای نفی ربوبیت غیر خداوند اقامه گردید، چیزی غیر از حبّ کمال است. بغض نقص همان حب کمال نیست. این‌که انسان کمال را دوست دارد و به آن گرایش می‌یابد، امری است؛ و این‌که از نقص‌گریزان است و نسبت به آن احساس بغض می‌کند، امری دیگر است. حبّ کمال و بغض نقص، ملازمه یا مقارنه دارند ولی عین هم نیستند. بنابراین کبری دو برهان متفاوت است.

درباره برهان حبّ اصل، توجه به این نکته ضروری است که هر چند در تتمیم مقدمات برهان، از عشق فطری به کمال استفاده شده (تعلّق «عشق به اصل» به موجود ناقص، با استناد به عشق به کمال نفی گردید)، ولی کبری این برهان، حبّ اصل است و با کبری برهان عشق به کمال مطلق متفاوت است. در برهان حبّ اصل می‌گوییم: انسان تمام توجه و محبت خود را معطوف به اصل خویش می‌بیند، پس اصل او موجود است. سپس برای اثبات این‌که اصل او امری ناقص نیست و موجود کامل علی‌الاطلاق است، از عشق فطری به کمال مطلق و عدم تعلّق عشق به ناقص استفاده می‌شود.

۱-۲. بیان بعضی از احکام واجب‌الوجود از طریق فطرت

پس از اثبات واجب‌الوجود از طریق فطرت، شاه‌آبادی به برخی احکام واجب‌الوجود می‌پردازد و تلاش می‌کند با استفاده از مقتضای فطرت، آن‌ها را اثبات کند. نفی ماهیت، جسمانیت، مکان‌مندی، ... از جمله این احکام است. وی، در مقام نفی ماهیت از واجب می‌گوید: اگر مراد از ماهیت در این گزاره که «واجب ماهیتی از ماهیات است» همان ائیت وجودی یا هویت باشد، این مخالف مقتضای فطرت نیست. ولی اگر مراد معنای اصطلاحی ماهیت باشد؛ یعنی کلی طبیعی که از وجود و عدم ابناء ندارد، این مخالف مقتضای فطرت است؛ زیرا معشوق فطرت، اقتضاء بحث و خیر محض است. سپس او از ماهیت نبودن واجب، نفی جنسیت، فصلیت، نوعیت و عرضیت از واجب را نتیجه می‌گیرد (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰-ب، صص ۵۶-۵۷).

شاه‌آبادی، در مقام نفی جسمانیت و مکان‌مندی از واجب می‌گوید: موجود متجسم، معشوق فطرت نیست؛ زیرا موجود متجسم در کمال و جمال محدود است و معشوق فطرت، کمال و جمال نامحدود است. از طرف دیگر، جسمانیت، مناط حسّ و وجودی، ضعف در فاعلیت و قدرت و جهل است، و فطرت به چنین اموری عشق نمی‌ورزد. هم‌چنین جسمانیت، مناط آفلیت و غاریت است و آفل و غارب، محبوب فطرت نیست؛ چنان‌که ابراهیم خلیل فرمود: «لا احبّ الأفلین» (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰-ب، صص ۵۹-۶۵).

نتیجه‌گیری

حکیم شاه‌آبادی را باید نقطه عطفی در سیر تطورات تاریخی نظریه فطرت به حساب آورد. وی، برای اثبات اصول اعتقادات، به مقتضیات فطرت تمسک کرده است. در این نوشتار، استدلال‌های وی بر اثبات مبدأ مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت. چنان‌که در آغاز سخن نیز اشاره کردیم، وی علاوه بر توحید، برای اثبات نبوت و امامت عامه و هم‌چنین معاد، به مقتضیات فطرت استناد جسته است که گزارش و تحلیل آن، مجال دیگری می‌طلبد. شاه‌آبادی با استناد به هفت امر فطری، و مجموعاً در قالب ده برهان، به اثبات واجب پرداخته است. فارغ از اشکالاتی که به برخی برهان‌های او وارد است - که مورد اشاره قرار گرفت - و با صرف نظر از این‌که اساس دو برهان فطرت افتقار و فطرت امکان، به ترتیب میراثی صدرایی و سینوی است که شاه‌آبادی با بیانی جدید، آن‌ها را ارائه کرده است، سامان دادن این تعداد از براهین با تمسک به مقتضیات فطرت، نوعی شاهکار فلسفی محسوب می‌شود.

در براهینی که وی اقامه کرده است، عمدتاً دو کبری مشترک وجود دارد: (۱) تکافؤ متضایفین از حیث وجود و عدم؛ (۲) عصمت و خطاناپذیری فطرت. مطالعه، نقد و تحلیل اشکالاتی که در مورد کبری نخست مطرح شده نشان می‌دهد که این براهین، از حیث کبری مذکور، تمام و خالی از اشکال هستند. مطالعه بخش‌های پیشین این نوشتار نشان می‌دهد که براهین شاه‌آبادی، از حیث امکان اثبات صغری، در یک رتبه نیستند؛ با این توضیح که صغری در دو برهان عشق فطری به کمال مطلق و امید فطری به او، اثبات پذیرتر از دیگر صغری‌ها بوده؛ و الزام خصم به پذیرش آن از طریق عقلی و وجدانی در گفتمان برون‌دینی، آسان‌تر ارزیابی می‌شود. سرّ این‌که در میان براهین ابداعی شاه‌آبادی، تنها همین دو برهان در آثار حکمای متأخر مورد توجه قرار گرفته، در همین نکته نهفته است.

هم‌چنین شاه‌آبادی به اثبات برخی احکام واجب از جمله نفی ماهیت، نفی جسمانیت و

i. شاه‌آبادی، در جایی از این ویژگی، به فطرت ارتقاء [طلبی] تعبیر کرده است (نک: شاه‌آبادی، ۱۳۶۰-ج، ص ۸؛ همو، ۱۳۶۰-ب؛ ص ۲۵۳).

ii. این پاسخ به صورت دیگری نیز ارائه شده است (نک: پیرمرادی، ۱۳۸۶، صص ۴۴-۴۵).

iii «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَوِ اتَّكُمُ اللَّهُ أَوْ آتَاكُمْ مِنْ سَمَاءٍ مَاءً سَمَكًا يَأْتِي الشَّجَرَةَ يَمْسُكُ ثَمْرَهُمْ لِيَسْجُرُوا فِيهَا لُكُلًا فَيَنْسِفُوها إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿۴۰-۴۱﴾؛ «فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَاوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّيْهِمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ» (عنکبوت/ ۶۵)؛ «وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهُ...» (اسراء/ ۶۷)

iv. یک نمونه از این روایات، چنین است: «قال رجل للصادق عليه السلام: يا ابن رسول الله! دلتني على الله ما هو؟ فقد أكثر على المجادلون و حيروني. فقال (ع) له: يا عبد الله! هل ركبت سفينة قط؟ قال: نعم، قال (ع): فهل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك و لا سباحة تغنيك؟ قال: نعم، قال (ع): فهل تعلق قلبك هنالك أن شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك؟ قال: نعم، قال الصادق (ع): فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجى و على الإغاثة حيث لا مغيث» (صدوق، ۱۳۶۱، صص ۴-۵).

کتابنامه

قرآن کریم

پیرمرادی، محمدجواد (۱۳۸۶)، «آیت‌الله شاه‌آبادی و برهان فطرت عشق بر اثبات واجب‌الوجود»، حدیث عشق و فطرت؛ مجموعه مقالات درباره‌ی آرای حکمی معرفتی آیت‌الله شاه‌آبادی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، تهران: الزهراء، چاپ سوم.

همو (۱۳۷۸)، فطرت در قرآن (جلد دوازدهم از تفسیر موضوعی قرآن)، قم: اسراء.

همو (۱۳۸۶)، تبیین براهین اثبات وجود خدا، قم: اسراء، چاپ پنجم.

خمینی، امام روح‌الله (۱۳۷۳)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

رشاد، علی اکبر (۱۳۸۶)، «مقدمه کتاب فیلسوف فطرت»، در: مرتضوی، علی حیدر، فیلسوف فطرت؛ نگاهی به احوال و افکار عارف حکیم آیت‌الله العظمی محمدعلی شاه‌آبادی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۶۰- الف)، رشحات البحار، ترجمه و شرح محمد شاه‌آبادی، تهران: نهضت زنان مسلمان.

همو (۱۳۶۰- ب)، الانسان و الفطرة، در: رشحات البحار، تهران: نهضت زنان مسلمان.

همو (۱۳۶۰- ج)، القرآن و العترة، در: رشحات البحار، تهران: نهضت زنان مسلمان.

صدوق، محمد بن علی بن الحسین (۱۳۶۱)، معانی الأخبار، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.

غفوری‌نژاد، محمد (۱۳۸۹)، تطوّر تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی، پایان‌نامه دوره دکتری، به راهنمایی دکتر احمد بهشتی و دکتر احد فرامرز قراملکی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۰)، روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه رضوی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی