

فطرت در اندیشه ابن عربی و ارتباط آن با اعتقاد به وجود خداوند

* رضا اکبری

** محمد غفوری نژاد

چکیده: مسئله فطرت و به تبع آن خداشناسی و خداگروری فطری مسئله‌ای دیرباز در اندیشه دینی است. در سنت اسلامی می‌توان به افرادی همچون علامه مجلسی و شهید مطهری و در سنت مسیحی به افرادی همچون کالون و پلاتینگا اشاره کرد. ابن عربی یکی از مهم‌ترین متفکران و نظریه‌پردازان در این عرصه است. او در مقام پاسخ به پرسش‌های حکیم ترمذی بحث مفصلی را درباره فطرت به صورت عام و فطرت انسان به صورت خاص در کتاب فتوحات مکیه مطرح کرده است. از نظر او فطرت انسان را، از حداقل چهار حیثیت وجودشناختی می‌توان مورد مذاقه قرار داد که براساس هریک از این چهار جنبه حکم خاصی در مورد فطرت حاصل می‌شود. او با استفاده از آیات فطرت و میثاق و نیز روایت مشهور از حضرت رسول (ص) مبنی بر تولد هر کودکی براساس فطرت، معتقد است که انسان دارای خداشناسی و خداگروری فطری است. تحلیل او از فطرت یک تحلیل عرفانی و در سازگاری با نظام عرفانی اوست.

کلید واژه: فطرت، ابن عربی، خداشناسی فطری، خداگروری فطری، آیه فطرت.

E-mail: r.akbari@isu.ac.ir

* دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)

** دانش‌آموخته دکتری دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران E-mail: ghafoori_n@yahoo.com

مقدمه

بحث فطرت از مباحثی است که سابقه‌ای طولانی در سنت‌های دینی اسلام و مسیحیت دارد. مراجعه به متون مقدس مسیحیت، متألهان مسیحی، متون مقدس اسلام و متکلمان و فیلسوفان مسلمان دربرگیرنده این آموزه مهم است.

در متون دینی اشارات متعددی به عدم نیازمندی اعتقاد به وجود خداوند به استدلال دیده می‌شود. در آیات متعددی از قرآن شاهد چنین نگاهی هستیم؛ مانند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (الروم: ۳۰)؛ دیگر: «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلِ فِي اللَّهِ شَكٌّ فَأَطْرَفِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى» (ابراهیم: ۱۰).

برای آشنایی با یکی از نمونه‌های موجود در متون مسیحیت می‌توان به نامه پولس به اهالی شهر روم اشاره کرد:

زیرا غضب خدا از آسمان مکشوف می‌شود بر هر بی‌دینی و ناراستی مردمانی که راستی را در ناراستی باز می‌دارند چونکه آنچه از خدا می‌توان شناخت در ایشان ظاهر است؛ زیرا خدا آن را بر ایشان ظاهر کرده است. زیرا که چیزهای نادیده او یعنی قوت سرمدی و الوهیتش از حین آفرینش عالم به وسیله کارهای او فهمیده و دیده می‌شود تا ایشان را عذری نباشد. زیرا هرچند خدا را شناختند ولی او را چون خدا تمجید و شکر نکردند بلکه در خیالات خود باطل گردیده دل بی‌فهم ایشان تاریک گشت (انجیل، نامه به رومیان: ۱: ۲۲-۱۸).

در میان اندیشمندان مسلمان ابن عربی از جمله کسانی است که به فطرت توجه فراوانی داشته و از منظرهای مختلف مسئله فطرت را مورد واکاوی قرار داده است. ما در این مقاله تلاش خواهیم کرد که دیدگاه او را مورد توصیف و تحلیل قرار دهیم. برای این کار ابتدا به نمونه‌هایی از فطری‌دانستن اعتقاد به وجود خداوند در میان اندیشمندان مسلمان و مسیحی اشاره می‌شود. سپس تعریفی که ابن عربی درباره فطرت آورده ذکر می‌گردد. آن‌گاه مسئله فطری‌بودن اعتقاد به خداوند در اندیشه او بررسی شده و درنهایت برخی از لوازم دیدگاه ابن عربی درباره فطرت به بحث گذاشته می‌شود.



۱. فطری دانستن اعتقاد به خداوند

اندیشمندان متعددی در سنت مسیحیت و اسلام اعتقاد به خداوند را فطری و بی‌نیاز از استدلال دانسته‌اند. در مسیحیت می‌توان به افرادی همچون توماس آکوئیناس،^۱ کالون،^۲ هرمان باوینک،^۳ کورنلیوس ون‌تیل،^۴ گوردن کلارک،^۵ آبراهام کیوپر،^۶ جانانان ادواردز،^۷ چارلز هاج^۸ و ویلیام آلتسون^۹ اشاره کرد که همگی به‌نوعی همین دیدگاه را داشته‌اند.^{۱۰} دیدگاه خداشناسی فطری در سنت اسلامی نمونه دیگری از این تقریر است که در آن می‌توان از افراد شاخصی همچون علامه مجلسی، آیت‌الله شاه‌آبادی، امام خمینی و شهید مطهری نام برد. پیش از اینکه به توضیح دیدگاه ابن عربی که هدف اصلی این مقاله است بپردازیم ارائه دیدگاه برخی از این اندیشمندان مناسب به نظر می‌رسد.

علامه مجلسی از اندیشمندان مسلمانی است که وجود خداوند را بدیهی می‌داند. او در جایی چنین گفته است:

علم بوجود صانع بدیهی است و همه عقول بر این مفقورند چنانچه حق تعالی فرموده است که اگر از کافران سؤال کنی که کی آفریده است آسمانها و زمین را هر آینه گویند که خدا آفریده است و باز فرموده است که *أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* آیا در خداوند شکی هست که آفریننده آسمانها و زمین است؛ ایضا فرموده است که دین حق فطرت خداست که مردم را بر آن مفقور و مخلوق گردانیده است. لهذا پیغمبران که مبعوث گردیدند، مردم را امر به توحید و یگانه‌پرستی و گفتن «لا اله الا الله» نمودند نه اقرار به صانع؛ و بینه بر این معنی این است که همه خلق در وقت العجا و اضطرار که دست ایشان از وسایل ظاهره کوتاه می‌گردد البته پناه به صانع خود می‌برند و اقرار می‌نمایند که خدای یگانه دارند. چنانچه این مضمون در احادیث معتبره وارد شده است (مجلسی، بی‌تا: ۵).

در این عصر شهید مطهری نمونه بارزی است که به‌صورت جدی در صدد تبیین شناخت انسان از خداوند و گرایش انسان به او از طریق فطرت برآمده است. اهمیت فطرت و ارتباط آن با شناخت و گرایش انسان به خداوند در نگاه ایشان به قدری مهم است که بحث فطرت را «المسائل» (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱: ۶۱) یا «اصل مادر» (همان، ج ۵: ۱۰۵) شمرده است. نظریه شهید

مطهری را درباره رابطه فطرت با شناخت خدا و گرایش به او می‌توان به صورت زیر جمع‌بندی کرد:

(ا) شناخت فطری انسان از خداوند به دلیل رابطه معلولیتش نسبت به خداوند است.
 (ب) گرایش فطری انسان به خداوند به دلیل وجود استعداد در او و به نحو حرکت جوهری به سوی خداوند است.

(ج) بالفعل ساختن استعدادهای فطری در انسان به دست خود او و از طریق انتخاب آگاهانه است. به همین سبب ممکن است انسان فعلیتی ضد فعلیت واقعی خود را دارا شود و به انسانی مسخ‌شده تبدیل شود.

(د) عوامل رفتاری و اجتماعی در بروز فعلیت صحیح انسانی یا حصول فعلیت متضاد با انسانیت واقعی نقش محوری دارند. در این میان گناه و طاعت به عنوان عوامل رفتاری و محیط مناسب یا نامناسب تربیتی و افرادی همچون پدر، مادر، معلم و دوست از اهمیت به‌سزایی برخوردارند و اساسی‌ترین عامل، تعالیم انبیا و فرمان‌برداری بشر از دستورات آن‌هاست.

(و) شناخت فطری انسان از خداوند نافی استدلال بر وجود خدا نیست. استدلال بر وجود خدا نقش منبه و مؤید را داراست و بیش از آنکه اثبات‌کننده وجود خداوند باشد، زمینه‌ساز نقض شبهات مختلف بر وجود او می‌باشد.

(ز) وجود فطرت به طور متیقن موجه‌کننده شناخت خداوند است، اما شاید بتوان آن را دلیلی بر صحت برخی دیگر از باورهای دینی از جمله معاد یا اصل دین و حتی دین اسلام قلمداد کرد (برای توضیح بیشتر نک: اکبری، ۱۳۸۳: فصل‌های ۹ و ۱۰).

در میان مسیحیان دیدگاه کالون و پلانینگا از جایگاه بالایی برخوردار است. کالون در شرح خود در رساله پولس به رومیان توضیحاتی را درباره شناختی که هر انسانی از خداوند دارد بیان می‌کند، (Calvin, 1984: 42-45) او در کتاب بنیادهای دین مسیحی با صراحت بیشتری سخن گفته است:

یک نوع آگاهی از خداوند، در ذهن بشر، و البته به صورت غریزه ذاتی، تحقق دارد. ما این امر را، چیزی فراتر از بحث و مجادله در نظر می‌گیریم. خداوند، برای بازداشتن افراد از پناه‌بردن به عذر غفلت، نوعی درک از عظمت الهی را در هر بشری به ودیعه نهاده است... از آنجا که از بدو آغاز جهان، هیچ منطقه، شهر و

خلاصه هیچ خانواده‌ای نبوده که بدون دین باشد، به‌طور تلویحی این اعتراف اصل می‌شود که حسن الوهیت در قلب همگان نقش بسته است. (Calvin, 1960, Book 1:43)

کالون معتقد است که شناخت خداوند به‌عنوان خالق، شناختی اولیه و ساده (Ibid Book 1: 40) و برآمده از شعوری طبیعی است (Ibid. Book 1: 43) شعوری که به‌نحوی زایل‌نشدنی در قلب انسان حک شده است (Ibid. Book 1: 44) و شناختی ناب، شفاف (Ibid. Book 1: 62)، صحیح (Ibid. Book 1: 66) و صادق (Ibid. Book 1: 46) از خداوند است. از نظر او کسانی که خداوند را نمی‌پذیرند، به دلیل عدم پرهیزکاری و معصیت خداوند (Ibid. Book 1: 46)، این نور طبیعت را در خود خاموش کرده‌اند (Ibid. Book 1,47).

سخنان کالون نشان می‌دهد که از دید او لازم نیست که یک متدین، استدلالی قیاسی یا استقرایی را برای موجه‌ساختن ایمان خود ارائه کند.

پلانتینگا، نمونه دیگر است. او نخستین‌بار در کتاب *خداوند و دیگر اذهان*، باور به وجود خداوند را به باور به وجود «دیگر اذهان» تشبیه کرد (Plantinga 1967). همه مردم بدون اینکه استدلالی غیر قابل‌خدا داشته باشند، وجود دیگر اذهان را پذیرفته‌اند. از دیدگاه پلانتینگا می‌توان این مطلب را به باور به وجود خداوند نیز تسری داد و معتقد شد که مردم در باور به وجود خداوند نیز معقول هستند.

پلانتینگا در مقاله «اشکال اصلاح‌گرایانه به الهیات طبیعی» (Plantinga, 1982a) از موجه‌بودن ایمان متدینان به وجود خداوند بحث کرده است. سخن اصلی پلانتینگا در این مقاله نفی الهیات طبیعی است که در آن با پذیرش قرینه‌گروی، بر انجام وظایف معرفتی تأکید می‌شود. مهم‌ترین وظیفه معرفتی، پذیرش باورهای صحیح است. بنابراین هم خداباوران و هم ملحدان می‌توانند قرینه‌گرا باشند. دکارت و کلیفورد نمایندگان شاخص دو دیدگاه هستند. پلانتینگا از افراد متعددی از هر دو گروه نام می‌برد. باسیل میچل، ویلیام آبراهام، استفان ویکسترا و ریچارد سوئین‌برن از خداباوران معتقد به لزوم مبتنی‌ساختن باورهای دینی بر شواهد و وجود چنین شواهدی هستند. در مقابل، افرادی همچون براند بلانشارد، برتراند راسل، مایکل اسکریون، آنتونی فلو و وسلی سالمن که مبتنی‌ساختن باورهای دینی را بر شواهد ضروری می‌دانند،

معتقد به وجود شواهد کافی نیستند و حتی به وجود شواهدی مخالف باورهای دینی اعتقاد دارند و به همین دلیل پذیرش باورهای دینی را غیرموجه و نامعقول می‌دانند. پلانینگا قرینه‌گروی را مبتنی بر مبنایگروی سنتی می‌داند و با نقد مبنایگروی سنتی به نگاه معتدلی می‌رسد که در آن، باور به وجود خداوند برای یک متدین باوری پایه و بی‌نیاز از استدلال و صادق است.

پلانینگا در کتاب *باور مسیحی تضمین شده* با نگاهی توصیفی و از خلال نظریه تضمین به باورهای دینی می‌نگرد. پلانینگا در دو کتاب اثرگذارش با نام‌های *تضمین، مناقشه جاری* (Warrant: the Current Debate) و *تضمین و کارکرد درست*، (Functio Warrant and Proper) با نقد و تضعیف نظریه‌های متعدد توجیه معرفت، نظریه‌ای که آن را «تضمین»^{۱۱} می‌نامد، ارائه می‌کند. اتخاذ این نظریه، توجه او را از بحث معقولیت ایمان به خدا که در کتاب *خداوند و دیگر اذهان* و مقاله «آیا ایمان به خداوند، معقول است؟» (Plantinga, 1979) مورد عنایتش بوده است و نیز بحث موجه‌بودن ایمان به خداوند (که در مقاله‌های «اشکال اصلاح‌گرایانه به الهیات طبیعی» (Plantinga, 1982a)، «آیا ایمان به خداوند به‌نحوی صحیح، پایه است؟» (Plantinga, 1981)، «در باب معرفت‌شناسی اصلاح شده»، (Plantinga, 1982b) و «توجیه معرفت‌شناختی» (Plantinga, 1986) و ... مورد عنایتش بوده است، به بحث تضمین‌داشتن ایمان به خداوند، در کتاب *باور مسیحی تضمین شده* (Plantinga, 2000) معطوف می‌دارد و بیان می‌کند که می‌توان قائل شد که در انسان‌ها حسی الوهی وجود دارد که در وضعیت‌های خاص باورهای دینی تولید می‌کند و خداباوران در باور خود به وجود خداوند، دارای تضمین هستند.

۲. فطرت در دیدگاه ابن عربی

مطالعه آرای محیی‌الدین، دشواری‌های خاص خود را دارد: دشواری فهم معانی و مضامین، دشواری زبان ویژه او که پر از مجاز، نمادها و اصطلاحات ناآشناست، گستردگی کم‌نظیر آثار و بی‌نظمی در ترتیب ارائه مطالب از جمله این دشواری‌هاست. در میان آثار منتشرشده و در دسترس محیی‌الدین، بیشترین مطالب درباره فطرت در *الفتوحات المکیه* آمده است. هرچند که در آثار دیگر او مثل *عقده المستوفرن* نیز می‌توانیم مطالبی را بیابیم. به نظر می‌رسد ابن عربی



نخستین کسی است که فصل مستقلی را پیرامون چیستی فطرت گشوده است. ابتدا به چیستی فطرت به طور عام و فطرت انسان به طور خاص در اندیشه ابن عربی اشاره می‌کنیم، سپس خداشناسی و خداگرایی فطری را در اندیشه او توضیح می‌دهیم. در پایان نیز برخی لوازم نظریه فطرت را در اندیشه ابن عربی آورده و توضیح کوتاهی خواهیم داد.

۱-۲. چیستی فطرت

به برکت پرسش چهل و سوم حکیم ترمذی که به چیستی فطرت اختصاص دارد، محیی‌الدین به ابراز عقیده در این باره پرداخته و نظریه‌پردازی کرده است. محیی‌الدین در پاسخ به این پرسش دیدگاه خود را ضمن مفهوم‌سازی از فطرت به طور عام - یعنی به گونه‌ای که اختصاص به انسان نداشته و شامل همه ممکنات می‌شود - بیان کرده است. قهراً فطرت انسان نیز به عنوان یکی از ممکنات، مشمول بیان محیی‌الدین هست و او خود با اشاره به آیه فطرت و آیه میثاق به این نکته توجه داده است.

ابن عربی تعریف خود را چنین آغاز می‌کند: فطرت نوری است که با آن، تاریکی ممکنات شکافته می‌شود و تمایز صور محقق می‌گردد. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۷۰). محیی‌الدین بر همین اساس، مفاد دو آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فاطر: ۱) و «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۶) را واحد دانسته و معتقد است: تمام عالم، آسمان و زمین است که با نور ظاهر گردیده است. مراد او از نور، حضرت حق است که مُظهِرِ عالم است؛ چنان‌که نور «ظاهر بنفسه» و «مُظْهِرِ لغيره» است. پس خداوند نور آسمان‌ها و زمین و جمیع عالم است و او فاطر آن‌هاست. ذات حق است که همه عالم را به عنوان مظهری از ذات مقدس خود به صحنه ظهور آورده است. پس فطرت آسمان و زمین و فطرتی که مردم را بر آن سرشته است، چیزی جز خود او نیست؛ چرا که به واسطه او همه اشیاء ظهور یافته و از یکدیگر متمایز شده‌اند.

محیی‌الدین، فطرت (وجود حضرت حق که در مجالی گوناگون ظهور کرده است) را مایه تمیز وجودات خاصه اشیاء از اعیان ثابته‌شان قلمداد می‌کند و این نکته را از غامض‌ترین امور برای دانشمندان می‌خواند.

محیی‌الدین می‌خواهد بگوید که حضرت حق، مبدأ تقوّم و منشأ وجود اشیاء و مؤثر حقیقی در وجود است و معالیل و مظاهر امکانی متقوّم به وجود حق‌اند. حقّ، از همه چیز از جمله وجود خاص موجودات، به اشیاء نزدیک‌تر است و فاطر آسمان‌ها و زمین است. ذات موجودات مفضور به وجود اوست. محیی‌الدین از همین نسبت به فطرت تعبیر کرده است (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۳۲۲).

این تعریف از فطرت، مبتنی بر نظریه وحدت شخصی وجود اوست. براساس ساده‌ترین تقریر از این نظریه، در عالم، وجود واحدی محقق است و همه کثرات و تعینات، مجازاتی هستند که حقیقت آن‌ها، وجود حق است. به دیگر سخن، ماسوی همگی به ملاک وجود حضرت حق موجودند.

اما پرسش چهل و دوم حکیم ترمذی درباره فطرت انسان است. محیی‌الدین این پرسش را به چهار پرسش تحلیل می‌کند: ۱- چستی فطرت انسان از حیث انسان‌بودن انسان. ۲- چستی آن از حیث خلیفه خدا بودن انسان. ۳- چستی آن، از آن حیث که انسان هم خلیفه خداوند و هم انسان باشد. ۴- چستی آن، از حیث حق‌بودن انسان.

محیی‌الدین وضعیت چهارم را بالاترین حالات می‌خواند و توضیح آن را از بقیه حالات صعبت‌تر می‌شمارد. او می‌گوید: انسان وقتی که حقّ مطلق گردد، نه انسان است و نه خلیفه؛ بلکه همان‌طور که در حدیث قرب نوافل وارد شده، خداوند گوش و چشم و دست و زبان او می‌گردد. بنابراین او از ذات حق بیگانه نیست تا ذاتی غیر او یا خلیفه او باشد؛ در اینجا نوعی اتحاد بلکه وحدت در مقام فعل الله حاکم است.

فطرت انسان از حیث انسان‌بودن، عالم کبیر است؛

فطرت انسان از حیث خلیفه‌بودن، اسماء الهی است.

اما فطرت او از آن حیث که هم انسان است و هم خلیفه، ذاتی است که در مرتبه‌ای قرار دارد، به‌گونه‌ای که نه آن مرتبه بدون ذات مزبور معقول است و نه ذات بدون آن مرتبه. محیی‌الدین در اینجا ناظر به مرتبه انسان کامل است. زیرا ادامه سخن را به فطرت آدم^(ع) اختصاص می‌دهد. او فقره «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» در آیه فطرت را ناظر به همین معنی می‌داند که ذات مزبور (انسان کامل) از مرتبه‌ای که در آن قرار گرفته جدا نمی‌شود.^{۱۲} محیی‌الدین سپس به تفسیر حدیث

نبوی «کلُّ مولود یولد علی الفطرة» می‌پردازد و می‌گوید: محتمل است که «ال» در واژه الفطرة برای جنس باشد؛ در این صورت معنای آن چنین خواهد بود: هر انسانی بر فطرت جمیع موجودات عالم زاده می‌شود؛ زیرا انسان مجموع عالم است، پس فطرت او نیز جامع جمیع فطرت‌های عالم خواهد بود. بنابراین فطرت آدم^(ع) فطرت جمیع عالم است. محیی‌الدین از این سخن چنین نتیجه می‌گیرد که آدم از آن‌حیث که هریک از انواع عالم بالفطره پروردگارش را می‌شناسد، عالم به ربّ خویش است. بنابراین هریک از انواع، تنها از یک حیث ربّ خویش را می‌شناسد؛ ولی آدم از جمیع آن حیثیات، عارف به پروردگار خویش است.

او فطرت آدم را همان صورتی معرفی می‌کند که هنگام وجودیافتن بر اثر تجلی الهی، در آن ظاهر می‌شود. بنابراین استعداد تمام موجودات عالم در او موجود است. محیی‌الدین تصریح می‌کند که آدم اگر به حقیقت انسانیت خود وفا کند و حق آن را به‌جای آورد و خویش را بشناسد، طبق هر شرعی عابد خداوند و به هر زبانی تسبیح‌گوی اوست و قابلیت پذیرش هرگونه تجلی را دارد. مراد او تمام شرایع و زبان‌هایی است که موجودات عالم با آن‌ها خدا را می‌پرستند و تسبیح می‌گویند.

محیی‌الدین می‌گوید: تنها کسانی ربّ خویش را می‌شناسند که خود را شناخته باشند و اگر کسی حقیقت خویش را تمام و کمال نشناسد، بر خویشتن جنایت کرده و انسان کامل نخواهد بود. محیی‌الدین شناخت نفس را عین شناخت ربّ می‌داند. دلیل این عینیت آن است که انسان چیزی جز تجلی اسم جامع «الله» و ظهوری از آن حقیقت، نیست و شناخت کامل مُظْهِر بدون شناخت ظاهر (اسم الله) امکان ندارد. چون آدم تجلی اسم «الله» - که جامع جمیع اسماء است - می‌باشد و او به خویش علم کامل دارد و در نتیجه به اسم الله نیز عالم است، پس به جمیع اسمائی که اسم الله جامع آن‌هاست نیز عالم است. بنابراین همان شناختی که هریک از موجودات نسبت به ربّ خویش (یعنی اسمی از اسماء حضرت حق که آن موجود، تجلی آن است) دارند، آدم نیز دارد. بنابراین فطرت آدم، فطرت جمیع موجودات عالم است. محیی‌الدین به آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) نیز استشهاد می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۷۰).

آنچه ابن عربی در تفسیر فطرت انسان آورده است، نظیر تفسیر فطرت عموم ماسوی، تحت تأثیر نظام عرفانی اوست. نکته قابل توجه در این مفهوم‌سازی آن است که گویا وی در صد

است تا از خلال این مفاهیم چهارگانه، رابطه میان فطرت و انگاره توحید را کشف کند. از نظر او عالم کبیر تجلی اسماء الهی است و انسان کامل، تجلی اسم اعظم الله و خلیفه خداوند در زمین است. عالم کبیر، اسماء الهی و انسان کامل، همگی، تجلیات حقیقت واحدی هستند، چنانکه انسان در مرتبه فنا و اتحاد در حق، در بالاترین مراتب توحید قرار دارد. بدین سان همه مفاهیمی که محیی الدین در تفسیر فطرت به کار گرفته، به نوعی معطوف به توحید است.

در آثار ابن عربی شواهدی بر این ادعا یافت می‌شود. وی در تفسیرش، فطرت را به صفا و مجرد ازلی که حقیقت انسان بر آن سرشته شده است، تفسیر می‌کند. ابن عربی همین حالت را دین قیم ازلی و ابدی می‌شمارد که از آن «صفای اولیه» و «توحید ناب فطری» تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد. شیخ اکبر این فطرت را حاصل فیض اقدس خداوند، می‌داند و معتقد است هر کس بر آن باقی باشد انحراف او از توحید و احتجابش از ذات حق ممکن نیست؛ این انحراف و احتجاب تنها ناشی از اقتضائات خاص نشئه طبیعت یا تربیت و عادت است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۱۴۱).

تفسیر عرفانی فطرت از سوی برخی شارحان محیی‌الدین نیز دنبال شده است. این نشان می‌دهد که تفسیر عرفانی فطرت لااقل در میان برخی متأخران از او، جای خود را باز کرده است. از جمله صائین الدین ابن ترکه (درگذشته: ۸۳۵ ق) در موضعی از شرح فصوص، فطرت انسان را متضمن اجمال جمعی اطلاقی که همه مردمان استعداد آن را دارند، معرفی می‌کند (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۶۵).

۲-۲. فطرت ذکیه و فطرت مطموسه

محیی‌الدین در موضعی مؤمنان را به صاحبان فطرت ذکیه و صاحبان فطرت مطموسه تقسیم می‌کند. مراد او از ذکیه، فطرت‌هایی است که جز با دلیل عقلانی ایمان نمی‌آورند؛ کسانی که فطرتشان همواره آنان را به نظر عقلانی در امور اعتقادی فرامی‌خواند و اگر چیزی به آنان القاء شود که دلیل آن را نیابند، در آن شک می‌کنند. صاحب چنین فطرتی از نظر محیی‌الدین باید به ذوق روی بیاورد؛ و آلا بر آخر و عاقبت او بیم می‌رود. محیی‌الدین چنین فطرتی را از بزرگ‌ترین موانع حصول معارف الهی می‌داند.

ابن عربی فطرت مطموسه را به جسدی تامّ الخلقه تشبیه می‌کند که در آن روح ایمان دمیده شده است. صاحب چنین فطرتی همه‌چیز را با نور ایمان مشاهده می‌کند و به‌هیچ‌عنوان نمی‌توان او را دچار شکّ و تردید نمود. چشم او نوری جز نور ایمان ندارد؛ بنابراین اساساً شک بر او وارد نمی‌شود. بر خلاف صاحب فطرت ذکیه که چشم او علاوه بر نور ایمان، نور دیگری (قوه عقل و نظر) نیز دارد؛ نوری که شک و تردید به‌واسطه داشتن آن عارض می‌شود. فطرت مطموسه از نظر محیی‌الدین صرفاً پذیرنده‌ای است که چشم او نوری جز نور ایمان ندارد و به همین دلیل اقتضای نظر در امور مختلف را فاقد است. او معتقد است اگر فطرت و ایمان کسی به این مثابه نباشد، بسیار کم اتفاق می‌افتد که همچون انبیاء و اولیاء، معارف الهی را تصدیق کند و ایمان او به درجه ایمان آنان برسد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۹۹). محیی‌الدین در موضع دیگری تأکید می‌کند که هیچ پیامبر یا ولیّ برگزیده‌ای پیش از نبوتش با نظر عقلی خدا را نشناخته است و اساساً چنین شناختی شایسته او نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۰۲).

محیی‌الدین در موضعی دیگر از اختلاف فطرت‌ها در قوه نظر و استدلال سخن می‌گوید. او معتقد است هیچ مسئله نظری و عقلانی خالی از اختلاف و مناقشه نیست، زیرا فطرت‌ها در «نظر» مختلف‌اند «لاختلاف الفِطَر فی النظر» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۴۱). بنابراین می‌توان ادعا کرد که او فطرت‌های ذکیه را نیز مختلف می‌داند.

او در جایی دیگر علاوه بر اختلاف، از تفاضل فطرت‌ها سخن می‌گوید. وی اصل مشترک میان همه فطرت‌ها را مزاج معرفی می‌کند و آن را سبب اختلاف اندیشه‌های علما در معقولات قلمداد می‌نماید (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۸۶). ظاهراً مقصود او فطرت ذکیه است که حاصل اختلاف آن اختلاف در معقولات است.

۳-۲. خداشناسی و خداگروی فطری

ابن عربی در موضعی از آثارش با الهام از آیه میثاق و آیه فطرت و احادیث، انسان‌ها را مولود بر فطرت خوانده است. مقصود ابن عربی از تولد انسان‌ها بر فطرت چیست؟ مراجعه به عبارت‌های ابن عربی تفسیرهای متعددی را در اختیار ما می‌گذارد که البته همگی آن‌ها در محور خداوند است:

علم به وجود خدا (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۴)؛
 نشأة کمالی (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۴۹)؛
 علم توحید (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۵۷)؛
 مشاهده ربوبیت خداوند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۵۷)؛
 اقرار به ربوبیت (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۸۱)؛
 ایمان (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۴۴۷ و ۶۷۰)؛
 حق (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۶۹)؛
 اسماء الهی (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۶۹)؛
 صراط مستقیم (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۷۱)؛
 طهارت (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۳۳)؛
 ایمان اصلی (در مقابل ایمان نافرمانان از اوامر الهی) (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۶۱۶)؛
 عدم عبادت غیر خداوند (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۴)؛
 علم به وجود خداوند به این اعتبار که پروردگار ماست و ما بندگان او هستیم (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۸۳)؛
 ایمان به وجود حق و ملک (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۱۳۳)؛
 اقرار به خداوند از طریق عبودیت (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۲۹۶)؛
 خلقت کامل، بالغ، عاقل، عارف، مؤمن به توحید خداوند و مقر به ربوبیت او (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۶۹۰).
 در اینجا به توضیح برخی از موارد ذکر شده می پردازیم.

الف) فطری بودن توحید عبادی

سخنان ابن عربی در موضعی نشان می دهد که از نظر او نه تنها شناخت پروردگار بلکه توحید در عبادت نیز فطری است. براین اساس هر انسانی فطرتاً جز ذات حضرت حق را شایسته پرستش نمی داند. محیی الدین در موضعی فطرت را به عدم پرستش هیچ معبودی جز خداوند تفسیر می کند و معتقد است همه انسانها حتی بت پرستان و مشرکان بر همین فطرت باقی اند. زیرا همراه با خداوند و در عرض او به مسمای دیگری به نام «الله» قائل نشده اند؛ بلکه آلهه و معبودهایی را به منظور نزدیکی به خداوند جعل کرده و به پرستش آنها مشغول شده اند. بنابراین هر کسی که به نحوی چیزی را می پرستد درحقیقت خداوند را در محلی که الوهیت را

بدو نسبت داده است می‌پرستد؛ به تعبیر ساده‌تر او در واقع خدا را می‌پرستد، ولی در نسبت الوهیت به شیء مورد پرستش خطا کرده است.

محبی‌الدین به علت‌یابی این خطا می‌پردازد و تلاش می‌کند با ذوق عرفانی خویش این پدیده را تبیین عرفانی کند. او می‌گوید: علت نسبت الوهیت به صور معبود آن است که خداوند در جریان اخذ میثاق، در مظهري از مظاهر الهیه برای انسان‌ها تجلی کرد و همین مسئله بود که به انسان‌ها این جرأت را داد که خداوند را در ضمن صورت‌ها (بت‌ها) بپرستند.

محبی‌الدین این اندیشه مشرکان که بت‌ها را واسطه نزدیک شدن به خداوند و شفیعان خود در درگاه الهی می‌پنداشتند، شاهدی بر قوت بقای آنان بر فطرت اصلی می‌داند؛ آنان در حقیقت به عبادت بت‌ها نمی‌پرداختند، بلکه به خاطر مقام و جایگاه توهمی که برای آن‌ها قائل بودند، عبادت بت‌ها را مایه نزدیک شدن به خداوند دانسته و آنان را شفیعان درگاه الهی می‌پنداشتند^{۱۳}

(ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۴).

ب) توحید ذاتی

به نظر می‌رسد که کلمات محبی‌الدین در مورد توحید ذاتی متعارض است. او در مواضعی به صراحت این عقیده را فطری شمرده است. از جمله در موضعی فطرت را به شهادت انسان‌ها به وحدانیت خداوند در جریان میثاق ارجاع کرده است. وی گرفتار شدن انسان در عالم طبیعت و بدن جسمانی - که محل نسیان است - را سبب جهل به وحدانیت خداوند قلمداد می‌کند و آن را سبب نیازمندی این عقیده به استدلال عقلانی می‌شمارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۱۶). در موضع دیگری نیز روح انسان را مؤمن به توحید الله دانسته و با اشاره به آیه فطرت آن را فطری قلمداد می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۹۰).

در کنار این عبارات به مطالبی برمی‌خوریم که دال بر خروج توحید ذاتی از شمول خداشناسی فطری است. او جایی صراحتاً فطرت را معطوف به ایمان به وجود حضرت حق می‌داند و توحید را از دایره شمول آن خارج می‌شمارد. استناد او در این ادعا به آیه میثاق است. او می‌گوید: پاسخ «بلی» که انسان‌ها در عهد اُلت داده‌اند، تنها تصدیق به وجود خداوند و مِلْکِیَّت [ربوبیت] اوست نه تصدیق به توحید او. پس چون توحید از فطرت مفقود گردد، شرک در اکثر انسان‌ها ظاهر می‌شود. او آیه «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف:

۱۰۶) را اشاره به همین مطلب تلقی می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۳۲). محیی‌الدین می‌گوید: آیه میثاق حداکثر بر توحید در ملکیت دلالت دارد و توحید ذاتی از آن استفاده نمی‌شود. دالّ بر توحید در ملکیت نیز اطلاق پاسخ انسان‌هاست؛ از اینکه آنان به‌طور مطلق، خداوند را به ربوبیت پذیرفته‌اند استفاده می‌شود که تنها او دست‌اندرکار ادارهٔ عالم و حکمرانی در آن است و از این حیث شریکی ندارد (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۸۷).

شیخ اکبر پیمان‌نستادن خداوند بر توحید را در عهد الست ناشی از رحمت بی‌منت‌های او می‌داند؛ چرا که خداوند می‌دانست عده‌ای از بندگانش بدو شرک خواهند ورزید، پس برای آنکه موجبات هلاکت آنان فراهم نیاید، بر توحید خود از آنان پیمان نگرفت؛ او از آنان پرسید: «ألسنت برّیکم» و نپرسید که «ألسنت بواحد» (همان). او در جای دیگر این نکته که خداوند توحید را در فطرت انسان‌ها قرار نداده است از نعمت‌های او می‌شمارد و به استناد آن، عاقبت امر همهٔ بندگان را به سوی رحمت الهی می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۴۰۵).

آیا این تعارض ظاهری است یا واقعی؟ به نظر می‌رسد در اینجا با تعارضی ظاهری مواجهیم که می‌توانیم آن را برطرف سازیم. به نظر می‌رسد که مراد محیی‌الدین از توحید در مواضعی که توحید را فطری قلمداد کرده است، همان اصل وجود خداوند است که وی با مسامحه از آن تعبیر به توحید کرده است. امروزه نیز در ادبیات فلسفی و کلامی گاه ادلّهٔ اثبات اصل وجود خداوند ادلّهٔ توحید خوانده می‌شود و در زیر عنوان توحید به اثبات اصل وجود خداوند پرداخته می‌شود و نیز عنوان موخّد در مقابل مُلحد - به معنی منکر اصل وجود خدا - به کار می‌رود.

در اینجا می‌توان پرسشی را طرح کرد. آیا از دید ابن عربی شناخت فطری انسان‌ها از خداوند شناختی آگاهانه است؟ به عبارت دیگر آیا انسان‌ها از شناخت خودشان نسبت به خداوند آگاهند؟ محیی‌الدین در موضعی می‌گوید: خداوند برای هرکسی بالفطره معلوم و شناخته شده است؛ هرچند با عقل و شهود مجهول است، به‌گونه‌ای که اگر برای او تجلی کند او را نمی‌شناسد؛ البته او دائماً در تجلی است، ولی جز عده‌ای معدود او را نمی‌شناسند^۴ (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۵۷). این عبارت نشان می‌دهد مراد محیی‌الدین از شناخت فطری خداوند، چیزی غیر

از شناخت آگاهانه عقلانی یا شناخت شهودی است. پس پاسخ این پرسش، پاسخی دو سویه است؛ هم آری و هم نه؛ آری به اعتبار فطرت و نه به اعتبار عقل.

در عبارات‌های محیی‌الدین می‌توان مواردی را یافت که دال بر یک نوع فرااستدلال در مورد شناخت فطری انسان نسبت به خداوند است. محیی‌الدین در موضعی لطیف‌ترین حسّی که انسان نسبت به امری در خود احساس می‌کند را عشق مفرط و شوق زیاده‌ازحد نسبت به امری نامعلوم و نامتعین معرفی می‌کند. او این حالت را به پیمان‌ستاندن خداوند از ذریه بنی‌آدم بر ربوبیت خود تشبیه می‌کند که به واسطه آن، هر انسانی در فطرت خود به موجودی که مستند اوست احساس نیاز می‌کند و درعین‌حال او را نمی‌شناسد. محیی‌الدین آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر: ۱۵) را در صدد معرفی متعلّق آن نیاز به انسان‌ها تلقی می‌کند؛ گویا آیه می‌خواهد بگوید: ای انسان‌ها! آن نیازی که در خویشتن می‌یابید، متعلقش خداوند است نه غیر او (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۲۴-۳۲۳). فرااستدلال ابن عربی مستند به یک حالت روان‌شناختی است. شبیه به چنین فرااستدلالی در متأله مسیحی‌گری گاتینگ دیده می‌شود. (برای توضیح نک: اکبری، ۱۳۷۹).

۲-۴. برخی از لوازم نظریه فطرت در اندیشه ابن عربی

پذیرش فطرت ازسوی ابن عربی سبب شده است که او به لوازم آن نیز توجه نماید و در مواردی به این لوازم اشاره کند. برخی از این لوازم در عرصه فقه و برخی در عرصه عقاید می‌باشد. در این بخش به ذکر این لوازم می‌پردازیم.

۱- ابن عربی در موضعی از فتوحات مکیه به مناسبتی وارد این بحث می‌شود که اگر اطفال اهل حرب بمیرند آیا نماز میت بر آنها واجب است یا نه؟ او دو نظریه را نقل می‌کند که یکی قائل به تبعیت آنان از پدرانشان و عدم وجوب نماز بر آنان و بلکه عدم جواز آن می‌باشد، و دیگری آنان را در این حکم، تابع اسیرکننده مسلمان می‌داند؛ بدین معنی که طفل کافر اسیر شده توسط مسلمان از نظر این حکم فقهی تابع اسیرکننده است. بنابراین با او معامله مسلمان می‌شود. محیی‌الدین می‌گوید: نظر من این است که هرگاه مسلمان بر نماز بر جنازه اطفال خردسال آنان که قوه عقل و تمیز ندارند قدرت یافت، باید بر آنها نماز گزارد؛ زیرا آنان بر فطرت اسلام‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۵۳۶).

۲- محیی‌الدین ایمان اطفال مسلمانان را به استناد پاسخ مثبتی که در عهد اُست داده‌اند، اصالی می‌داند؛ بر خلاف عامه اهل ظاهر که ایمان آنان را تبعی دانسته و صرفاً به خاطر مسلمان بودن پدر و مادرشان، با آنان معامله مسلمان می‌کنند. او تصریح می‌کند که ایمان اطفال مسلمانان از ایمان بزرگسالان قوی‌تر است؛ زیرا ایمان بزرگسالان اصالی است و ایمان اطفال هم اصالی است و هم تبعی. چرا که آنان هم بالاصاله ایمان فطری دارند و هم به تبع ایمان والدینشان در جرگه مؤمنان داخلند (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۶۷۰). به تبع همین مطلب، ابن عربی حج کودک شیرخوار را از حج شخص بزرگسال تمام‌تر می‌شمارد (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۶۷۰).

۳- محیی‌الدین عقیده انقطاع عذاب از مشرکان را نیز براساس ایمان فطری و میثاقی آنان مدلل ساخته است (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۲۱۳). او در موضع دیگری با تمسک به فقره «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» در آیه فطرت (روم: ۳۰) عدم تبدل فطرت را بشارتی برای انسان‌ها می‌داند؛ زیرا خداوند انسان‌ها را بر اقرار به ربوبیت خویش سرشته است و به حکم فقره مذکور، حتی با ظهور شرک در بعضی از مردم، سرشت الهی‌شان متبدل نخواهد شد و آنان همچنان بر فطرت خویش باقی هستند و در روز قیامت آن‌گاه که شریکان پنداری خداوند از آنان تبری جویند، به فطرت خویش بازمی‌گردند. بنابراین عدم تبدل فطرت آنان بشارتی به ختم عاقبت آنان به خیر و رحمت الهی است (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۵۳۵ - ۵۳۴).

۴- ابن عربی در مقام بحث درباره طهارت و نجاست اشیاء بیان می‌کند که طهارت اصل است و نجاست امری عارضی است. آن‌گاه مسئله را به طهارت انسان متصل می‌کند و اصل را در انسان طهارت باطنی می‌داند و این مطلب را به فطرت مستند می‌کند. او توضیح می‌دهد که اشیاء بر فطرت که اقرار به ربوبیت خداوند است خلق شده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۳۸۱). نکته مهمی از این عبارت استنباط می‌شود: همان‌گونه که طهارت اشیاء را امری عارضی زایل می‌کند طهارت انسان نیز با نجاست باطنی که همان گناه است زایل می‌شود.

۵- ابن عربی در بحثی فقهی درباره جواز امامت نابینا، حکم به جواز آن می‌دهد و مستند او مجدداً فطرت است. او می‌گوید اصل در این مورد همان فطرتی است که شخص بر آن متولد شده است و این فطرت همان ایمان است (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۴۴۷).



۶ محیی‌الدین در موضعی می‌گوید: این از غیرت خداوند است که خواص درگاهش را ناشناخته نگاه می‌دارد تا آن هنگام که کسی قصد آزار آنان را دارد، پرده حرمت الهی دریده نشود؛ پس اگر خداوند منزلت آنان را آشکار می‌ساخت و مشیت او چنین ایجاب می‌کرد که این عبد مقرب ازسوی شخصی مورد اذیت و آزار قرار گیرد، احترام حضرت حق شکسته می‌شد. زیرا در این صورت، شخصی که خداوند او را بزرگ داشته است مورد تکریم قرار نگرفته بود. محیی‌الدین می‌گوید: اگر از شخص موذی سؤال کنی که نظرت درباره اولیاء خدا چیست؟ خواهی دید که او به‌دیده احترام در آنها می‌نگرد و با یاد آنان تبرک می‌جوید و اگر آنان را بیابد در برابر آنان کرنش می‌کند. این‌ها نشان می‌دهد که او در هنگام اذیت و آزار، نمی‌داند که چه کسی را می‌خواهد اذیت کند و شخص مورد آزار را نمی‌شناسد. محیی‌الدین برای ادعای خود مؤیدی ذکر می‌کند و آن اینکه اگر چنین شخصی به کسی حسن ظن پیدا کند و او را از اولیاء خدا بپندارد - درحالی‌که واقعاً ولی خدا نیست - او را بزرگ می‌دارد و احترام می‌کند. محیی‌الدین تصریح می‌کند که: حس بزرگداشت و تکریم اولیای خدا در فطرت هر مخلوقی هست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۴۶-۲۴۵).

۷ - محیی‌الدین در موضعی انسان را مفطور بر عزت می‌خواند؛ زیرا انسان مجموع عالم است (عالم صغیر) و با تمام موجودات مشابهت دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۷۹).

۸ - او در جایی دیگر با آنکه اتخاذ امام را شرعاً واجب می‌شمارد، طلب نصب امام را فطری قلمداد می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۸۱).

۹ - هرکس تا پایان عمر بر فطرتی که بر آن متولد شده بماند از «سعدای موحدین» خواهد بود و اگر خللی در این حالت او عارض شود، عاقبتش برحسب حالتی که بر آن از دنیا می‌رود رقم خواهد خورد (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۹۷).^{۱۵}

نتیجه

بحث فطرت تاریخچه‌ای طولانی در سنت ادیان دارد. در سنت اسلامی افرادی همچون ملا صدرا، علامه مجلسی، شهید مطهری و در سنت مسیحی نیز افرادی همچون کالون و پلاتینگا در این باره مطالب فراوانی آورده‌اند. ابن عربی از جایگاه رفیعی در مسئله فطرت برخوردار

است. می‌توان گفت که او از دو جهت نقطه عطفی در تطور تاریخی نظریه فطرت به‌شمار می‌رود. وی فطرت را موضوع مطالعه مستقل قرار داده و با مفهوم‌سازی عرفانی در صدد برقراری رابطه میان فطرت و آموزه توحید برآمده است. او معتقد است که انسان‌ها دارای شناخت فطری، اقرار فطری و مشاهده فطری نسبت به وجود خداوند و ربوبیت او هستند. بر این امور فطری آثار متعدّد دنیوی و اخروی مترتب است و ابن عربی به برخی از آن‌ها در آثار خود اشاره کرده است.

پی‌نوشت‌ها

1. Thomas Aquinas (1225-1274)
2. John Calvin (1509-1564)
3. Herman Bavinck (1854-1921)
4. Cornelius Van Til (1895-1987)
5. Gordon Clark (1902-1985)
6. Abraham Kuijper (generally known as Abraham Kuyper) (1837-1920)
7. Jonathan Edwards (1703-1758)
8. Charles Hodge (1797-1878)
9. William P. Alston (1921 – 2009)

۱۰. برای آشنایی با دیدگاه پلاتینگا به‌صورت تفصیلی به فصل سوم از کتاب /ایمان‌گرایی نوشته رضا اکبری (۱۳۸۵) مراجعه نمایید.

11. Warrant

۱۲. برقراری رابطه میان مفهوم فطرت و انسان کامل، در کلام کاشانی، که از شارحان ابن عربی است، نیز دیده می‌شود (بنگرید به کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۰۲).

۱۳. محیی‌الدین این دو هدف را که بت‌پرستان مد نظر بت‌پرستی خود قرار داده بودند از قرآن اخذ کرده است. به این دو آیه توجه کنید: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى»، (زمر: ۳)؛ «وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ» (یونس: ۱۸).

۱۴. إن الله الذي هو لأهله معلوم بالفطرة عند كل أحد مجهول عنده بالعقل والشهود، فلو تجلّى له ما عرفه، بل لم يزل متجلياً على الدوام، لكنّه غير معلوم إلا عند أهله وخاصّته

۱۵. در آثار شارحان و متأثران از اندیشه‌های ابن عربی نیز، برخی از لوازم پذیرش وجود فطرت الهی در انسان مورد توجه قرار گرفته است. از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: قصور ادراک ناشی از آلودگی فطرت (قونوی، ۱۳۷۵: ۱۹۳)؛ وجود قابلیت کامل در انسان جهت پرورش انسان

توسط خداوند (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۴۹)؛ عارضی بودن ضلالت در انسان (بالی زاده، ۱۴۲۲: ۱۳۴) و به تبع آن عارضی بودن غضب الهی و ذاتی بودن رحمت خداوند (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۱۲-۷۱۱)؛ از حجاب درآمدن قوای روحانی به تبع ضعیف شدن قوای جسمانی (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۹۰).

منابع

- قرآن کریم
- انجیل
- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۷۵)، *مقدمه اصول المعارف در فیض کاشانی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن ترکه، صائت الدین علی بن محمد. (۱۳۷۸)، *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۳۶ ق)، *عقله المستوفی*، لیدن.
- _____ . (۱۴۱۰ ق)، *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن من کلام الشیخ الأكبر محیی الدین ابن العربی*، تدوین محمود محمود الغراب، دمشق: مطبعة النضر.
- _____ . (۱۴۲۲ ق)، *تفسیر ابن عربی*، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . (بی تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار صادر.
- اکبری، رضا (۱۳۷۹ ش) «گاتینگ و تجربه دینی»، *نقد و نظر*، شماره ۲۳ و ۲۴، تابستان و پائیز ۱۳۷۹.
- _____ . (۱۳۸۳)، *در فصلی از استاد مطهری و کلام جدید تألیف احد فرامرز قراملکی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بالی زاده، مصطفی. (۱۴۲۲ ق)، *شرح فصوص الحکم*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۵)، *النفحات الإلهیة*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قیصری رومی، محمد داوود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم: بیدار.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱)، *مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی*، چاپ هشتم، تهران: حکمت.

- Calvin, John (1960) *Institutes of the Christian Religion*. ed. by John T. McNeill. Translated by Ford Lewis Battles. Philadelphia: Westminster.
- Calvin, John (1984) *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*. Translated and Edited by John Owen. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Plantinga, Alvin. (1993a) *Warrant: the Current Debate*, New York: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. (1967) *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University press.
- Plantinga, Alvin. (1979) "Is Belief in God Rational?" in *Rationality and Religious Belief*, ed. by C.F. Delaney, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Plantinga, Alvin. (1981) "Is Belief in God Properly Basic", *Nous*, 15.
- Plantinga, Alvin. (1982a) "Reformed Objection to Natural Theology", *Christian Scholar Review*,
- Plantinga, Alvin. (1982b) "On Reformed Epistemology", *The Reformed Journal*, 32 (January),
- Plantinga, Alvin. (1986) "Epistemic Justification", *Nous*, 20.
- Plantinga, Alvin. (1993b) *Warrant and Proper Function*, New York: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. (2000) *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.