

برهان فطرت بر اثبات خدا

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۲/۱۴ تأیید: ۱۳۸۹/۳/۱۱

محمد محمدرضایی* محمد قاسم الیاسی**

چکیده

خداشناسی و خداجویی در فطرت انسان همگام با آفرینش وی سرشته شده است. حتی برهان صدیقین، برهان وجودی، برهان شهودی و اخلاقی به گونه‌ای از آیشخور فطرت خداشناسی سیراب می‌شوند. همه آدمیان به نحو بسیط این شناخت را در عمق جان و وجدان خویش احساس می‌کنند؛ اما شاید به دلیل عوامل گوناگون محیطی، اجتماعی، فرهنگی و موانع مختلف دنیایی و وضوح و روشنی آن را از یاد برده باشند. علم به این آگاهی فطری یا خداشناسی فطری، نیازمند تلنگر و جرعه‌هایی است که دم‌به‌دم از سوی دین‌پژوهان و فیلسوفان باید صورت بگیرد تا تجلی آن همواره محفوظ باقی بماند؛ چنانکه آدمی هنگام غرق شدن کشتی زندگی‌اش ناخودآگاه به ندای باطنی خود پی می‌برد که او را به سوی ساحل نجات فرا می‌خواند و یاری می‌کند.

از این رو، این مقاله تلاش می‌کند تمام تقریرهای مهم برهان فطرت که در دنیای غرب و اسلامی تاکنون صورت گرفته جمع‌آوری و بررسی کند و تا حد ممکن ریشه‌های نخستین عقلی، قرآنی و روایی و منابع غربی آن را پیدا کند. آنگاه با تحلیل و ارزیابی مشخص خود که برهان فطرت با شناخت عقلی حصولی است یا با شناخت حضوری یا اعم از آنها؟ آیا این تقریر بر اساس خداجویی بوده یا خداشناسی یا اعم از هر دو؟ سرانجام با تأمل و تحقیق، جمع‌بندی میان آن تقریرها را بیان کرده و نظر برگزیده مشخص شده است.

واژگان کلیدی: برهان، فطرت در لغت، فطرت در اصطلاح، امتیاز فطرت از طبیعت و

غریزه، فطرت در قرآن، فطرت در روایات، برهان فطرت.

*. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران.

** دانشجوی دکتری فلسفه جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

خداشناسی فطری حقیقتی جاودانه در باطن انسان و از بهترین و با ارزش‌ترین آگاهی‌های بسیط آدمیان است که گام‌به‌گام با سیر تحول و خودشکوفایی انسان‌ها رشد کرده و همگام با انسان متولد و حتی پس از مرگ نیز با او بوده و شاهد خداشناسی و خداگونگی وی است. بلکه این حقیقت یگانه مطلق و روح جاویدانی که برگرفته شده از آن حقیقت است، می‌باشد. خداشناسی فطری در میان اقوام و ملل جوامع مختلف در طول تاریخ به گونه‌های مختلف و با تقریرهای گوناگون مطرح بوده و خواهد بود. خداشناسی فطری، گاهی به صورت شناخت عقلی در ضمیر آدمیان خودنمایی می‌کند، گاهی در عمق وجدان آدمیان نفوذ و قلب آنان را تسخیر کرده و در ضمیر ناپیدای آنان چنان تأثیر عمیق می‌گذارد که انگار با چشم دل می‌بیند و به سوی او پرواز می‌کند و به او عشق می‌ورزد و در مقابل او به کرنش و پرستش می‌افتد. یا هنگام سختی‌ها و رنج‌ها دست انسان را می‌گیرد و به ساحل نجات هدایت می‌کند. یا چنان امید سرشاری به انسان‌ها عطا می‌کند که انسان در برابر هرگونه حوادث و گرفتاری‌ها همچون فولاد مقاوم و صبور می‌شود. یا آدمی به سوی حقیقت متعالی و انسانی تا رسیدن به محبوب مطلق، گرایش دارد. به هر حقیقتی که دست می‌یابد، باز جنبه حقیقت‌جویی او آرام نمی‌گیرد؛ به سوی حقیقت برتر حرکت می‌کند تا اینکه به مبدأ حقایق که سرچشمه تمام حقایق است، می‌رسد؛ آنگاه در برابر او کرنش می‌کند و سر به سجاده عبودیت و پرستش فرود می‌آورد. این خداشناسی و خداجویی در سرشت آدمیان قرار دارد.

از این رو در این مقاله تلاش می‌شود، به بهترین تقریرهای برهان فطرت از منظر متفکران اسلامی و غربی پرداخته شود و نقاط اشتراک یا امتیاز، یا برتری برخی تقریرها بر برخی دیگر روشن گردد. کوشش می‌کنیم تا حد ممکن برای استدلال‌ها، شواهدی قرآنی و روایی یا حتی تجربی ارائه گردد. در نهایت نیز نظریه برگزیده روشن می‌گردد؛ اما قبل از طرح آنها، نکاتی را به عنوان مقدمه بحث مطرح خواهیم کرد.

۱. معنای فطرت

الف) فطرت در لغت

فطرت در لغت به معنای آغاز، اختراع، ابداع، آفرینش، ایجاد و خلقت ویژه است، یا حالت غیر اکتسابی است که ذات انسان از هنگام تولد با آن تکون یافته است (النیروان، ۱۹۸۶م: ۳۲۰).

ب) فطرت در اصطلاح

فطرت آن ویژگی خودآگاه انسانی است که تکوینی، بدیهی و غیر اکتسابی، همگانی و ثابت است و به نوعی به حقایق متعالی و بعد انسانی مربوط می‌شود.

فطرت در ماهیت خویش دارای دو بعد است: «بعد شناختی» و «بعد گرایشی». آنگاه قسم نخست مربوط به «فطرت عقل» و «فطرت دل» می‌شود و قسم دوم مربوط است به کشش و میل حقیقت‌جویی، خیر و فضیلت، جمال و زیبایی‌خواهی، خلاقیت و ابداع و عشق و پرستش (مطهری، ۱۳۷۲: ۷۴-۷۸).

ج) فطرت در قرآن

واژه «فطر» حداقل سیزده بار در قرآن کریم تکرار شده است و در همه آیات به معنای آغازیدن، ابداع و آفرینش به کار رفته است؛ یعنی آفرینش بدون سابقه و بدون ماده قبلی. واژه فطرت بر وزن فعله تنها در مورد انسان مقارن با دین و معطوف به دین کاربرد داشته و توجه ویژه انسان را به حقایق جلب کرده است. بر این اساس اولاً، فطرت نوع انسان را پوشش می‌دهد؛ ثانیاً، اشاره دارد که حقیقتی در درون انسان تعبیه شده است و اکتسابی نیست؛ ثالثاً، این امر ثابت و تغییرناپذیر است:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم (۳۰): ۳۰).

علامه طباطبایی می‌گوید واژه فطرت در قرآن به معنای آفرینش و ابداع مخلوقات است و خداوند متعال آدمیان را بر فطرت دینی آفرید و از معرفت خویش در فطرت آنان ودیعت گذاشته و تواناهای فطری آنان را بر شناخت خدا و بالارفتن ایمان‌شان برجسته کرده است:

«فطرة الله التي فطر الناس عليها» اشاره منه تعالی الی ما فطر الی الابداع و رکز فی الناس من معرفته تعالی و فطرة الله هی ما رکز فیہ من قوته علی معرفة الایمان و هو المشار الیه یقوله: "و لئن سألتهم من خلقهم لیقولن الله" (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۷، ۱۹۷).

۲. امتیاز فطرت از طبیعت و غریزه

طبیعت: طبیعت غالباً در موجودات بی جان (گیاهان و جمادات) به کار می رود؛ اشیا به اعتبار ویژگی های گوناگون، دارای خواص ذاتی هستند که باعث امتیاز بعضی از آنها از بعضی دیگر می شوند. از این رو، هریک از اشیا طبیعت ویژه ای دارند و آن خصوصیت که منشأ اثر خاص و معین در آنها می شود، نام آن را طبیعت می گذاریم. در جانداران نیز طبیعت، به آن ویژگی های مشترک گفته می شود که با بی جان شریک هستند (مطهری، همان: ۳۲).

غریزه: غریزه، بیشتر در مورد حیوانات- غیر از گیاهان- به کار می رود و کمتر در مورد انسان ها کاربرد دارد. هنوز ماهیت غریزه به خوبی روشن نیست؛ زیرا به تعداد انواع موجودات زنده، غریزه ای خاص وجود دارد؛ اما این اندازه می دانیم که حیوانات از ویژگی های مخصوص درونی برخوردارند که راهنما و راهدار زندگی شان می باشند. به تعبیر دیگر، یک حالت نیمه آگاهانه در حیوانات وجود دارد که به موجب آن، مسیر زندگی خود را تشخیص می دهد. از باب نمونه بچه آهو یا اسب در لحظه های بعد از تولد با نیروی غریزی از شیر مادر تغذیه می کند؛ در حالی که بچه انسان بدون کمک مادر چنین توانایی ندارد. یا پرندگان با کمک غریزه خود آشیانه های شگفت انگیز می سازند. بنابراین، غریزه حالت و احساس نیمه آگاهانه است؛ مانند میل در انسان که به خود آن میل علم حضوری داریم؛ ولی به چگونگی رفتار آن آگاهی نداریم؛ یعنی علم به علم نداریم (همان).

فطرت: فطرت مانند طبیعت و غریزه امر تکوینی است که هنگام آفرینش انسان سرشته شده است؛ اما از خود آگاهی بیشتر و برتری نسبت به غریزه برخوردار است؛ یعنی انسان آنچه را که می داند، می تواند بداند و می داند. انسان می داند که یک سلسله فطریات دارد. از این رو، غریزه در حدود مسائل مربوط به حیات مادی و فیزیکی انسان و حیوان قرار دارد؛ اما فطریات ویژه انسان ها، فراتر از خواست ها و نیازهای حیوانی است که مربوط به مسائل معنوی و انسانی آدمیان می باشد. حقیقت جویی، علم طلبی، زیبایی خواهی یا عشق به پرستش جزو امور فطری هستند (همان: ۳۴).

۳. فطرت در اندیشه برخی فیلسوفان و روان‌شناسان غربی

۱. افلاطون: افلاطون می‌گوید نفس انسان پیش از تعلق به بدن، وجود مستقل پیشین در عالم مثل (عقول) داشته، به واسطه عامل قسری ناگزیر خانه‌نشین شده و لباس بدن را در تن کرده است. حرکت تکاملی نفس برای این است تا هستی آغازین خود را که در عالم مثال داشته، باز یابد و خود را از غلاف بدن که چهره فطری و عقلانی او را پوشانیده، نجات دهد و به سوی اصل خویش که همان عالم مثال و حقیقت نخستین یا خیر اعلی و روح بزرگ است، بازگردد. این سیر تکاملی نفس جز به معنای تذکار و یادآوری حقایق کمالات پیشین در عالم مثال - که قبل از تعلق نفس به بدن داشته - نخواهد بود. پس نفس انسانی فطرتاً پیشین و ازلی بوده و ابدی خواهد بود (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴، ۲۲۰۰؛ ۲، ۹۵۵؛ کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱، ۲۳۹ و ۲۴۰).

۲. دکارت: فطریات از نظر دکارت آن دسته از تصورات ثابت و لایتغیری است که وجود پیشینی دارند و از طریق حواس و از بیرون به دست نیامده‌اند. دکارت می‌گفت من و فکر من، همه هستیم است، «هیچ شکی نداریم که نفس در همان لحظه‌ای که به بدن کودک دمیده می‌شود، شروع به فکر کردن می‌کند و در عین حال از این فکر خویش آگاهی دارد، هرچند به جهت آنکه صورت نوعی این افکار در حافظه زنده نیست، بعداً آن را به یاد نمی‌آورد» به باور دکارت وقتی در سلامتی کامل به سر می‌بریم، می‌بینیم بسیاری از چیزها را فراموش می‌کنیم، به یاد نمی‌آوریم، پس چرا انتظار داشته باشیم آن چیزهایی را که در رحم مادر می‌دانیم، به یاد بیاوریم؛ بنابراین، این فطریات همواره با ما همراه بوده‌اند، مانند تصور خدا، نفس و امتداد. به عبارت دیگر، از نظر دکارت قدر متیقن آن است که تمام تصورات واضح و متمایز فطری‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴، ۱۵۲-۱۵۷).

۳. کارل گوستاو یونگ: یونگ روان‌شناس معروف می‌گوید: روح یا جان آدمی فطرتاً دارای کارکرد دینی است ... من به روح کارکرد دینی نسبت نداده‌ام؛ بلکه فقط واقعیت‌هایی را برشمرده‌ام که ثابت می‌کند روح دارای طبیعت دینی است...؛ اما اگر این واقعیت دینی تجربی وجود نداشت که در روح آدمی ارزش والایی نهفته است، به روان‌شناسی کوچکترین علاقه‌ای نداشتیم ... دین همان قدر واقعی است که گرسنگی و ترس از مرگ» (آنتونیو مورنو، ۱۳۸۰: ۹۲؛ رک: وولف، ۱۳۸۶: ۵۹۶ و ۵۹۷).

از جمله‌های پی‌درپی یونگ مانند: «جان آدمی فطرتاً دارای کارکرد دینی است»، «روح دارای طبیعت (فطرت) دینی است» و «دین همان قدر واقعی است که گرسنگی و ترس از مرگ» می‌رساند که در ضمیر ناخودآگاه انسانی فطریات با خواسته‌ها و آگاهی‌های متعالی تا چه اندازه به صورت واضح و متمایز تعبیه شده و لکن ما بدان توجه نداریم (همان).

۴. **ویلیام جیمز:** او احساسات را برتر از استدلال و تعقل می‌داند و می‌گوید آدمیان خواهی نخواهی ناخودآگاه، به سوی یک نوع خداشناسی کشیده می‌شوند (جیمز، ۱۳۴۳: ۱۲۲). آنچه را که همیشه دین به انسان‌ها عطا می‌کند احساس و وجدان یک حقیقت خدایی است که مستقیماً با ما ارتباط دارد. اگر چنین اشراق وجدانی در ما پیدا نشود، تمام استدلال‌های عقلی و نظری کوچکترین کار را نمی‌تواند انجام دهد. این استدلال‌های عقلی و فلسفی تنها می‌توانند واقعیت‌هایی را مرتب و طبقه‌بندی کنند؛ اما تنها چیزی که می‌تواند آن حقیقت‌ها را دریابد قلب و وجدان است (همان، ۱۴۵).

بنابراین به نظر می‌رسد فطرت در بعد شناختی یا گرایشی خود، یک حقیقت غیر قابل انکار است؛ هرچند تعبیرها، بیان‌ها و تفسیرهای متفاوتی وجود دارند؛ چنانکه شلایر مآخر به تعبیر دیگری از آن یاد می‌کند و آن را خصلت اندیشمندانه‌ای می‌داند که همراه با اندیشه زاده شده و به وسیله اندیشه شکل گرفته است. (یوآخیم، ۱۳۸۰: ۲۰). شلیر می‌گوید آنچه را عقل پخته سالمند پس از قرن‌ها در می‌یابد، قبلاً در عالم تفکر کودکانه که زیبایی و عظمت مبهمی دارد، آشکار گردیده بود (یوآخیم، همان: ۲۳).

نتیجه آنکه فطرت، ویژه انسان بوده، خاستگاه و منشأ الاهی و تعالی دارد و با غریزه و طبیعت تفاوت آشکار دارد و چیزی را فطری می‌گویند که نوع خلقت انسان آن را اقتضا می‌کند و امری فراگیر، غیراکتسابی و ثابت می‌باشد. ویژگی دیگر آن این است که هم شامل بینش‌ها می‌شود و هم شامل گرایش‌ها، هرچند در این میان انسان‌ها شدت و ضعف دارند.

۴. فطرت اصیل است نه عارضی

ذهن آدمیان به آینه‌ایی می‌ماند که در هنگام آفرینش چنان شفاف و صیقلی یافته و آفریده شده است که حقایق متعالی و خدایی یگانه، در چهره آن نقش درخشان بخشیده و همگان معترف و خود بر آن گواهی می‌دهد. اما آدمی وقتی در میان حوادث و خواسته‌های دنیایی و شرایط اجتماعی و تأثیر محیطی قرار می‌گیرد، آرام آرام از فطرت

برهان فطرت بر خداشناسی قلمداد کرد. وی می‌گوید شناخت حقیقت واجب الوجود با علم حضوری، به اندازه قابلیت و ظرفیت آدمیان بهترین نوع شناخت است، هرچند این ظرفیت‌ها در انسان‌ها متفاوت خواهد بود. به‌طور کلی علم حضوری سه قسم است - هرچند شش قسم است- اول، علم حضوری علت به معلول که شدیدترین و قوی‌ترین علم خواهد بود و علم خداوند به موجودات که احاطه وجودی کامل و تام دارد، از این قبیل است. دوم، علم حضوری شیء به خودش؛ مانند علم نفس به ذاتش که مساوی با وی است، یا علم خداوند به حقیقتش که عین ذاتش می‌باشد. سوم، علم حضوری معلول به علتش که ضعیف‌ترین علم حضوری نسبت به دو قسم پیشین است. بر این اساس، انسان چون شأنی از شئون واجب الوجود می‌باشد، از سوی خالق خویش، بارقه‌ای از علم حضوری را به اندازه ظرفیت و قابلیت خویش دارد. این علم همراه وجودش افزوده شده است. همیشه میان مفیض و مفاض یک نوع تضایف و ارتباط وجودی برقرار است. هرگاه مفاض ذات خود را شهود می‌کند، همزمان با آن وابستگی و ارتباط خود را با مفیض شهود می‌کند. پس علم حضوری معلول به علت (مفاض با مفیض) از سوی فیاض علی الاطلاق، همراه با آفرینش وی، افزوده شده است. هرچند آدمیان به دلیل شدت نور آن، از ادراک کامل آن ناتوان هستند؛ اما به اندازه توانایی‌های خود معرفت دارند. بنابراین، انسان معلول خداست و هر معلولی به علت خود علم حضوری دارد. در نتیجه انسان علم حضوری به خدا دارد و این علم و مشاهده خدا به صورت فطری و جبلی در نهاد او قرار دارد. صدر^۱ می‌گوید بیان مزبور را از عبارت اسحاق کنندی می‌توانیم به دست آوریم:

«إذا كانت العلة الاولى متصله بنا علينا، و كنا غير متصلين به الا من جهة، فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفیض، فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر و أوفر و اشد استغراقاً» (صدر المتألهين، ۱۹۹۹: ۱، ۱۱۳ و ۱۱۴).

بنابراین، می‌توان این استدلال صدر^۱ را به‌عنوان نخستین استدلال فطری حضوری برای شناخت خداوند دانست. هرچند ایشان، بر فطری بودن آن تصریح ندارد؛ اما باید توجه داشته باشیم که تجلی شناخت الهی از سوی پروردگار، برای همه آدمیان به اندازه قابلیت و ظرفیت‌شان میسر می‌باشد. به همین دلیل، بعضی آدمیان تجلیات خداوند را از نزدیک شهود می‌کنند: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (بقره (۲): ۱۸۶) و بعضی دیگر از دور؛ چنانکه در

مورد کفار فرمود: «يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ» (فصلت (۴۱): ۴۴) پس از سوی خداوند همیشه عنایت و تجلی است به اندازه قابلیت‌های آدمیان: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق (۵۰): ۱۶).

۲. با رویکرد علم حضوری و شناختی

علامه طباطبایی نیز تقریری از برهان فطرت ارائه می‌دهد که تا اندازه‌ای با تقریر صدرای شباهت دارد؛ اما از جهتی در نحوه بیان متفاوت است. این تقریر علامه طباطبایی با رویکرد علم حضوری مطرح گردیده است: هر معلولی چون رابط و وابسته به علت خویش است و در حد ذات خود نیازمند علت، پس بدون علت خود هیچ تقوم وجودی از خود ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۴۱ و ۲۴۲). از سوی دیگر، هر معلولی علم حضوری به علت خویش دارد؛ چون رقیقت همان حقیقت می‌باشد؛ پس اگر این علم حضوری معلول به علت باشد، باید از ناحیه علت آن، همراه با وجودش افزوده شده باشد. این استدلال علامه در دیدگاه صدرای به تفصیل بیان گردید. اما علامه در ذیل آیه

میثاق این برهان خود را تکمیل می‌کند:

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (اعراف (۷): ۱۷۲ و ۱۷۳).

علامه می‌گوید: از بخش نخست آیه چنین برمی‌آید که اخذ نسل فرزندان آدم، شامل تمام آدمیان می‌شود و خداوند هر کدام را مستقل از دیگری آفرید و متمایز ساخت تا سود و زیان و سعادت و شقاوت هر کدام گریبان‌گیر خودشان گردد. آنگاه خداوند آنها را بر نفس‌شان گواه گرفت؛ چون اشهاد هر چیزی علم حضوری بر مشهود است. وقتی کسی را بر خودش شاهد می‌گیرد، در واقع می‌خواهد حقیقت خود وی را به او نشان دهد و از آنجا که نفس هر کسی از جهاتی به غیر خود ارتباط و تعلق دارد، خداوند بلافاصله متعلق شهادت را روشن نمود و فرمود: «الست برکم»، همگی گفتند «بلی شهدنا». بدین صورت حجت را بر همه آدمیان تمام کرد. سرانجام با اتمام این حجت، هیچ عذر و بهانه‌ای - که ما غافل بودیم یا پدران ما، ما را به انحراف کشانید - از آنان پذیرفته نخواهد بود.

بنابراین، استدلال به این آیه، بیانگر یک برهان عقلی با توجه به علم حضوری خواهد بود. تقریر علامه را می‌توان بدین صورت بیان کرد:

اولاً، همهٔ انسان‌ها مالک وجود خود نبوده، در تدبیر امور خود غیر مستقل و نیازمند گیراند؛ زیرا اگر مالک خود بودند باید خود را از رنج‌ها و مرگ می‌رهانیدند و کمالات بیشتر به خود عطا می‌کردند؛ پس نیازمندی و فقر در نهاد و فطرت انسان نهفته است و با کمترین توجه به نفس خویش آن را می‌یابند.

ثانیاً، این احساس نیازمندی به غیر در همهٔ آدمیان فطری است؛ زیرا درک این نیازمندی در خودمان مستلزم درک آن بی‌نیاز است. ممکن نیست فقر و وابستگی را در درون جان خودمان احساس کنیم و آن بی‌نیاز را که از هر جهت غنی و رافع نیازهای حقیقی ماست، درک نکنیم. با تصور احتیاج و فقر ذاتی در خود بلافاصله با علم حضوری به علت، خالق و مالک خویش پی می‌بریم. این احساس نیاز، تا رسیدن به موجود مطلق در همگان همواره ادامه دارد. لذا همهٔ آدمیان در پاسخ «الست بر بکم» گفتند «بلی شهدنا» (بلی همه شاهدیم) (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۸، ۳۱۱-۳۱۴).

بنابراین، ما در علم حضوری با عمق قلب خود یک نوع رابطهٔ وجودی را با خداوند نه با مفهوم، بلکه با حقیقت متعالی او در خود می‌یابیم، شهود و وجدان می‌کنیم، او را شاهد خود در تمام رفتارهای طبیعی و ارادی خود می‌دانیم. این رابطه در همهٔ انسان‌ها وجود دارد؛ لکن توجه به جهان مادی و خواسته‌های آن در برخی باعث فراموشی یا کم‌رنگی آن می‌شود.

تا اینجا به دو نمونه از تقریرهای برهان فطرت با تأکید بر شناخت اشاره کردیم؛ اما برخی از تقریرهای این برهان بر جنبهٔ گرایش به خدا تأکید دارند که برخی از آنها را مطرح می‌کنیم.

۳. با رویکرد علم حضوری و گرایشی

امام خمینی معتقد است عشق به کمال مطلق در همهٔ آدمیان وجود دارد و تمام انسان‌ها عاشق کمال حقیقی و مطلق‌اند؛ پس معشوق مطلق و مجذوب مطلق نیز باید وجود داشته باشد:

... فطرت عشق به کمال است که اگر در تمام دوره‌های زندگانی بشر قدم‌زنی و هریک از افراد ... این عشق و محبت را در خمیره او می‌یابی و قلب او را متوجه کمال می‌بینی. ...؛ زیرا هرکس به فطرت خود رجوع کند، می‌یابد که قلبش به هرچه متوجه است، اگر مرتبه بالاتری از آن را بیاید، فوراً قلب از اولی منصرف شده و به دیگری که کامل‌تر است متوجه گردد؛ و وقتی که به آن کامل‌تر رسید، به اکل از آن متوجه گردد؛ بلکه آتش عشق و سوز اشتیاق روزافزون گردد و قلب در هیچ مرتبه‌ای از مراتب و در هیچ حدی از حدود رحل اقامت نیندازد ... پس این نور فطرت ما را هدایت کرد به اینکه تمام قلوب سلسله بشر، ... بالفطره شطر قلوب‌شان متوجه کمالی است. ... موجودی که کمال مطلق و جمال مطلق داشته باشد، جز ذات مقدس، [نخواهد بود] پس این عشق فعلی شما معشوق فعلی خواهد ... و جز ذات کامل معشوقی نیست که متوجه الیه فطرت باشد. پس لازمه عشق به کامل مطلق وجود کامل مطلق است (خمینی، ۱۳۷۱: ۱۸۲-۱۸۴).

۴. با رویکرد علم حضوری و گرایشی

الف) استاد جوادی آملی دو برهان فطری برای اثبات خداوند ارائه می‌دهد که هر دو تقریر آن مبتنی بر رابطه تضایف میان دو شیء بالقوه یا بالفعل است. وی می‌گوید هرگاه دو شیء با همدیگر متضایفین باشند، اگر یکی از آنها، خواه بالقوه یا بالفعل موجود باشد، ناگزیر دیگری نیز باید موجود شود، مانند بالایی و پایینی. بر این اساس:

محبت به کمال مطلق در انسان وجود دارد، محبوب که کمال مطلق است، باید وجود داشته باشد؛ چون میان محب و محبوب تضایف برقرار است.

وصف محبت نیز می‌تواند حد وسط برهان فطرت باشد؛ زیرا محبت وصفی وجودی است و بدون محبوب نمی‌تواند موجود باشد ... نفس محبت و دلدادگی ... در جاذبه آن مجذوب است و این جاذبه عملی را بدون تردید، جاذبی واقعی است ... قوام برهان فطرت در هنگام استفاده از برهان فطرت در این است که محبوب حقیقی انسان، هیچ‌یک از کمال‌های دنیوی ... [نباشد] بلکه انسان دوستدار حقیقت مطلق و نامحدود باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۹۵ و ۲۹۶).

استاد جوادی آملی، تقریر دیگری نیز دارد که با تقریر اول کمی متفاوت است:

ب) تقریر دوم مانند تقریر اول، مبتنی بر تضایف طرفین است و نیز هر دو تقریر ریشه قرآنی، روایی و حتی ریشه تاریخی در آثار ملامت‌دار دارد که در ذیل به آنها اشاره خواهد شد: امید در هنگام سختی‌ها، رنج‌ها و حوادث مرگبار وجود دارد. امیدوار در چنین شرایطی خواسته یا ناخواسته چشم‌امیدی به امیددهنده و نجات‌دهنده‌ای که توانایی مطلق باشد، دارد. پس امیددهنده مطلق، امر فطری در همه انسان‌هاست و باید چنین امیددهنده‌ای وجود داشته باشد. ایشان می‌گوید:

انسان طوفان‌زده‌ای که کشتی او گرفتار امواج سهمگین دریا شده و درهم شکسته است، در حالیکه همه اسباب و علل ظاهری و طبیعی از دسترس او بیرون است و امیدی به استفاده از هیچ امر طبیعی و مادی ندارد، ... در متن واقعیت و وجود خود، همچنان امیدی به کمک را احساس می‌کرده، ... این امید که با دعا و درخواست او همراه است، یک حقیقت اضافی است و ناگزیر برای آن، طرف دیگری است که امید متوجه آن بوده ... آن حقیقت مطلق که قدرت و اقتدار او به هیچ قیدی مقید نیست، واقعیتی جز ذات خداوند نمی‌تواند باشد (همان، ۲۹۴ و ۲۹۵).

این تقریر ریشه در تعابیر صدرالمثلهین دارد؛ صدر/ا در تعابیری می‌گوید:

بل وجود الواجب تعالی، كما قيل امر فطری، فإن العبد عند الوقوع فی الالهوال و صعاب الحوال یتوکل بحسب الجبلة علی الله تعالی، و یتوجه توجها غریزیا الی مسبب و مسهل الامور الصعاب و لو لم یثقت لذلك وجود واجب تعالی؛ همان‌گونه که گفته شده است، امری فطری است؛ زیرا بنده در سختی‌ها و مشکلات، ذاتاً به خدا توکل می‌کند و به‌صورت غریزی به علة‌العلل و برطرف‌کننده سختی‌ها توجه می‌کند، هرچند به این مسئله آگاهی نداشته باشد (صدرالمثلهین، ۱۳۸۷: ۱۲۱).

این استدلال نه تنها در اندیشه فیلسوفان اسلامی وجود دارد؛ بلکه در قرآن و روایات نیز بر آن تأکید شده است. از باب نمونه به دو آیه قرآن اشاره می‌کنیم:

«فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ» (عنکبوت (۲۹): ۶۵)؛ هنگامی که در کشتی سوار می‌شوند، خدای را فرا می‌خوانند، آنگونه که دین برای آن خالص نموده بود؛ اما همین که به خشکی رسیدند و نجات یافتند شرک می‌ورزند.

«وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلُلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ» (لقمان (۳۱): ۳۲)؛ چون موج خروشان آنها را فرا گیرد، خداوند را آنگونه فرا می‌خوانند که دین برای آن خالص کرده و هرگاه نجات‌شان بخشد، برخی از آنان میانه‌رو گردند و [بدانید] که نشانه‌های ما را جز ناسپاسان انکار نمی‌کنند.

۵. با رویکرد علم حصولی و گرایش

این تقریر را می‌توان به شهید بهشتی نسبت داد. او در این باره می‌گوید: در تاریخ اندیشه بشر هرگاه آدمیان پدیده‌های طبیعی را می‌دیدند، به‌دنبال کشف علل آنها نیز بودند و هر علتی را که به دست می‌آوردند، در همانجا توقف نمی‌کردند؛ بلکه در پی

علت بالاتر برمی‌آمدند. این امر را آن قدر تعقیب و پی‌گیری می‌کردند تا به علة العلیی که سر سلسلهٔ علل بود، منتهی می‌شدند (حسینی بهشتی، ۱۳۷۹: ۲۴) و چون دور و تسلسل باطل بود، باید این امر به علة العلل ختم می‌گردید. اکنون پرسش این است که این احساس کنجکاوی و کوشش کردن برای کشف علت حقیقی از کجا سرچشمه می‌گرفت؟ این حقیقت نشان می‌دهد که در سرشت آدمی این احساس فطری حقیقت‌جویی و حقیقت‌خواهی وجود دارد که آدمیان را به تکاپو و تلاش وا می‌دارد، تا به مبدهٔ نخستین برسند.

«قرآن در آیات بسیار خردمندان، اندیشمندان، بیداردلان و ... را دعوت می‌کند که در کار جهان، شگفتی‌های آن، حتی حوادث عادی طبیعت و علل پیدایش آنها ژرف بیندیشند و خدای دانا، توانا و ... را از همین راه بشناسند» (همان).

۶. با رویکرد علم حصولی

برخی از اندیشمندان دینی، تقریری از برهان فطرت ارائه کرده‌اند که تأکید بر علم حصولی دارد. این تقریر چنین است:

گزارهٔ «خدا وجود دارد» یک گزارهٔ بدیهی است؛ یعنی صرف تصور موضوع و محمول موجب تصدیق به آن می‌شود... اگر وجود ممکن را تحلیل کنیم، دو مفهوم در ذهن ما نقش می‌بندد: یکی، ماهیت و دیگری، وجود. اما در مورد خداوند، ذات و وجود یکی است؛ یعنی خدا عین وجودش می‌باشد. چنانکه حاج ملاهادی سبزواری می‌فرماید: «و الحق ماهیته ائبته إذ مقتضى العروض معلولیتة ...». بنابراین، اگر ما به ذات خدا علم داشته باشیم، علم به ذات، همان علم به وجود او خواهد بود. (محمد رضایی، ۱۳۸۲: ۳۲؛ رک: سبزواری، ۱۳۶۰: ۲۱).

باید توجه داشته باشیم که نخستین بار آنسلم قدیس از مفهوم خدا شروع می‌کند و به خدا به‌عنوان واقعیت موجود می‌رسد. با این مقدمه که «خدا آن چیزی است که بزرگتر از آن قابل تصور نباشد» و چنین تصویری از خدا نه تنها در ذهن، بلکه در خارج نیز وجود دارد؛ زیرا اگر چنین مفهومی در خارج موجود نباشد، بزرگترین موجود قابل تصور نخواهد بود. پس با صرف تصور خدا باید وجود آن را تصدیق کرد. (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲، ۲۱۰).

بعد از آنسلم، فیلسوف دیگر قرون وسطی اسکاتوس گزارهٔ «خدا هست» را بدیهی

دانست و گفت: «قضیه "خدا هست" همچون قضیه‌ای بدیهی پدیدار می‌شود. بنابراین، این قضیه بدیهی خواهد بود، نه به وجه ثانوی؛ آنگونه که محمول قابل استنتاج از موضوعش باشد، بلکه به وجه اولی؛ چراکه محمول در ضمن موضوعش مندرج است ... شناخت ذات خدا، شناخت اوست» (ژیلسون، ۱۳۸۶: ۱۹۴ و ۱۹۵). از این عبارت هم به شکل قیاس مباشر نتیجه مطلوب به دست می‌آید و هم در قیاس غیر مباشر گاهی مقدمه به گونه‌ای بیان می‌شود که نتیجه در آن مقدمه منطوقی است؛ بنابراین، خدا وجود دارد و این عین نتیجه است که مطوب ماست. با این وجود، در جای دیگر اسکاتوس می‌گوید: «واقعیت این است که هرگونه سلسله‌ای از هستی را که بررسی کنیم، آن را وابسته و متکی به یک اول خواهیم یافت و اوست که در همه سلسله‌ها اول است» (همان، ۱۹۵).

بنابراین، آیا نمی‌توانیم از این دو مقدمه یک استدلال را سروسامان دهیم و فطری بودن خدای متعال را اثبات کنیم. به نظر می‌رسد تمام مواد استدلال فوق در عبارات اسکاتوس وجود دارد، فقط نیازمند صورت‌بندی منطقی می‌باشد.

پلانتینگا با قطع نظر از بحث‌های معرفت‌شناسی باور دینی‌اش، معتقد است میان ایمان به خدا و اعتقاد به خدا تفاوتی وجود دارد: «ایمان داشتن به خدا امر قوی‌تر و بیشتر از اعتقاد به گزاره «خدا وجود دارد» است» (عظیمی دخت شورکی، ۱۳۸۵: ۳۵۵). یعنی ایمان داشتن مئوئه بیشتری می‌خواهد؛ همان‌گونه که ما معتقدیم اعتقاد به وجود خدا امر فطری همگانی است. هرچند ممکن است برخی ایمان نداشته باشند؛ ولی در هنگام سختی‌ها در عمق وجود خود او را می‌یابند. پلانتینگا معتقد است شکرگزاری با وجود اینکه، یک امر سهل و بدیهی است، بدون اعتقاد به خدا ممکن نیست: «شکرگزاری از خدا بدون اعتقاد ورزیدن به این گزاره که "خدا وجود دارد" امکان‌پذیر نیست» (همان).

پلانتینگا گزاره «خدا وجود دارد» را گزاره پایه می‌گیرد و از کلمات کالون مدد می‌گیرد: «خداوند در هر روز خود را از راه کمال موجود در ساخت عالم، بر ما مکشوف می‌سازد و ما را چنان آفریده است که به اقتضای طبیعت و فطرت خویش، در وضعیت‌های خاصی باور به وجود او در خود شکل دهیم.» (همان، ۳۷۴؛ رک: صدرالمألهین، ۱۳۸۳: ۳، ۵۵).

۷. با رویکرد خداجویی فطری

خدا، همان کمال مطلق است که علم و قدرت مطلق و حیات جاودانه، صفات ذاتی اویند ... بنابراین، کمال مطلق از آن خداست و هر کمالی شأنی از شئون کمالات اوست. آدمیان ذاتاً طالب علم و قدرت و حیات و زیبایی‌اند و این امر را می‌توان با تأمل و تفکر در خود عیان کرد ... از این دو مقدمه به‌دست می‌آید که در واقع در همه انسان‌ها حظی از خداجویی وجود دارد؛ یعنی همه آنان طالب علم، قدرت، حیات و زیبایی‌اند (محمدرضایی، ۱۳۸۲: ۳۴ و ۳۵).

مقدمه اول این استدلال با آیات قرآن (رک: طلاق (۶۵)؛ یس (۳۶)؛ شوری (۴۲): ۴۲؛ فرقان (۲۵): ۵۸؛ غافر (۴۰): ۴۰) تأیید گردیده است. مقدمه دوم نیز - همانگونه که مطرح شد - با تأمل و تفکر در ذات انسان، آشکار می‌شود. با توجه به این دو مقدمه، نتیجه نیز ثابت می‌شود.

۸. تقریرهای برهان فطرت بر اثبات خدا از منظر متفکران غربی

برهان اجماع عام برای اثبات وجود خداوند در غرب به‌گونه‌های مختلفی مطرح شده است که می‌توان آنها را برهان فطرت نامید؛ زیرا فقط اسم آن را برهان عام گذاشتند و گرنه در تقریر هیچ فرقی با تقریرهای برهان فطرت ندارند. این تقریرها را به‌گونه‌های مختلفی طرح، ارزیابی و درجه‌بندی کرده‌اند. رابرت فلینت متکلم قرن نوزدهم آن را تنها، شاهدهی بر دیگر براهین می‌داند، نه برهان مستقلی. او می‌گوید: هیچ روایتی از برهان مبتنی بر اجماع عام را نباید برهان طراز اول شمرد؛ این برهان شاهدهی بر آن است که شاهدهی هستند که دلالت مستقیم بر [وجود خداوند] دارند. برخی دیگر مانند برنارد بویدر می‌گوید: این برهان فی‌نفسه ارزشمند است و اجماع عام ملل در شناخت و قبول خدا را باید ندای عقل عام که شهادت نیرومندی بر این حقیقت می‌دهد، تلقی کرد؛ اما باید توجه داشت که این برهان، استدلال کاملی نیست، مگر وقتی که با برهان علت نخستین همراه شود.

ج. ه. جوینس برهان اجماع عام را معتبرترین برهان می‌داند و خود در این زمینه بهترین تقریر را ارائه کرده است (Edwards, 1972: p 147).

الف) تقریر نخست

سنکا (Seneca) می گوید:

ما عادت کرده‌ایم که برای اعتقاد عموم آدمیان اهمیت زیادی قائل شویم؛ باور را که خدایانی وجود دارند، به‌عنوان برهان قانع کننده‌ای پذیرفته‌ایم. ما وجود آنها را از احساساتی که در ضمیر ناپیدای ما انسان‌ها سرشته شده است، استنتاج می‌کنیم. تاکنون هیچ ملتی از ملل نبوده - هرچند دور از قانون و تمدن بوده باشند- منکر آن باشند (Ibid, p148).

واژه «احساسات» را که در بیان سنکا وجود دارد، توضیح داده نشده است؛ لکن دو تفسیر برای آن ذکر کرده‌اند:

برخی آن را به فطرت تفسیر کرده‌اند و معتقدند چنین عقیده یا تصویری در هنگام تولد در ذهن و ضمیر انسان به‌صورت یک استعداد حاضر است و هنگام مواجهه با او، این استعداد خود را به‌صورت یک اعتقاد به خدا آشکار می‌کند. اگر چنین توجه و مواجهه‌ای صورت بگیرد، آدمیان چاره‌ای جز ایمان آوردن ندارند؛ بر این اساس آنان نیازمند آموزش دادن وجود خدا نخواهند بود....

برخی دیگر احساسات را امری غریزی دانسته‌اند؛ یعنی آدمیان را دارای استعدادی می‌دانند که نیازمند تلقین و آموزش به داشتن چنین اعتقادی نیستند.

به‌هر حال با توجه به تفاوتی میان غریزه و فطرت گذاشتیم، بهتر است احساسات به فطرت تفسیر شوند (Ibid, p148-149).

ب) تقریر دوم

هاج (Hodge) می گوید:

همه قوا و احساسات ذهنی و بدنی ما ویژگی‌ها و متعلقات متناسب با خود را دارند. توانایی این قوا، وجود آن متعلقات را ایجاد می‌کند؛ چنانکه چشم ساختارش به‌گونه‌ای است که با کمک نور می‌تواند ببیند و گوش با شنیدن صدایی، توانایی خویش را آشکار می‌کند؛ به همین طریق [اشتقاقی‌های فطری] احساسات معنوی و دینی ما نیز وجود خدا را ایجاد می‌کند (Ibid, p149).

این دو تقریر را زیست‌شناختی و فطری یا غریزی نیز شمرده‌اند و گواه بر این امر را سبک و سیاق استدلال و به ویژه واژه «احساسات» روشن می‌کند.

ج) تقریر سوم

جوئیس (G, H, Joyce) می گوید:

همه آدمیان در گذشته و حال، با آنکه شیفته آزادی عمل هستند و می دانند که مرجع عالی تر آنان را به بندگی می کشاند؛ اما فطرتاً با ندای عقل معتقد به خدایند و همه بشر - اعم از متمدن و غیر متمدن - در داشتن چنین اعتقادی هم صدایند و اگر در چنین باور و برداشتی بر خطا بودند، لازمه آن ناتوانی و نقص عقل و عدم حقیقت جویی آن خواهد بود؛ با وجود آنکه احساس و وجدان ما بر آن گواهی می دهد. اگر ما به نقص و عبث بودن عقل و حقیقت جویی آن معتقد نباشیم، درمی یابیم که چون عقل سلیم و قابل وثوق است، پس شکاکیت مفروض، بدیل جدی در مقابل پذیرش وجود خدا از سوی آدمیان نخواهد بود (Ibid, p150).

تقریر روشن تر این برهان عبارت است از:

۱. همه انسان ها به وجود خدا اعتقاد دارند؛

۲. انسان ها شیفته آزادی در عملند و به حسب طبع اولیه مایل نیستند تحت سلطه

کسی واقع شوند؛

۳. اعتقاد به وجود خدا مانع آزادی عمل انسان است.

بنابراین، انگیزه انسان به سوی خدا، عقل اوست، نه تمایلات او؛ چون اعتقاد به خدا برخلاف تمایلات اولیه اوست. اگر همه مردم در این استنتاج عقلی خطا کرده باشند، دیگر به هیچ یک از احکام عقل نمی توان اعتقاد داشت و این یعنی شکاکیت مطلق. بنابراین، یا باید گزاره «خدا وجود دارد» را صادق داشت یا در همه گزاره ها تردید کرد. ما نمی توانیم در همه گزاره ها تردید کنیم. بنابراین، باید بپذیریم که گزاره «خدا وجود دارد» صادق است.

۱۲. جمع بندی تقریرها و دیدگاه برگزیده

برای به دست آوردن لب لباب تقریرها و گوهرهای مشترک همه تقریرها، اگر کوشش کنیم که قدر مشترک تبیین ها و استدلال هایی که در اندیشه فلسوفان و دین پژوهان اسلامی وجود دارد، اصطیاد کنیم که در آن آگاهی های فطری - علم حصولی فطری و علم حضوری فطری - و هم گرایش های فطری تأمین گردد و ضمناً از آیات و روایات نیز مؤیدهای فراوانی داشته باشیم، چنین باید گفت:

با نگاه عمیق به درون جان و وجدان خود و با درون‌کاوی در بعد آگاهی‌ها، گرایش‌ها، افکارها، رفتارهای ارادی و غیر ارادی، سختی‌ها و شادی‌ها، امیدها و ناامیدها، درد و رنج‌ها و سلامتی و شادی‌ها، وابستگی‌ها، استقلال‌طلبی‌ها، استقلال‌درونی و وابستگی‌درونی، استقلال بیرونی و وابستگی‌های بیرونی، نیازها و نیازمندی‌ها، و ... از عمق جان خویش ندایی می‌شنویم که ما را دعوت می‌کند به اینکه: اولاً، ما در وجود خود احساس فقر، ناتوانی، وابستگی، نیازمندی، می‌کنیم: «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» (محمد (۴۷): ۳۸؛ فاطر (۳۵): ۱۵)؛ ثانیاً، خواسته‌های صرفاً انسانی ما از قبیل کمال‌طلبی و حقیقت‌جویی، زیبادوستی و زیبایی‌طلبی، میل به عشق و پرستش و در یک کلام میل و عشق به کمال مطلق و شناختن آن کمال مطلق در ما وجود دارد؛ ثالثاً، آدمیان که خود را برترین موجودات می‌دانند و انسان‌گراها که خود را خدای همه چیز می‌پندارند، این نکته را می‌پذیرند که آثار مخلوقیت در وجودشان هست. در ضمن خود معطی کمالات خود نیستند و به هیچ‌وجه نمی‌توانند ضعف وجودی خود را جبران کنند.

بنابراین، انسان فطرتاً احساس می‌کند که هر ضعفی بر توانمندی متکی است. این موجود غنی دیگر خود نمی‌تواند ضعیف باشد. از این‌رو، انسان به‌صورت فطری، احساس ضعف می‌کند و باز احساس می‌کند که این ضعیف متکی بر غنی است و این غنی باید غنی مطلق باشد و هیچ شائبه‌ای از ضعف و ناتوانی نباید در آن وجود داشته باشد و او چیزی جز خدا نیست.

به‌تعبیر دیگر، ما در وجود خود علاوه بر احساس ضعف، احساس می‌کنیم که عاشق کمال مطلق هستیم و از باب برهان تضاف باید متعلق کمال مطلق در خارج وجود داشته باشد.

می‌توان برخی آیات قرآن و روایات را نیز شاهد این مدعا دانست. برای نمونه:

۱. «فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ» (غاشیه (۸۸): ۲۱). به پیامبر می‌فرماید یادآوری کن که تو

تنها یادآورنده هستی. سخن این است که آنان نعمت‌های الهی و حقایق را در باطن خویش دارند و می‌شناسند، تنها نیازمند توجه‌دادن و تذکر می‌باشند.

۲. امام علی علیه السلام می‌فرماید: پیامبرانش را پی‌درپی به‌سوی مردم فرستاد، تا از آنان

بخواهند که عهد فطرت الهی را ادا نمایند و نعمت‌های فراموش شده خدا را به یادشان آورند و با ابلاغ احکام الهی حجت‌ها را برایشان تمام کنند و توانمندی‌های عقل را

برانگیزانند» (نهج البلاغه، ترجمه شیروانی، ۱۳۸۶: ۴۰).

۳. در روایتی دیگر امام می‌فرماید: حمد و سپاس ویژه خدای متعال که خود را به بندگانش الهام کرد و فطرت آنان را با معرفت پروردگارش آفرید» (اصول کافی، ۱، ۱۳۹).

به نظر می‌رسد صدر این حدیث به افراد خاصی اشاره دارد؛ اما ذیل حدیث بیانگر خداشناسی فطری و برای عموم است؛ چنانکه فرمود: آنان را بر شناخت ربوبیتش آفرید؛ یعنی آنان را بر فطرت ایمان و معرفت به خدا آفرید.

۱۳. نتیجه‌گیری

از مجموع تحلیل‌ها، تفسیرها و تقریرهای گوناگون در دیدگاه فیلسوفان، دین‌پژوهان و روان‌شناسان اسلامی و غرب و با تأمل در آیات و روایات این نکته به دست آمد که ما با درون‌نگری و تفکر در عمق جان و وجدان خویش، خداشناسی فطری و خداجویی فطری را درمی‌یابیم. اگر با درون‌کاوی در بعد آگاهی‌ها، گرایش‌ها و فعالیت‌های ارادی و غیر ارادی خود بنگریم، به راحتی ندای باطنی و ملکوتی را با عقل سلیم و بصیرت قلب خود می‌شنویم که ما را به خداشناسی و خداجویی دعوت می‌کند؛ زیرا اولاً، ما مشاهده می‌کنیم که در وجود و بقای خود نیازمندیم و چیزی از خود نداریم و باز مشاهده می‌کنیم که هر ضعیفی باید به غنی مطلق وابسته باشد. ثانیاً، خواسته‌های متعالی داریم و مانند حیوانات تنها به خورد و خوراک بسنده نمی‌کنیم؛ آرزوهای بلند و خواسته‌های انسانی و ملکوتی داریم. ثالثاً، روح ما از سنخ این دنیایی نیست؛ بلکه ملکوتی و جاودانه است و متناسب با ماهیت خود، خواهش‌های مطلق دارد؛ پس روح ما کمال‌خواه است و کمال مطلق را می‌خواهد و تا به آن نرسد، دست از تلاش برنمی‌دارد. رابعاً، کمال مطلق را می‌خواهد که عالم، قادر، حی و غنی مطلق باشد. هرگاه به چنین موجودی رسید، آرام می‌گیرد و در غیر این صورت آرام و قراری ندارد. شناخت چنین موجودی در گام نخست امری فطری است، هرچند ممکن است برحسب گرفتاری‌ها، آسیب‌های محیطی و دنیایی غبارآلود کم‌رنگ شده باشد.

منابع و مأخذ

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن سینا، ۱۴۰۳ق، الاشارات و تنبيهات، جلد ۱، با شرح محقق طوسی و فخر رازی، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۳. ———، ۱۳۸۵، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ج ۱، قم: بوستان کتاب.
۴. ———، ۱۴۲۸، المنطق (۴- قیاس، ۵- برهان) فی الشفاء، قم: ذوی القربی.
۵. کلینی، ابوجعفر، ۱۳۶۳، اصول کافی، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه، پنجم.
۶. افلاطون، ۱۳۸۰، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۴، ۲، تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. آنتونیو مورنو، یونگ، ۱۳۸۰، خدايان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، نشر مرکز، چاپ دوم.
۸. جوادی آملی، ۱۳۸۶، تبیین براهین اثبات خدا، قم: نشر اسراء.
۹. حسینی بهشتی، محمد حسین، ۱۳۷۹، خدا از دیدگاه قرآن، تهران: انتشارات بقیعه.
۱۰. خمینی، روح الله، ۱۳۷۱، شرح چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. دیوید ام وولف، ۱۳۸۶، روان‌شناسی دین، ترجمه دکتر محمد دهقانی، تهران: انتشارات رشد.
۱۲. ژیلسون، اتین، ۱۳۸۶، هستی‌دراوندیشه فیلسوفان، ترجمه دکتر سید حمید طالب‌زاده، تهران: انتشارات حکمت.
۱۳. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۶، مجموعه رسایل سبزواری، تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات اسوه.
۱۴. ———، ۱۳۶۰، شرح منظومه، تهران: دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۸۰، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، یزدان شناخت)، تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی.

۱۶. شیبانی، ابن اثیر، محمد، ۲۰۰۱، *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۷. شیرازی، صدرالمآلهین، ۱۹۹۹، *اسفار*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۸. _____، ۱۳۸۷، *المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی*، قم: بوستان کتاب.
۱۹. _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، ترجمه محمد خواجه‌سوی، ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۱، *برهان*، ترجمه مهدی قوام صفری، انتشارات دفتر تبلیغات.
۲۱. _____، ۱۹۹۹، *تعلیقہ اسفار*، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. _____، ۱۹۹۷، *تفسیر المیزان*، ج ۱۶، ۸، ۷، ۱۷، بیروت، موسسه اعلمی للمطبوعات.
۲۳. _____، ۱۳۶۲، *نهاية الحکمه*، قم: موسسه نشر الاسلامی.
۲۴. عظیمی دخت‌شورکی، ۱۳۸۵، *معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه پلنتینگا*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۵. فیض کاشانی، محمدحسن، بی‌تا، *کلمات مکنونه*، تصحیح تعلیق عزیز الله عطاردی قوچانی، تهران: انتشارات فراهانی.
۲۶. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی‌سوی، تهران: انتشارات سروش.
۲۷. _____، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه*، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. _____، *تاریخ فلسفه*، ج ۴، ترجمه غلام‌رضا اعوانی.
۲۹. محمد رضایی، محمد، ۱۳۸۲، *نخاه از نگاه امام علی*، قم: بوستان کتاب.
۳۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *فطرت*، قم: انتشارات صدرا، چهارم.
۳۱. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۹، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۲، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۳۲. النیروان، عبدالعزیز عزالدین، ۱۹۸۶م، *المعجم الجامع لغریب مفردات القرآن الکریم*، بیروت: دار العلم الملائین.
۳۳. *واخ*، یو آخیم، ۱۳۸۰، ترجمه دکتر جمشید آزادگان، تهران: سمت.
۳۴. ویلیام جیمز، ۱۳۴۳، *دین و روان*، ترجمه مهدی قاننی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

35. Edvards, Poul, 1972, *the Encyclopedia, of philosophy*, landon:
Collier macmian puplishers.

