

خداشناسی، فطرت دل یا عقل

حمید نگارش*

استادیار کلام اسلامی، پژوهشکده تحقیقات اسلامی، قم
تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۱/۲۸، تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۰۴/۰۷

چکیده

در این مقاله، نگارنده می‌کوشد منشأ خداپرستی و خداشناسی را فطرت دل بیان کند. به این معنی که در نهاد آدمی گرایش خاصی نهفته است که او را به شنیدن پیام حق دعوت می‌کند و از درون او را متوجه مبدأ خویش می‌گرداند. با این نگرش، فطرت یکی از ارکان انسان‌شناسی دینی است که در تشریح دیدگاه‌های دین در باب خداگرایی، خداپرستی، دین‌شناسی، انسان‌شناسی و ... به کار می‌رود. تبیین واژه فطرت، ویژگی‌ها و گرایش‌های فطری در همین راستا مطرح گردیده است.

کلیدواژه‌ها: خداجویی، فطرت دل، فطرت عقل، خودشناسی، گرایش‌های فطری.

مقدمه

انسان گل سرسید نظام هستی است و در میان موجودات جهان انسان ویژگی‌های خاصی را دارد که همین ویژگی سبب گردیده است تا پروردگار به هنگام خلقت آدمی به خود «فتبارک الله احسن الخالقین» (مؤمنون: ۱۴) بفرماید. مهم‌ترین این ویژگی‌ها که انسان را از حیوانات دیگر جدا می‌کند و زمینه رسیدن به بالاترین مراحل کمال را برای وی میسر می‌سازد، فطرت توحیدی است که در انسان قرار داده شده است. اصل اعتقاد به وجود خدا ریشه در فطرت دارد و والاترین رسالت انبیا توجه دادن بشر به همین فطرت پاک الهی است لذا مولای موحدان علی (ع) در تبیین توجه دادن انبیای عظام به قدرتی که خداوند در بافت وجودی انسان‌ها قرار داده و به فعلیت‌رساندن آن که سبب تکامل و رستگاری انسان می‌گردد، می‌فرماید: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاَتَرَ اِلَيْهِمْ اَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِي نِعْمَتِهِ ...» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱). پس خدای تعالی پیامبران خود را در بین انسان‌ها برانگیخت و ایشان را پی‌درپی فرستاد تا عهد و پیمان را که جبلی آنان بود بطلبد و نعمت فراموش شده (توحید فطری) را به ایشان یادآوری کنند ...

به جرئت می‌توان گفت مسئله فطرت و خداشناسی فطری از حیاتی‌ترین مسائل معارف اسلامی است و از جایگاهی والا برخوردار است که در روزگار ما گرچه بحث‌های متنوعی پیرامون آن صورت گرفته، اما به جهت جامع‌نبودن آن‌ها حق مطلب به‌صورت مستوفی بیان نگردیده است.

از قرآن که زبان اسلام است، استفاده می‌شود که در سرشت انسان کشش‌ها و جاذبه‌هایی در زمینه شناخت‌ها و گرایش‌ها وجود دارد که در نوع خود نسبت به موجودات دیگر منحصر به فرد است؛ مهم‌ترین این گرایش‌ها، گرایش به خداوند است.

راز تکامل معنوی انسان را باید در فطرت پاک توحیدی او جست‌وجو کرد، زیرا به‌حسب فطرت، این انسان طالب کمال است و در این کسب کمال محدودیتی برای او وجود ندارد.

بعضی از سؤالات این تحقیق عبارت‌اند از:

۱. آیا اعتقاد به خداوند از درون انسان سرچشمه می‌گیرد؟
۲. آیا آفرینش انسان به نحوی است که در نهاد و سرشت او مایه‌های گرایش به خداوند وجود دارد؟

۳. خداشناسی فطری است یا خداگرایی یا هر دو؟

۴. خداشناسی، فطری عقل است یا فطری دل، به چه دلیل؟

پیشینه تحقیق

بعد از قرآن و نهج البلاغه علی (ع)، کتاب‌های تفسیر همچون: برهان (بحرانی، بی تا: ج ۲، ۴۷)، نورالثقلین (حویزی، ۱۳۷۳: ج ۲، ۳۴۵)، روح‌الجنان و روح‌الجنان (رازی، ۱۳۶۵: ج ۵، ۳۲۳) و کتاب‌های روایی همچون: بحار (مجلسی، ۱۳۶۲: ج ۳، ۲۷۷) در خصوص فطرت و خداشناسی مطالبی را مطرح کرده‌اند. ملاصدرا در این باره می‌نویسد:

ان من احوال التي هي امهات احوال الفطرة التي فطر الله الخلق عليها ان لا يعبدوا
الا الله (شیرازی، ۱۳۷۸: ج ۹، ۲۳۶)
از مهم‌ترین احوال فطرت که خدا خلق را بر آن سرشته است آن است که غیر خدا
را عبادت نکنند.

امام خمینی (قدس سره) در خصوص خلقت انسان معتقد است که وقتی خدا طینت آدم اول را مخمر فرمود دو فطرت اصلی و تبعی را عطا کرد. یکی فطرت مخموره غیرمحبوبه است که سمت اصلیت دارد و آن عبارت از فطرت عشق به کمال مطلق، خیر و سعادت مطلقه و دیگری فطرت محبوبه که سمت فرعیت و تابعیت را دارد و همان فطرت تنفر از نقص و انزجار از شر و شقاوت است که این مخمر بالعرض است (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۷۶).
وی معتقد است فطرت اختصاص به توحید ندارد، بلکه جمیع معارف حقه را شامل می‌گردد؛ معارف حقه‌ای که خدا بندگان را به آن مفطور فرموده است (امام خمینی، ۱۳۶۰: ۷۷).
امام از جذبه الهیه و آتش عشق ربانی به نار و نور یاد می‌کند و یکی را رُقَرَف و وصول و دیگری را براق عروج می‌خوانند (امام خمینی: بی تا، ۱۰۰). وی معتقد بود که همه انسان‌ها دلبسته و سرگشته جمال مطلق‌اند و گمشده‌ای جز او ندارند لذا در دیوان خود می‌فرماید: جز رخ دوست نظر سوی کسی نیست مرا (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۴۱). ایشان هم چنین بر این باور بودند که خواسته فطری بشر رسیدن به محبوب است و معتقد بودند که ریشه در پیمان روز الست دارد:

عشق جانان ریشه دارد در دل از روز الست

عشق را انجام نبود چون ورا آغاز نیست (همان: ۶۵)

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ذیل آیات اعراف: ۱۷۲، نحل: ۵۳، روم: ۳۰ درباره فطری بودن دین، فطری بودن ایمان به خدا و فطری بودن دین حنیف، بحث‌های ارزنده و دقیقی دارد (طباطبایی، ۱۹۷۳ م، ج ۱، ۲ و ۱۶).

واژه‌شناسی فطرت از منظر ارباب لغت

«فَطْر» یعنی شکافتن و بیرون آمدن و جداشدن، مانند اینکه بذر شکافته می‌شود، سنبله از آن بیرون می‌آید و از قشر جدا می‌گردد. اصل الفَطْر الشَّقْ طَوْلًا (راغب، بی‌تا: ۳۸۲)؛ اصل فطر جداشدن از طول است. اما معنای ایجاد و ابداع نیز از آن استفاده شده است، چنان‌که راغب با توجه به این نکته می‌نویسد: فطرالله الخلق، هو ایجاد الشی و ابداعه (همان)؛ منظور از فطر ایجاد و ابداع است. ابن‌اثیر هم می‌نویسد: الفطر، الابتدا و الاختراع (بی‌تا: ج ۳، ۴۵۷). فطر، آفرینش نو و پیدایش جدید است.

طبرسی می‌گوید: «الفطر الشق عن امر الله كما ينفطر الورق عن الشجر و منه فطر الله الخلق لانه بمنزله ما شق منه فظهر (طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۱۰، ۲۹۸)؛ فطر یعنی جداشدن از فرمان خدا همان‌گونه که برگ از درخت جدا می‌شود و به همین معناست فطرالله الخلق زیرا خلق به منزله آن است که از خدا ظهور یافته است. در واقع فطر، جداشدن از طول می‌باشد و فطرالله الخلق یعنی ایجاد و ابداع یک شیء از طرف خدا. فرید وجدی هم می‌نویسد: «و فطر الشیء: شقه و فطرالله الخلق، خلقهم و انشأهم» (وجدی، ۱۹۷۱: ج ۲۷، ۳۱۱). خدا جدا کرد و خلق کرد و خلق را ایجاد کرد. دهخدا نیز فطر را به معنی آفریدن، شکافتن، ابتداء، اختراع و انشاء کردن کار نیز به کار برده است (دهخدا، ۱۳۳۷: ج ۱۱، ۱۷۱۷۹)

فطرت

واژه «فطرت» در لغت‌نامه‌های فارسی به معنی آفرینش، ضمیر، جبلت، سرشت، ابداع و اختراع صفتی که هر موجود در آغاز خلقتش داراست، آمده است (دهخدا، ۱۳۳۷: ج ۱۱، ۱۷۱۷۹). تذکر این نکته ضروری است که فطرت اسم مصدری است که مبین نوعی خاص از آفرینش می‌باشد. ابن‌اثیر در این باره می‌نویسد: «و الفطرة الحالة منه كالجلسة و الركبة و المعنی آته یولد علی نوع من الجبلة و الطبع المتهی لقبول الدین» (ابن‌اثیر، بی‌تا: ج ۳، ۴۷۵). فطرت حالت خاصی از جبلة و سرشت آفریده شده است که برای پذیرش دین آمادگی دارد. ویژگی‌هایی که در لغت، برای فطرت می‌توان یافت؛ عبارت‌اند از:

۱. غیر اکتسابی

صاحب اقرب الموارد می‌نویسد: «الفطرة، الخلقة التي خلق عليها المولود في رحم امه و هي الصفة التي يتصف بها كل مولود في اول زمان خلقته» (الخوری، ۱۳۷۴: ج ۲، ۹۳۳). فطرت

نوعی خاص از آفرینش است که مولود در رحم مادر بر آن آفریده شده و صفتی است که هر موجودی از ابتدای خلقتش از آن برخوردار است.

۲. بدیع و بدون پیشینه

اصطلاح فطرت یک اصطلاح خاص است و در قرآن تنها در مورد انسان به کار رفته است و نشان از بی سابقه بودن و عدم پیشینه این خلقت خاص دارد؛ همچنان که این منظور بر این معنی صخه می‌گذارد و می‌نویسد: «الفطرة، الابتداء و الاختراع» (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ج ۱۰، ۲۸۵). فطرت یعنی آفرینش نو، پیدایش جدید.

و بعد از نقل این ویژگی برای فطرت، در تأیید حرف خود سخن ابن‌عباس را نقل می‌کند و می‌نویسد:

قال ابن عباس رضي الله عنهما ما كنت ادري ما فاطر السموات و الارض حتى اتاني اعرابيان في بئر. فقال احدهما: انا فطرتها اي انا ابتدأتُ حفرها (همان).
ابن‌عباس می‌گوید: من معنی «فاطر السموات و الارض» را نمی‌دانستم تا اینکه روزی دو اعرابی را دیدم که بر سر چاهی با یکدیگر منازعه می‌کردند. یکی از آن دو به دیگری گفت: «انا فطرتها»، یعنی این چاه را نخستین بار من حفر کردم.

می‌توان گفت در فطر صرف خلقت عام مراد نیست، بلکه خلقت اولیه هر چیزی را می‌گویند. علامه طباطبایی هم می‌گوید: «و علی هذا، فتفسیر بعضهم الفطرة بالخلقة بعيد من الصواب» (طباطبایی: ج ۱۰، ۲۹۸)؛ «تفسیر نمودن معنای فطرت به خلقت، خالی از اشکال نیست». بنابراین، ایشان فطرت را خلقت تنها نمی‌دانند، بلکه خلقت خاص می‌دانند. روشن است که فطرت معادل خلقت نیست، بلکه اسم مصدری است که نوع خلقت را بیان می‌کند، همچنان که ابن‌اثیر مدعی این حرف شده است. خلاصه آنکه واژه فطرت به معنای ابداع آفرینش و خلقت بدون الگوی پیشین است.

۳. فطرت در بردارنده معرفت الهی

ویژگی دیگر که باید لحاظ گردد و توجه ارباب لغت را به خود جلب کرده، آن است که فطرت در دل خود شناخت به خداوند را همراه دارد. ابن‌منظور می‌گوید: «الفطرة ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به»؛ فطرت آن چیزی است که خدا مردم را با آن سرشته است و آن عبارت از معرفت به اوست (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ج ۱۰، ۲۸۶).

می‌توان گفت این عبارت مبین آن است که پیوند بین فطرت و معرفت به خدا هرگز از هم گسسته نمی‌شود.

ویژگی‌های امور فطری

۱. همگانی و فراگیر بودن: یکی از ویژگی‌های امور فطری همگانی بودن آن‌هاست؛ استاد جوادی آملی درباره علت این ویژگی می‌گوید: «امور فطری همگانی است، چون حقیقت هر انسانی با این واقعیت سرشته است» (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲۶).
امام خمینی (ره) در این باره می‌گوید:

باید دانست که آنچه از احکام فطرت است چون از لوازم وجود هیئت مخمره در اصل طینت و خلقت، احدی را در آن اختلاف نباشد. عالم و جاهل و وحشی و متمدن و شهری و صحرائشین در آن متفق‌اند (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۱۵۴).

۲. تبدیل‌نشدن فطرت: استاد جوادی آملی در این زمینه می‌فرماید:

فطرت تبدیل نمی‌شود، نه خدا آن را عوض می‌کند و نه غیر خدا. خدا آن را تغییر نمی‌دهد، چون انسان به احسن تقویم آفرید و تغییر احسن به غیر احسن گرچه مقدور خداوند است، اما دلیلی ندارد که آن تغییر را ایجاد کند؛ زیرا که مخالف حکمت اوست (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱۹۰).

۳. از آنجا که امور فطری جزء سرشت انسان است، تحقق آن به علتی غیر از وجود انسان نیازمند نیست. بنابراین اگر انسان وجود پیدا کند فطریات او هم وجود پیدا می‌کند و با هم همراه می‌شوند و از آنجایی که مقتضای آفرینش انسان است دیگر اکتسابی نیست.

۴. فطرت به غیر خدا استناد ندارد زیرا بخشنده آن فقط خداست و اگر به انسان استناد پیدا کند از قبیل استناد به مبدأ قابلی است نه مبدأ فاعلی (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱۹۰).

۵. فطریات در وجود انسان به صورت قوه و استعدادند؛ به دیگر سخن بالقوه و اجمالی‌اند و تحت شرایط و عواملی به گونه‌ای رشد می‌کنند که به مقام فعلیت می‌رسند. مثلاً دانه میوه در ابتدا به صورت بالقوه میوه است یعنی استعداد میوه‌شدن در آن وجود دارد و در واقع اگر در شرایط مساعد جوی قرار گیرد و مراقبت‌های لازم صورت گیرد، شکوفا می‌شود تا جایی که به صورت یک میوه کامل در می‌آید. امور فطری در آغاز به صورت استعداد هستند، بعد از مراحل فعلیت پیدا می‌کنند و شکوفا می‌شوند. با این توضیح، روشن می‌شود که فطریات و امور فطری در وجود انسان قابلیت جهت‌دهی و جهت‌پذیری را دارا هستند. به دیگر سخن، اگر این امور فطری در شرایط نامساعد قرار بگیرند از رشد آن‌ها کاسته می‌شود تا جایی که ممکن است در بعضی از انسان‌ها آشکار نگردند و به فعلیت نرسند و برعکس، اگر عواملی چون تعلیم و

تربیت محیط اجتماعی خوب باشد، امور فطری نه تنها رشد می‌کنند، بلکه نقش جهت‌دهی را نیز عهده‌دار می‌شوند.
 ۶. فطریات از نوعی قداست برخوردارند؛ زیرا زمینهٔ تعالی انسان را فراهم می‌کنند.

گرایش‌های فطری

استاد مطهری دربارهٔ این گرایش‌ها می‌گوید:

امتیاز انسان از غیر انسان یک سلسله گرایش‌های خاص در انسان است که این گرایش‌ها را می‌توان گرایش‌های مقدس نامید و شکل انتخابی و آگاهانه دارد و به‌رحال این‌ها اموری هست که ملاک و معیار انسانیت شناخته می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۶: ۷۳).

فضیلت‌خواهی، میل به زیبایی، میل به جاودانگی، علم خواهی، حقیقت‌جویی، کمال‌طلبی و میل به پرستش نمونه‌هایی از این گرایش‌ها هستند.
 این نوع گرایش‌های اصیل، فطری هستند. اصیل بودن و فطری بودن آن‌ها به این معنی است که روح هر انسانی ملازم و همراه با این تمایلات است. این ملازمه نه به‌واسطهٔ عوامل خارجی که به‌واسطهٔ خاصیت روح انسانی است و هر انسانی به‌صورت ذاتی از آن‌ها بهره‌مند است. در ادامه، به صورت اجمالی آن‌ها را بیان می‌کنیم:

۱. حقیقت‌جویی

یکی از گرایش‌های مقدس در وجود انسان حقیقت‌جویی است که از همان روزهای اول در وجود انسان شکوفا می‌گردد. از آنجا که کشف حقایق مطلوبیت ذاتی دارد، انسان به‌دنبال کشف حقایق است. شهید مطهری دربارهٔ این گرایش می‌گوید:

مقصود این است که در انسان چنین گرایشی وجود دارد؛ گرایش به کشف واقعیت‌ها آنچنان که هستند. درک حقایق اشیا کما هی علیها. اینکه انسان می‌خواهد جهان را، هستی را، آنچنان که هستند، دریافت کند. از دعا‌های منسوب پیامبر است که فرمود: «اللهم ارنی الاشياء کما هی»؛ بارالها اشیاء را آن‌چنان که هستند به من نشان بده. اساساً آن چه که به نام حکمت فلسفه نامیده می‌شود هدفش همین است. اصلاً اگر بشر دنبال فلسفه رفت برای همین حس بوده است که حقیقت و حقایق اشیا را درک کند. ما نام این حس را حس فلسفی نیز

می‌توانیم بگذاریم؛ می‌خواهید بگویید حقیقت جویی، می‌خواهید بگویید مقوله حقیقت، مقوله فلسفه و یا مقوله دانایی (مطهری، ۱۳۷۶: ۷۴).

۲. حس نیکی یا فضیلت خواهی

یکی دیگر از گرایش‌های مقدس و فطری انسان، فضیلت‌خواهی است؛ یعنی انسان فطرتاً به آنچه فضیلت اخلاقی می‌شمارد، علاقه دارد و طالب آن است و به‌صورت طبیعی به ارزش‌هایی چون عدالت و صداقت گرایش دارد؛ همان‌گونه که ردایل اخلاقی را طرد می‌کند. این حس را نمی‌توان براساس خود محوری انسان تفسیر کرد؛ زیرا به مواردی که نیکی و فضیلت برآورنده سود و نفع او باشد، مربوط نیست؛ بلکه حتی در مواردی هم که دربردارنده زیان و خسران باشد، این احساس در او وجود دارد؛ هر چند به دلیلی آن را اظهار نکند و بالاتر آنکه نمی‌توان آن را معلول فرهنگ و آداب قومی و ملی و مانند آن‌ها دانست؛ زیرا دایره گستردگی آن بسیار فراتر از موارد مذکور است و در همه افراد با همه افکار به چشم می‌خورد. امام خمینی درباره اعمال صالحه در وجود انسان می‌فرماید:

اعمال صالحه آن‌هایی هستند که با نفس انسان سازش داشته باشد. نفس انسان سعادت‌مند خلق شده است؛ یعنی استعداد سعادت در آن است و فطرت انسان فطرت سعید است. عمل صالح آن است که با فطرت سازش داشته باشد، عمل ناصالح آن است که با فطرت انسان سازش نداشته باشد. فطرت انسان فطرت دوستی است با برادرانش (امام خمینی، ۱۳۷۳ الف: ج ۶، ۳۷۹).

۳. زیبایی خواهی

یکی دیگر از تمایلات عالی در وجود انسان زیبایی خواهی است. زیبایی خواهی معنایی گسترده و عام دارد، در اینجا منظور زیبایی در غیر افعال اختیاری یعنی زیبایی جمال طبیعی است. شهید مطهری در این خصوص می‌گوید:

در انسان گرایش به جمال و زیبایی، چه به معنی زیبایی دوستی و چه به معنی زیبایی‌آفرینی که نامش هنر است، به معنی مطلق وجود دارد. این هم یک گرایش است در انسان و هیچ کس نمی‌باشد که از این حس فارق و خالی باشد (مطهری، ۱۳۷۶: ۸۰).

می‌توان گفت وجود این گرایش متعالی در وجود انسان موجب پیدایش شاخه‌های گوناگون هنر در تمدن اسلامی گردیده است، به گونه‌ای که می‌توان گفت بخشی از اعجاز قرآن کریم بر اساس هنر و زیبایی پایه‌ریزی شده تا آنجا که قرآن یک اعجاز هنری تلقی شده است.

۴. حس کمال‌جویی

از دیگر گرایش‌های متعالی در وجود انسان، کمال‌جویی است که خود منشأ بعضی از گرایش‌های مقدس است. استاد مطهری در این باره می‌گوید:

از نظر ما راز تکامل را در فطرت انسان باید جست‌وجو کرد و اینکه انسان به حسب فطرت خودش کمال‌جو است و در کمال‌جویی خودش حد یقف ندارد؛ این علت اصلی تکامل است. انسان که دارای چنین استعدادی هست و چنین طبیعت کمال‌جویی را دارد و دارای عقل و اراده و فکر و ابتکار است، در نتیجه نوع انسان دائماً رو به کمال می‌رود (مطهری، بی‌تا: ۲۵۰).

بیان این نکته ضروری است که میل به کمال، در واقع اختصاص به انسان ندارد، بلکه شامل حیوانات هم می‌گردد؛ اما آنچه ویژه انسان است درجه خاصی از این کمال است که در حیوان یافت نمی‌شود و در واقع تفاوت انسان و حیوان در حوزه تشخیص مصداق کمال است.

انسان، موجودی کمال‌طلب

یکی از اصیل‌ترین ویژگی‌های امیال فطری انسان، کمال‌جویی است. هر انسانی با مراجعه به خود در می‌یابد، که تمایل به کمال دارد. انسان فطرتاً طالب خوبی و نیکی است و دوست دارد به صفات خوب و کمال دست یابد، چنانچه فطرتاً از نقص و بدی متنفر و گریزان است. گرایش به کمال‌جویی را می‌توان اساس و منشأ بسیاری از امیال دانست. انسان اگر در پی کسب علم و معرفت تلاش می‌کند به‌خاطر این است که دانش، کمالی از کمالات محسوب می‌شود. نیز بدین‌خاطر است که میل دارد خود را از هرگونه جهل و بی‌سوادی دور نماید، انسان اگر به‌طور فطری طالب قدرت است، به این سبب است که کمال خود را در قدرت می‌بیند. تمام سعی و تلاش انسان‌ها برای به‌دست‌آوردن کمال است، گرچه همه انسان‌ها در مصداق کمال وفاق ندارند؛ لذا اگر اختلافی در این ناحیه مشاهده می‌شود، اختلاف بر سر مصداق کمال است و این در حالی است که همگان بر سر اصل «وجود میل به کمال در انسان» توافق دارند.

امیال فطری آدمی به سوی بی‌نهایت در حرکت‌اند. انسان به سوی هر چیزی که می‌رود نوع کامل آن را می‌خواهد و کمال مطلق، خداوند است. مرحوم شاه‌آبادی در این باره می‌گوید: ما اگر به فطرت رجوع کنیم، می‌یابیم که او عاشق کمال مطلق است (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۳۵ و ۳۷).

کمال حقیقی انسان چیست ؟

براساس جهان‌بینی الهی و بینش اسلامی کمال حقیقی انسان رسیدن به مقام قرب پروردگار است. هنگامی انسان حقیقتاً و بالفعل انسان می‌شود و پا از مرتبه حیوانیت فراتر می‌نهد که در راه تقرب به سوی خداوند قدم بردارد و قبل از گام‌نهادن در این مسیر یا انسان بالقوه است - در صورتی که هنوز استعداد رسیدن به این مقام در او محفوظ مانده باشد - یا به‌طور کلی سقوط کرده و در شمار حیوانات یا پست‌تر از آن‌ها درآمده است.

خداشناسی، فطری دل یا عقل

در بررسی احتمالات درباره فطری بودن اعتقاد به خدا، دو احتمال وجود دارد: اول اینکه قائل شویم تصدیق به وجود خداوند به صورت شناخت مفهومی و حصولی، فطری بشر باشد؛ در این حالت فطری بودن به فطرت عقل مربوط می‌شود. استاد مطهری می‌نویسد:

برخی از مدعیان فطری بودن خداشناسی مرادشان فطرت عقل می‌باشد یعنی انسان به حکم عقل فطری بدون نیاز به تحصیل مقدمات به وجود خدا پی می‌برد توجه به نظام هستی و مقهوریت و مربوطیت موجودات خود به خود و بدون اینکه انسان بخواهد استدلال کند اعتقاد به وجود مدبر را در انسان به وجود می‌آورد؛ همچنان که در همه فطریاتی که در اصطلاح منطق فطریات نامیده می‌شود مطلب از این قرار است (مطهری، ۱۳۷۲: ۹۳۲).

احتمال دیگر آنکه علم حضوری انسان به خدا را فطری بشر بدانیم یعنی دل انسان ارتباط عمیقی با خداوند دارد و هنگامی که انسان به عمق وجود خویش توجه می‌کند، وجود چنین رابطه‌ای را می‌یابد؛ زمینه این شهود در همه انسان‌ها وجود دارد. استاد مصباح می‌نویسد: خداشناسی به معنی علم حضوری دارای درجاتی است که درجه نازل آن در همه مردم وجود دارد، هر چند مورد آگاهی کامل نباشد و درجات عالی آن مخصوص مؤمنین است (مصباح، ۱۳۵۹: ۳۵۸).

آیاتی که کنایه از بیدار شدن فطرت در موقعیت‌های اضطراری دارد (مثلاً عنکبوت: ۶۵)، حاکی از همین نوع علم است. با این دید خداشناسی فطری است و خداپرستی و گرایش به خدا فرع این شهود و معرفت حضوری است. علامه طباطبایی ذیل آیه فطرت ضمن تأیید این مطلب می‌نویسد:

معارف و احکام دینی موافق فطرت انسانی است و معنای آیه فطرت این است که احکام دین با نوع آفرینش انسان موافق است. پرستش خدا، یاری کردن به دیگران، عدالت و ... که دستور دین است خواست فطرت آدمی است با این تفسیر دین مجموعه‌ای از احکام است که موافق با فطرت الهی است، با این نگرش دین همان سنت حیات و راه و روش است که انسان را به سعادت می‌رساند و هدایت به سوی این سعادت که غایت و کمال نوع انسان است به طور تکوینی در خلقت انسان وجود دارد (طباطبایی، ج ۱۶: ۱۷۸).

باری فطرت انسان، فطرت گرایش و احساس است. خداخواهی، خداطلبی، خداپرستی فطری بشر است و گرایش به خدا در همه انسان‌ها هست. عشق به خدا به‌عنوان کمال مطلق در همه افراد بشر موجود است و همین فطرت، موجب تلاش و جدیت بشر در عرصه‌های گوناگون شده است.

به‌نظر می‌رسد اگر گرایش به پرستش موجودی به‌صورت فطری در انسان باشد، معقول نیست که متعلق آن نامعلوم باشد؛ پس باید نوعی شناخت و معرفت به خدا، فطری بشر باشد؛ به دیگر سخن اگر در خودمان به طور فطری احساس خضوع می‌کنیم، این خضوع در برابر خداوندی است که نسبت به او شناخت حضوری داریم.

خداشناسی، فطری دل

آنچه از تعابیر دانشمندان در بحث فطری‌بودن خداشناسی به‌دست می‌آید این است که آن‌ها دو راه مختلف پیموده‌اند: بعضی فطرت را به‌معنی استدلال روشن عقلی گرفته‌اند به این معنا که هر انسانی بعد از رسیدن به کمال عقل با مشاهده نظام جهان هستی و گوشه‌هایی از اسرار آفرینش فوراً به این حقیقت منتقل می‌شود که محال است این نظام بدیع و اسرار شگرف آن زائیده مبدائی فاقد عقل و شعور باشد. بنابراین، فطرت در اینجا به‌معنی عقل فطری است که بدون نیاز به استاد و معلم با یک استدلال روشن به مقصود می‌رسد، همان‌گونه که انسان وقتی حکم می‌کند کل بزرگ‌تر از جزء است با یک استدلال روشن عقلی به آن رسیده است.

ولی فطرت مفهوم دیگری دارد که برای این بحث صحیح‌تر و مناسب‌تر است؛ و آن اینکه انسان حقایقی را بدون نیاز به استدلال در می‌یابد و به وضوح به آن می‌رسد و آن را پذیرا می‌شود؛ مثلاً هنگامی که یک شاخه گل خوشبو و زیبا می‌بیند اعتراف به زیبایی می‌کند و در این ادراک هیچ نیازی به استدلال نمی‌بیند و می‌گوید پیداست که زیبا است و نیازی به دلیل ندارد. درک فطری دربارهٔ خداشناسی نیز از همین قبیل است. انسان هنگامی که به اعماق جانش نگاه می‌کند نور حق را می‌بیند، ندایی به گوش دل می‌شنود، ندایی که او را به سوی مبدأ علم و قدرت بی‌نظیر در جهان هستی دعوت می‌کند، مبدائی که کمال مطلق و مطلق کمال است و در این درک وجدانی درست همانند زیبایی گل خود را نیازمند به دلیل نمی‌بیند. باید دقیقاً معلوم گردد مراد ما از فطرت عقل چیست؛ برای تبیین این نکته به سراغ فطریات در منطق می‌رویم.

فطریات در منطق

علمای منطق قضایای بدیهی و بی‌نیاز از استدلال و اثبات را به شش قسم تقسیم می‌کنند: اولیات، حدسیات، فطریات، متواترات، مشاهدات، تجربیات. مقصود از فطریات از دیدگاه علمای منطق، قضایایی است که دلیل آن‌ها با خود آن‌ها است و نیازی به اینکه دلیلی از خارج برای آن‌ها جست‌وجو شود، ندارد. مثالی که معمولاً برای قضایای فطری ذکر می‌شود این است که عدد چهار زوج است و دلیل آن از خود آن به دست می‌آید. اگر بخواهیم استدلال کنیم می‌گوییم عدد چهار قابل قسمت به دو بخش مساوی است (صغری) و هرچه قابل قسمت به دو بخش مساوی است، زوج است (کبری)؛ پس چهار زوج است. آنچه که واسطه برای استناد زوجیت به چهار است - چنین واسطه‌ای در اصطلاح منطق «حد وسط» نامیده می‌شود - قابل قسمت‌بودن به دو بخش مساوی است که آن را از خود عدد چهار و تحلیل آن به دست می‌آوریم.

حال سؤال این است که آیا عقل همان‌گونه که به زوج‌بودن عدد چهار حکم می‌کند، به موجودبودن خدا حکم می‌کند؟ و همان‌گونه که برای اثبات زوجیت چهار نیازی به مقدمهٔ خارجی ندارد و حد وسط را از خود عدد چهار استخراج می‌کند، در اثبات وجود خدا هم بی‌نیاز از مقدمهٔ خارجی است؟ برخی می‌خواهند بگویند انسان، خدا و وجود او را بالبداهه درک می‌کند و نیازی به استدلال ندارد؛ به تعبیر دیگر این مسئله فطری عقلی است.

اگر چیزی فطری عقلی باشد، باید دارای چند ویژگی باشد: همگانی‌بودن، همه‌جایی‌بودن، همیشگی‌بودن و بی‌نیازبودن از استدلال. مراد از همگانی‌بودن این است که چون انسان‌ها همگی دارای عقل هستند اگر حقیقتی برای عقل فطری باشد باید مورد قبول همگان باشد و هیچ‌کس

با آن مخالفت نکند. مراد از همه‌جایی بودن این است که وقتی حقیقتی، فطری عقل انسان‌ها باشد باید در تمام کشورهای جهان مورد قبول باشد و آداب و رسوم و شرایط جغرافیایی در آن تأثیر نداشته باشد. مراد از همیشگی بودن این است که اگر چیزی فطری عقل انسان‌ها باشد با انسانیت همراه است و ممکن نیست درباره آن به حسب اختلاف زمان، در میان مردم اختلاف پیدا شود. بی‌نیاز بودن از استدلال به معنای آن است که اگر حقیقتی از حقایق مورد قبول فطرت عقلی انسان‌ها قرارگیرد به هیچ وجه نیازمند استدلال نیست. اگر کسی زوج بودن عدد چهار را تصدیق نمی‌کند و عقلش هم نقص و خللی ندارد به‌خاطر این است که عدد چهار یا زوج بودن را درک نکرده است و تصور صحیحی از این دو ندارد.

استاد مطهری در خصوص فطرت عقل و دل می‌فرماید:

برخی از مدعیان فطری بودن خداشناسی مقصودشان از این مطلب فطرت عقل است. می‌گویند انسان به حکم عقل فطری بدون اینکه نیازی به تحصیل مقدمات استدلالی داشته باشد به وجود خدا پی می‌برد. توجه به نظام هستی و مقهوریت و مربوطیت موجودات خود به خود و بدون اینکه انسان بخواهد استدلال کند، اعتقاد به وجود مدبر و قاهر را در انسان به‌وجود می‌آورد، همچنان‌که در همه فطریاتی که در اصطلاح فطرت نامیده می‌شود. مطلب از این قرار است ولی فطرت دل یعنی انسان به‌حسب ساختمان روحی خود متمایل و خواهان خدا آفریده شده است. در انسان خداجویی و خداخواهی و خداپرستی به‌صورت یک گزینه نهاده شده، همچنان‌که گزینه جست‌وجوی مادر در طبیعت کودک نهاده شده است، این گزینه به‌صورت غیر مستشعر در کودک وجود دارد (طباطبایی، بی‌تا: ج ۵، ۷۳).

خداشناسی، فطری عقل نیست

اما خداشناسی، فطری عقل نیست؛ زیرا اگر چیزی فطری عقل باشد، اولاً نیاز به برهان ندارد و باید دلیل آن با خود آن باشد؛ ثانیاً باید همگانی باشد؛ در حالی که می‌بینیم این مسئله همگانی و همه‌جایی نیست و به همین لحاظ همیشگی هم نیست. (گر چه به این اعتبار که در هیچ زمانی اعتقاد به خدا از روح و جان کل انسان‌ها حذف و طرد نشده همیشگی است.) از طرف دیگر هرکس معتقد به خدا بوده، برای خود دلیلی داشته است هرچند مانند دلیل ساده آن پیرزن نخریس که می‌گوید: حرکت این چرخه کوچک من، نیازمند این دست‌های لاغر و نحیف من است و بدون این دست‌ها چرخه من به‌حرکت در نمی‌آید؛ چگونه ممکن است که حرکت زمین، ماه، خورشید و ستارگان به خودی خود باشد؟ یا آن چوپان که می‌گوید فضله

شتر در بیان دلالت دارد بر اینکه در آنجا شتری چریده و جای پا دلالت دارد بر اینکه رهگذری عبور کرده، آیا آسمانها و زمین دلالت بر وجود خدای سمیع و بصیر ندارد؟ افزون بر این دلالت‌های ساده، دلائل علمی و کلامی و فلسفی بسیاری وجود دارد که علما و متکلمان و فلاسفه اقامه کرده‌اند و بعضی از آنها با دقت هر چه بیشتر تنظیم شده که فهم آنها برای همگان دشوار است. به هر حال اینها همه نشانگر این است که برای عقل، ادراک وجود خدا مانند زوج بودن عدد چهار نیست؛ بلکه میان این دو ادراک سه فرق عمده وجود دارد:

۱. اینکه ادراک وجود خدا نظری است، نه بدیهی و ادراک زوج بودن عدد چهار بدیهی است، نه نظری.

۲. زوج بودن عدد چهار قضیه‌ای است که برهان آن با خود آن است، ولی موجود بودن خدا قضیه‌ای است که برهان با خود آن نیست.

۳. برای زوج بودن عدد چهار دلیلی می‌سازیم که خود از قضیه استنباط می‌شود و تنها یک دلیل بیشتر ندارد؛ در حالی که برای اثبات خدا دلائل بسیاری وجود دارد و هیچ کدام آنها از خود قضیه «خدا موجود است» استخراج نمی‌شود.

تأملی در آیه میثاق

خداوند عقل انسان را بر او گواه قرار داده است. به دیگر سخن در آیه گفته شده است:

و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستم. گفتند: چرا گواهی دادیم تا مبدا روز قیامت بگوئید ما از این [امر] غافل بودیم (اعراف: ۱۷۲).

این گونه تعبیرات ظریف و لطیف در کتاب آسمانی بی‌هدف نیست. فرق است بین اینکه عقل را - که یکی از ابعاد وجود انسان است - به شهادت بخوانند یا خود وجود انسان را - که اصل و ریشه همه ابعاد و همه جنبه‌هاست. اگر عقل به شهادت خوانده شده بود مقصود این بود که عقل یا به فطرت خود یا به کمک براهین علمی و کلامی و فلسفی خدا را می‌شناسد، بنابراین تنها عقل است که می‌تواند شاهد باشد و نیز تنها عقل است که باید به ربوبیت خدا اعتراف کند. اما وقتی خود انسان به شهادت خوانده می‌شود و اقرار کننده به ربوبیت خدا هم خود انسان است، معلوم می‌شود مطلب بسیار عمیق‌تر از اینها است.

اینجاست که روشن می‌شود مراد از فطرت، فطرت دل است؛ در واقع باید این گونه مطرح کرد که عقربه وجود انسان بر حسب طبیعت و سرنوشت متوجه خدا است، اعم از اینکه کودک

شیرخواره باشد و شعور و ادراکش به کار نیفتاده باشد و به تعبیر بوعلی سینا در مرحله عقل بالقوه باشد؛ یا اینکه از مرحله عقل بالقوه گذشته و در مراحل عقل بالملکه یا عقل بالفعل یا عقل بالمستفاد قرار گرفته باشد. خلاصه، توجه به خدا در عمق جان و فطرت آدمی ریشه دارد؛ اعم از اینکه دستگاه شعور و آگاهی با آن هماهنگی داشته یا نداشته باشد. در اکثریت مردم دستگاه شعور و آگاهی با فطرت هماهنگی دارد، به همین علت است که قرآن بعد از آنکه دستور می‌دهد انسان همواره متوجه دین باشد و از راه دین - که راه راست و هماهنگ با فطرت الهی انسان است - منحرف نشود؛ می‌گوید: **ولکن اکثر الناس لا یعلمون** (روم: ۳۰)؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند. یعنی بیشتر مردم به اینکه این راه، مطابق فطرت الهی آن‌ها و پایدار است علم ندارند.

مولوی درباره اسرار خلقت آدمی و فطرت می‌گوید:

آمده اول به اقلیم جهاد	وز جمادی در نباتی اوفتاد
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوان اوفتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد
جز همان میلی که دارد سوی آن	خاصه در وقت بهار و ضیمران
همچو میل کودکی با مادران	سر میل خود ندارد در لبان
همچو میل مفرط هر نو مرید	سوی آن پیر جوان بخت مجید
جزء عقل این از آن عقل کل است	جنبش این سایه زان شاخ گل است
سایه‌اش فانی شود آخر در او	پس بداند سرّ میل جست‌وجو

(مولوی، بی‌تا: دفتر چهارم)

از منظر مولوی همان‌گونه که در وجود کودک میلی نهفته است که لب‌های او را به مکیدن شیر مادر وا می‌دارد و خود نیز از این میل ناآگاه است و همان‌گونه که مرید با تمام وجودش به پیر جوان بخت عشق و ارادت می‌ورزد، در وجود انسان نیز میلی نسبت به مبدأ آفرینش نهفته است که گاهی مانند میل طفل به مادر ناآگاه است و گاهی مثل میل مفرط مرید به مراد آگاهانه (البته بنا به فرمایش قرآن در اکثر مردم ناآگاهانه است).

از منظر مولوی وجود جزئی انسان از آن وجود کلی است همان‌گونه که جنبش سایه درخت تابع درخت است و وجود انسان نیز همچون سایه، تابع اصل و مبدأ خویش است و چیزی جز تعلق و ربط و وابستگی به مبدأ خود نیست. این وجود جزئی حرکتش به سوی آن وجود کلی است و این فرع سرانجام به اصل خود می‌پیوندد و رجوعش به سوی اوست.

انسان اگرچه گرفتار غفلت شود و چنین تعلق و ارتباطی را فراموش کند ولی به خاطر گرایش فطری و میل نهفته در وجود خویش هرگز به آن حال نمی‌ماند و به سوی مبدأ خویش برده

می‌شود. بدیهی است آن‌هایی که نسبت به این میل خودآگاهی دارند گام در مسیر دین فطری می‌گذارند یعنی همان دینی را اختیار می‌کنند که با فطرت آن‌ها مطابق است و از انحراف پرهیز می‌کنند.

نتیجه

خداشناسی فطری عقل نیست؛ بلکه فطری دل است. راه عقل راه استدلال است، عقل می‌گوید: به این دلایل آنچه می‌گویم هست یا نیست. در واقع آنچه عقل به انسان می‌دهد علم به هستی و نیستی شیء یا علم به ثبوت فلان خاصیت برای فلان شیء است. عقل با عصای استدلال حرکت می‌کند هر عصایی به درد هر کس نمی‌خورد؛ گاهی عصا از دست صاحب عصا می‌افتد یا در دست او می‌شکند و به قول مولوی:

پای استدالیان چوبین بود	پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
پای نایبنا عصاباشد، عصا	تا نیفتد سرنگون او بر عصا
با عصا کوران اگر ره دیده‌اند	در پناه خلق روشن دیده‌اند

(مولوی، بی‌تا: دفتر اول)

ولی راه دل به جای گرایش به سوی دلیل، راه گرایش به درون است. عقل دلیل را می‌بیند و به کمک دلیل حکم به وجود مدلول می‌کند، اما هرگز به مدلول دست نمی‌یابد. شهود عقلی چیزی شبیه شهود حسی است کسی که با چشم چیزی را می‌بیند در حقیقت تصویری از آن چیز ادراک کرده است که در نقطهٔ زرد باصره منعکس شده و به وسیلهٔ عصب حسی باصره به صورت موج به مغز مخابره شده و روان انسان آن چیز را روی تلکس مغز دریافت کرده است. در واقع با چند رابطه، روان انسان که مُدرک حقیقی است کاری به نام دیدن یک چیز را انجام می‌دهد، ولی در شهود قلبی مسئله به گونهٔ دیگری است.

اگر در وجود انسان جزئی از آن کل و سایه‌ای از آن شاخهٔ گل است، هر اندازه که آئینهٔ دل از زنگار پاک باشد و هر اندازه که آئینهٔ وجود انسان سالم‌تر باشد، بهتر می‌تواند از راه توجه به درون، جمال شاهد عینی را مشاهده کند.

در شهود حسی باید حس را تقویت کرد ولی پر واضح است که خدا و امور غیبی به شهود حس در نمی‌آید. در شهود عقلی باید عقل و اندیشه را تقویت کرد و معلومات را توسعه داد تا قوه استدلال تقویت شود و انسان بتواند از معلومات عقلی به مجهولات عقلی برسد، ولی به هر حال شهود عقلی چیزی جز حکم به وجود یک شیء برای شیء دیگر نیست. اما در شهود قلبی باید دل را تقویت کرد. تقویت دل چیزی جز تزکیه و تصفیهٔ روان و سیر در باطن وجود نیست. اینجا سروکار انسان با محسوسات و صور حسی نیست؛ همچنین انسان با موضوع و مجهول و

حکم به ثبوت این یکی برای دیگری سروکار ندارد. اینجا باید روان را از تیرگی‌ها و زنگارها و آلودگی‌های گناه پاک کرد و آن را با آب توبه و اشک ندامت و عبادت و ریاضت شست‌وشو داد. در آن صورت است که روان انسان، قلب و دل انسان، نادیدنی‌ها را می‌بیند.

چشم دل بازکن که جان بینی	آنچه نادیدنی ست آن بینی
گر به اقلیم عشق روی آری	همه آفاق، گلستان بینی
دل هر ذره را که بشکافی	آفتابیش در میان بینی

در واقع هرگاه انسان وجود خود را تزکیه کند، متوجه مبدأ خویش می‌شود. اینجا دیگر وجود تزکیه شده انسان است که آئینه و مرآت است؛ شاید این وجود محدود باشد و شاید همچون وجود انبیاء دارای عظمت باشد و به همان نسبت ارتباط بیشتری با خدا داشته باشد.

منابع و مأخذ

قرآن مجید. ترجمه محمد مهدی فولادوند.

نهج البلاغه. تصحیح فیض الاسلام.

ابن اثیر، ابوالحسن علی. (بی تا). *النهایه*. تهران: مکتبه الاسلامیه.

ابن منظور، جمال الدین ابوالفضل. (۱۴۰۵ق). *لسان العرب*. لبنان: دار إحياء التراث العربی.

امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۶۰). *مصباح الهدایه*. تهران: پیام آزادی.

_____ (۱۳۷۰). *آداب الصلوه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

خمینی. چاپ اول.

_____ (۱۳۷۲). *دیوان اشعار*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

خمینی.

_____ (۱۳۷۳الف). *صحیفه نور*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

خمینی.

_____ (۱۳۷۳ب). *اربعین حدیث*. قزوین: انتشارات طه.

_____ (۱۳۷۷). *شرح حدیث جنود عقل و جهل*. تهران: مؤسسه تنظیم

و نشر آثار امام خمینی.

_____ (بی تا). *ره عشق*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

برنجکار، رضا. (۱۳۷۴). *معرفت فطری خدا*. قم: مؤسسه بناء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۳). *فطرت در قرآن*. قم: مؤسسه اسرار.

الخوری، سعید. (۱۳۷۴). *اقرب الموارد*. بیروت: دارالاسرار الطباعة.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). *لغت نامه*. تهران: سازمان لغت نامه دهخدا. دانشگاه تهران.
 راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی تا). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.
 شاه آبادی، میرزا محمدعلی. (۱۳۶۰). *رشحات البحار*. تهران: نهضت زنان مسلمان.
 طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۹۷۳م). *المیزان فی تفسیر القرآن*. تهران: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

_____ . (بی تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.
 طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۱۴۰۶ق). *مجمع البیان*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 وجدی، فرید. (۱۹۷۱م). *دایره المعارف القرن العشرين*. دارالمعرفه.
 مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۸). *آموزش فلسفه*. تهران: نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
 مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸). *خودشناسی برای خودسازی*. قم: مؤسسه پژوهش و آموزش امام خمینی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.

_____ . (۱۳۷۶). *فطرت*. تهران: صدرا.

_____ . (بی تا). *نقدی بر مارکسیسم*. تهران: صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۶۷). *پیام قرآن*. قم: مدرسه الإمام امیرالمؤمنین.

شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۷۸). *اسفار*. تهران: دایره المعارف اسلامی.

مولوی، جلال الدین محمد. (بی تا). *مثنوی*. تهران: نشر خاور.