

نظریه فطرت و خداشناسی فطری

سید اسماعیل سیدهاشمی

عضو هیئت علمی گروه معارف

دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

آیا اصول بدیهی و مشترکی در باب شناخت وجود دارد؟ فطری بودن خداشناسی به چه معناست و از چه طریق قابل اثبات است؟ این مقاله در جواب به این دو پرسش اساسی، ابتدا مفهوم فطرت و استعمالات آن در قرآن، کلام، فلسفه و عرفان بررسی می‌کند و سپس در بخش اول دلایل و شواهد موافقان و مخالفان فطری بودن اصول اولیه تفکر مورد بحث قرار داده، نشان می‌دهد که نفی اصول اولیه فطرت موجب مسدود شدن باب علم و تفکر و استدلال است.

در بخش دوم، دیدگاه‌های مختلف راجع به فطری بودن خداشناسی مطرح و بررسی شده و با آن چه از آیات و احادیث به دست می‌آید مقایسه شده است. همچنین نشان داده شده است که علیرغم دلالت آیات و احادیث بر فطرت توحیدی بشر، نوع شواهد و براهینی که از جانب برخی دانشمندان در این زمینه ارائه شده، خالی از اشکال نیست.

واژگان کلیدی: فطرت، خداشناسی، خداشناسی فطری، اصول اولیه تفکر

×××

بدون تردید، پذیرش معارف و گرایشهای درونی و فطری، در اعتبار بخشیدن به علوم بشری - اعم از نظری و تجربی - نقش مهمی ایفا می کند، به نحوی که نفی فطریات در ناحیه گرایش ها و شناخت ها، مستلزم شکاکیت مطلق و نفی اعتبار تمام گزاره های فلسفی، اخلاقی، دینی و حتی تجربی خواهد بود.

مسئله محوری این تحقیق، در مرحله اول، بررسی و ارزیابی ادله و شواهد موافقان و مخالفان نظریه فطرت در باب اصول اولیه تفکر و اعتقاد به خدا و سپس تبیین فطری بودن معرفت به خدا در قرآن و احادیث و فرق آن با همین تعبیر در فلسفه و عرفان می باشد.

تبع در این زمینه نشان می دهد که از دانشمندان اسلامی کسی به طور مستقل و مستوفایا به این بحث نپرداخته است. از فیلسوفان معاصر مرحوم علامه طباطبائی و شهید مطهری بیش از دیگران به این موضوع توجه کرده اند. مرحوم مطهری می گوید: مسئله فطرت از حیاتی ترین مسائل معارف اسلامی است و خیلی ضرورت دارد که حل شود، ولی متأسفانه در کتاب های ما اعم از تفسیر و حدیث و شرح حدیث و فلسفه بحث های مستوفایی راجع به فطرت نشده است. با اینکه در قرآن از فطرت یاد شده است، ولی هیچ جا یک بحث جامع راجع به آن پیدا نمی شود. (مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ص ۲۴۹)

ایشان نیز فرصت تحقیق مبسوط و جامع در این زمینه نیافت. پس از شهادت وی برخی سخنرانی ها و یادداشت های ایشان در این زمینه در مجموعه ای به نام فطرت منتشر گردید. که قطعاً نمی توان آن را کار تحقیقی و نهایی ایشان تلقی نمود.

به هر حال در این مقاله دو مسأله در دو بخش مورد بحث قرار می گیرد:

۱. آیا اصول اولیه تفکر فطری اند؟

۲. مفهوم معرفت فطری به خدا که در قرآن و سنت مطرح شده، چیست و از چه طریقی قابل اثبات است؟

پیش از پرداختن به این دو موضوع، لازم است مفهوم لغوی و اصطلاحی فطرت تبیین شود تا محل بحث و نزاع کاملاً روشن گردد.

مفهوم لغوی فطرت

فطرت و مشتقات آن در لغت به معنای شکافتن، آفریدن و ابداع می باشد. در قرآن نیز مشتقات فطرت به همین معنی استعمال شده است. واژه «فطرت» یک بار در قرآن به کار رفته (ابن منظور، ج ۱، ص ۲۸۶) و به معنای نوع خاصی از آفرینش انسان (سرشت

نظریه فطرت و خداشناسی فطری

آدمی) می باشد. در کتب لغت در معنای فطرت آمده است: «فطرت، سنجیت و سرشتی است که خدا انسان را براساس آن آفریده است.» (ابن منظور، ج ۱، ص ۲۸۶؛ مجمع البحرین، ج ۳، ص ۴۳۸)

معنای اصطلاحی فطرت

این واژه در منطق، فلسفه، کلام و عرفان کاربردهای مختلفی پیدا کرده است. در منطق پس از تقسیم بدیهیات به اقسام ششگانه، از جمله «فطریات»، در توضیح قضایای فطری گفته شده است که قضایای فطری قضایایی هستند که قیاس آن ها همراهشان است. (ابن سینا، با شرح خواجه نصیر، ج ۱، ص ۲۱۴)

در روانشناسی و عرفان نیز به یک سلسله تمایلات و گرایش های فطری نظیر فضیلت خواهی، زیبایی گرایی، حقیقت جویی و حس پرستش اذعان شده است. در عرفان اسلامی، از عشق فطری به حقیقت هستی و استعداد وصول آدمی به معرفت شهودی درونی سخن به میان آمده است.

در فلسفه به نوعی شناخت عقلی که بدون توسل به اسباب حسی و تجربی و بدون تعلیم و تعلم حاصل می شود، معرفت بدیهی یا فطری اطلاق شده است. مثلاً گفته اند استحاله دو نقیض و ترجیح بلا مرجح از اصول بدیهی و فطری است. در فلسفه غرب، افلاطون به «مُثل» معتقد بود و می گفت انسان یک سلسله دانش ها را قبل از ارتباط روح با بدن داشته است ولی به محض ارتباط این دو، آن معلومات فراموش شده است و آدمی در جریان آموزش و تفکر پس از تجرید ذهنی دوباره آن ها را ادراک می کند؛ بدین ترتیب، علم تذکر و یادآوری است نه تولید معرفت. ارسطو نیز به پاره ای تصورات و تصدیقات فطری و بدیهی معتقد بود. فیلسوفان جدید غرب مانند دکارت و پیروانش نیز برخی مفاهیم ذهنی را فطری و ما قبل تجربی می شمارند. کانت برای ذهن بشر مفاهیم پیشینی قائل شده و شناخت را محصول پدیده خارجی (ابژه) و مقولات فطری عقلی (سوژه) می داند.

به هر حال واژه فطرت و فطری، کاربردهای مختلفی یافته است ولی همه آن ها تا حدودی در یک مفهوم اساسی مشترک اند و آن عبارت است از «معرفت یا گرایشی که مقتضای نوع آفرینش انسان است و از طریق تجربه و تعلیم به دست نمی آید» پس هر کجا در مقاله از این تعبیر استفاده شد، منظور چنین معنایی است.

بخش اول: اصول اولیه تفکر بشر از دیدگاه عالمان و فیلسوفان

چنان که گذشت، برخی فلاسفه به مفاهیم و ادراکات فطری معتقد هستند و اصولی مثل اصل علیت و استحاله تناقض را بدیهی و فطری دانسته اند، ولی در مقابل، در قرون اخیر برخی اندیشمندان تحت تأثیر تجربه گرایی افراطی، ادراکات فطری را انکار کرده اند. دیوید هیوم تلاش کرده برای برخی قضایای فطری، مثل اصل علیت، توجیه تجربی فراهم کند و چون توفیقی در این جهت به دست نیاورده، مفهوم علیت را به تداعی معانی بین حوادث متقارن و متعاقب تنزل داده است. (قراملکی، ص ۱۷۵) بعضی نیز مانند هایزنبرگ با طرح اصل «عدم تعین» بر اساس تئوری کوانتم در جهان ذرات، بداهت اصل علیت را زیر سؤال برده اند. (باربور، ص ۳۱۵ و ۳۱۹) همچنین پوزیتیویست های منطقی تمام اصول فطری و بدیهی عقلی را انکار می کنند و می گویند علم چیزی جز تنظیم داده های حس نیست. (باربور، ص ۱۹۷ و ۲۷۸)

بحث و بررسی در هر کدام از این دیدگاه ها به تحقیقی مستقل نیاز دارد. در عین حال، اشکال عامی که بر همه این ها وارد می شود، این است که اثبات و انکار هر قضیه ای در باب معرفت، حتی قضایای از قبیل: «علیت چیزی جز حوادث متقارن و متعاقب نیست»؛ «در عالم ذرات بر اساس رابطه علی نمی توان محل و موقعیت الکترون ها را پیش بینی کرد» و «علم چیزی جز داده های حسی نیست»، همگی بر پذیرش اصل استحاله دو نقیض و اصل علیت مبتنی هستند. مثلاً مفهوم تلاش های هیوم برای نفی علیت، به گونه ای است که انگار علیت را از طریق علیت ابطال می کند. اصل علیت بر ضمیر ناخود آگاه هیوم سایه افکنده و او را وادار کرده است که برای این مفهوم «رابطه علیت» منشائی پیدا کند؛ که این خود اعتراف به اصل علیت است.

اصل عدم تعین هایزنبرگ نیز هرگز نمی تواند نافی اصل علیت باشد و چنانکه انشتین،

پوپر و دیگران گفته اند، احتمال وجود علل ناشناخته در عالم میکروسکوپی وجود دارد (قراملکی، ص ۱۹۶)؛ علاوه بر اینکه اصل علیت یک اصل متافیزیکی است و نمی توان آن را در میان محسوسات جستجو کرد. همان طور که هیوم درباره اصول ریاضی اقلیدس گفته است که این اصول با نابودی جهان ماده دچار تغییر نمی شوند، اصل علیت و تناقض نیز مانند اصول ریاضی بدیهی است و تابع متغیرهای مادی نیست.

متفکر و اندیشمند اسلامی، شهید مطهری، فطریات را به دو بخش تقسیم می کند:

۱. فطریات در ناحیه شناخت ها؛ ۲. فطریات در ناحیه تمایلات و گرایش ها.

مطهری در زمینه فطریات ادراکی می‌گوید:

هرچه را که ما از نظر ادراکی بگوئیم فطری است معنایش این است که یا دلیل نمی‌خواهد و بدیهی اولی است و یا از قضایایی است که «قیاس‌ها»؛ دلیلش همراهش است. (مطهری، فطرت، ص ۱۶)

درجای دیگر می‌گوید:

ادراکات فطری، ادراکاتی اند که همه اذهان در آن یکسان اند بدون هیچ اختلافی از قبیل اعتقاد به دنیای خارج از ذهن و پذیرش اصل علیت... و این همان نظر فیلسوفان است. (طباطبائی، ج ۱، ص ۱۸۳)

و در توضیح مطلب می‌گوید:

انسان بعضی چیزها را بالفطره می‌داند که آن‌ها البته کم هستند. اصول تفکر انسانی که اصول مشترک همه انسانهاست، اصول فطری هستند؛ یعنی ساختمان فکری انسان به گونه‌ای است که به صرف اینکه این مسائل عرضه شد کافی است برای اینکه انسان، آنها را دریابد و احتیاج به استدلال و دلیل ندارد. (مطهری، فطرت، ص ۴۹)

وی در آثار خود به مهمترین اصول بدیهی تفکر مانند «استحاله جمع نقیضین و ضدین» «استحاله ترجیح بلا مرجح» و «عدم گنجایش بزرگ در کوچک» اشاره می‌کند و معتقد است که نفی این اصول مستلزم شکاکیت مطلق و نفی اعتبار هرگونه شناختی است. نظر استاد مطهری این چنین نقد شده است:

این گزاره‌ها در صورتی، ضروری الصدق هستند که یا مصادره به مطلوب باشند و یا از نظر تحلیلی نفی‌شان مستلزم تناقض باشد و در هر دو صورت مرحوم مطهری روشن نمی‌کند که چرا پذیرش یک گزاره تحلیلی یا یک مصادره به مطلوب حاکی از یک امر فطری است و اصلاً بر خلاف رأی ایشان نفی صدق آن اصول لزوماً به سفسطائیکری و نفی علم و درک حقیقت به طور کلی نخواهد انجامید، اما این گزاره که «جمع بین دو نقیض محال است» ظاهراً به نحو تحلیلی قابل قرائت نباشد. این اصل بعنوان یک قاعده استنتاج، نه صادق است و نه کاذب، بلکه فقط سودمند است؛ یعنی ما را قادر می‌سازد که از قضایای صادق مفروض به قضایای دیگر برسیم و باز این سؤال همچنان باقی است که چرا پذیرش این اصل لزوماً از وجود ساختمان ویژه در نهاد انسان حکایت می‌کند و آیا برای تبیین این امر، امکان ارائه هرگونه نظریه بدیل منتفی است. (نراقی، ص ۳۱)

در پاسخ می‌توان گفت:

اولاً، انکار این اصل چنانکه مرحوم مطهری گفته‌اند مستلزم شکاکیت مطلق است؛ زیرا با نفی این اصل ضروری‌ترین معارف انکار می‌شود. به گفته بعضی محققان «یا ما اصل تناقض و اصول بدیهی و اولی تفکر بشر را می‌پذیریم و در اینکه از کجا حاصل شده است، آیا از تجربه و اسباب خارجی حاصل شده یا از درون نفس بشر جویشده است مردد هستیم. در این صورت با رد یک طرف، طرف دیگر ثابت می‌شود چون هیچ بدیلی وجود ندارد و یا اینکه این اصل را به طور کلی انکار می‌کنیم؛ در این صورت حتی مسائل ضروری ریاضی را باید انکار کنیم؛ زیرا بسیاری از قضایای ریاضی، مثل «قطر دایره از محیط آن کوچکتر است» با اینکه قضیه تحلیلی نیست. مورد پذیرش همگان است. همچنین در قضایای تحلیلی مثل $2 \times 2 = 4$ که علم تازه‌ای تولید نمی‌کند، اگر اصل تناقض انکار شود، صدق آن از ضرورت خواهد افتاد؛ زیرا با نفی این اصل هیچ مانعی نخواهد بود که 2×2 مساوی ۴ نباشد و این همان شکاکیت مطلق است. (صدر، ص ۸۳)

اما در مورد این که این اصل نمی‌تواند صرفاً از تجربه به دست آمده باشد، باید گفت چیزی که در نهایت از تجربه حاصل می‌شود عدم وجود یک شیء معین است، مثل عدم وجود انسان در کره مریخ؛ ولی تجربه هرگز نمی‌تواند محال بودن امری را اثبات کند و روشن است که «عدم وجود» غیر از «استحاله وجود» است.

همه تجربیون به طور بدیهی وجود مثلث چهار ضلعی و جزء بزرگتر از کل و وجود شیء معدوم را محال می‌دانند. تجربیون بین این دو راه محصورند: یا باید به محال بودن این قضایا اعتراف کنند که در این صورت معرفت عقلی مستقل از تجربه را پذیرفته‌اند که از درون نفس

می‌جوشد، و یا باید مفهوم محال بودن را انکار کنند که در این صورت دیگر تناقض محال نخواهد بود و با نفی این اصل، دیگر نمی‌توان به صحت هیچ قضیه‌ای اعتقاد قاطع پیدا کرد؛ زیرا در آن واحد کذب آن قضیه هم جایز خواهد بود. (صدر، ص ۸۳)

ثانیاً منظور مرحوم مطهری از فطرت ادراکی، تصورات و تصدیقات بدیهی است که گرچه از تجربه به دست نمی‌آیند، تجربه، شرط ظهور و بروز آنها است. چنانکه تصریح می‌کند:

منظور این است که استعداد این امور در هر کسی وجود دارد بطوری که همینقدر که انسان در جریان رشد ذهنی به مرحله‌ای رسید که بتواند این امور را تصور کند تصدیق اینها برایش بدیهی و فطری است. (مطهری، ص ۲۵۸)

البته این معنا با مفاهیم فطری در نظریه افلاطون و حتی دکارت فرق دارد؛ پس این اشکال که صدق اصول بدیهی معرفت بر خلاف نظر مرحوم مطهری بر فطری بودن آن‌ها دلالت ندارد، وارد نیست؛ زیرا معنای فطری بودن اصول اولیه در دیدگاه فیلسوفان اسلامی این است که این معارف از طریق اسباب حس و تجربه حاصل نمی‌شود، ولی تجربه زمینه ساز آن‌ها است؛ یعنی همین قدر که ذهن توانست مفهومی از وجود و عدم و اجتماع پیدا کند، بدون نیاز به تجربه دیگری به استحاله اجتماع وجود و عدم حکم می‌کند. (طباطبائی، ج ۱، ص ۱۸۳)

خلاصه این که، مفاهیم و اصول اولیه تفکر بشر، بدیهی و فطری هستند و بی‌نیاز از دلیل‌اند و اگر ما این اصول فطری را انکار کنیم راهی جز غلطیدن به ورطه شکاکیت مطلق نخواهیم داشت و در این هنگام راه هر گونه تحقیق و گفتگوی علمی بسته خواهد شد.

بخش دوم: بررسی دیدگاهها و نظرات در باب خداشناسی فطری

در بین فیلسوفان و متکلمان غربی، بسیاری راه ایمان مذهبی را از طریق فلسفی جدا می‌دانند و شناخت خدا را درونی و فطری تلقی می‌کنند. اگوستین می‌گوید: «ذهن ممکن متغیر ناپایدار بشر نمی‌تواند از راه تفسیر اشیاء ممکن متغیر ناپایدار به حقیقت واجب سرمدی تغییر ناپذیر برسد.» (ژیلسون، ص ۶۲) و نیز می‌گوید: «نور حضور خدا در ضمیر انسان او را قادر به تشخیص حقیقت او می‌سازد.» (خدا در فلسفه، ص ۲۲)

پاسکال می‌گوید: به خدا دل گواهی می‌دهد نه عقل. (فروغی، ج ۲، ص ۱۴) کارل بارت، متکلم مسیحی می‌گوید: «خداوند وجودی است منحصر به فرد و پروردگاری متعال که فقط وقتی می‌توان او را شناخت که بخواید خود را آشکار کند. میان او و انسان فاصله‌ای هست که فقط او می‌تواند از میان بردارد نه انسان.» (باربور، ص ۱۴۵)

کی‌یرکگورد، سلسله جنبان اگزیستانسیالیسم، معتقد است که از راه تفکر و استدلال نمی‌توان به حقیقت نائل شد، بلکه باید حقیقت را در باطن خویش وجدان کرد. خدا از طریق علم حصولی شناخته نمی‌شود، بلکه معلوم به علم حضوری است. (احمدی، ص ۷۴)

چارلز هاج می‌گوید: «انسان‌ها نیاز ندارند که به آنها آموزش داده شود که خدایی وجود دارد چنانکه نیاز ندارند به آنها آموزش داده شود که چیزی بنام گناه وجود دارد.» (خدا در فلسفه، ص ۱۳۷)

دکارت نیز به معنایی دیگر به فطری بودن خداشناسی معتقد است:

همانطور که من شک خود را شهود می‌کنم و می‌گویم شک می‌کنم پس هستم، همانطور می‌توانم بگویم شک می‌کنم پس خدا هست؛ چون هر شک کننده‌ای درک مبهمی از کامل در ذهن دارد و خداوند هنگام آفرینش، مفهوم کامل را در ما نهاده است تا همچون مظهری باشد که صنعتگر بر روی صنعت خود می‌زند. (ژیلسون، ص ۱۴۵)

دیدگاه متکلمان و فیلسوفان اسلامی

در کلام اسلامی عمدتاً از راه برهان «حدوث و قدم» به اثبات خدا پرداخته‌اند. گاهی نیز به فطری بودن خداشناسی اشاره کرده‌اند. فخر رازی می‌نویسد: وقتی انسان مضطر شد و امیدش از همه اسباب و خلاق قطع گردید از درون دل به تضرع و درخواست کمک روی می‌آورد و آن از این جهت است که فطرت او گواهی می‌دهد که او را مصور و مدبری هست. (رازی، ج ۱، ص ۷۶)

در فلسفه هم گاهی به همین معنا اشاره شده است. صدر المتألهین شیرازی شناخت حقیقت الهی را از طریق علم حصولی غیر ممکن می‌داند ولی از طریق شهود و اشراق درونی ممکن، بلکه بدیهی و فطری می‌شمارد.

ملاصدرا در کتاب اسفار، در ذیل قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» می‌گوید:

علم به وجود موجودات حاصل نمی‌شود مگر پس از علم به اسباب آنها و تنها برهانی که با ارزش و یقین آور است « برهان لم » است. اگر کسی بگوید در « برهان ان » هم؛ مثلاً از وجود بنا علم به وجود بنا پیدا می‌شود و از پدیده علم به پدیده آورنده حاصل می‌شود، جواب این است که علم به وجود بنا هرگز موجب علم به وجود بنا نیست، بلکه موجب علم به احتیاج بنا به بنامی شود و این احتیاج از لوازم ماهیت است. علم به وجود چیزی که از هرگونه سببی بی‌نیاز است مانند ذات حق یا بدیهی است و یا از راه آثارش به آن پی می‌بریم که در این صورت هم علم به ذات حق غیر ممکن می‌شود. (صدرالمتألهین، الاسفار، ج ۶۳، ص ۳۹۹)

درجای دیگر می‌گوید:

علم به ذات حق ممکن نیست مگر به وسیله شهود ذات و درک مستقیم وجود مطلقش. چون ذات خدا جنس و فصل و جزء و ماهیت و سبب ندارد و قابل تعریف و برهان نیست و ظهور ذاتش از تمامی اشیاء بیشتر است. پس به وسیله غیر وضوح و ظهور نمی‌یابد. (صدرالمتألهین، شرح اصول کافی، ص ۲۸۸)

ابن سینا درنمط نهم اشارات و تنبیهات، راه وصول به معرفت حقیقی خدا را بطور موجز بیان کرده است: اراده و ریاضت، مرید راه حدی می‌رساند که خلسه‌هایی از مشاهده نور حق برایش حاصل می‌شود. آن‌ها لذت بخش‌اند و گویی برقی‌هایی هستند که می‌درخشند و سپس خاموش می‌شوند. این حالت را عرفا « اوقات » می‌گویند. سالک باید در این حالت پیش رود تا در غیر حالت ریاضت هم به وی اتصال به نور حقیقت دست دهد.

در این حال گویا حق را در همه چیز مشاهده می‌کند. ریاضت بتدریج او را به جایی می‌رساند که تابش ضعیف نور حق در قلب او به شهاب درخشنده‌ای مبدل می‌شود و برای او شناخت پایدار حاصل می‌گردد. کم‌کم ریاضت به پایان می‌رسد و سالک به حق واصل می‌شود؛ در این صورت درون او آئینه حق می‌گردد. (ابن سینا، ص ۳۸۴)

پس، در دیدگاه عارفان نیز معرفت به خدا فطری و درونی است و معرفت کامل به دنبال ریاضت و وصول به مقام فنا حاصل می‌شود. مرحوم مطهری نیز گرچه بیش از دیگران به این بحث پرداخته است، در نوشته‌هایش مبنای ثابتی وجود ندارد. گاهی خداشناسی فطری را به معنای کلامی؛ یعنی بدیهی یا قریب به بدیهی می‌گیرد و زمانی آن را از فطریات منطقی «قیاسات‌ها معها» می‌داند و گاهی از مقوله دل (شهود درونی) معرفی می‌کند. دریاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم، پس از تقسیم راه‌های خداشناسی به حس، عقل و دل، یا فطرت، در توضیح راه فطرت می‌فرماید:

برخی مدعیان فطری بودن خداشناسی مقصودشان از این مطلب، فطرت عقل است و می‌گویند انسان به حکم عقل فطری بدون نیاز به تحصیل مقدمات استدلالی به وجود خدا پی می‌برد ولی مقصود ما از عنوان بالا، فطرت دل است؛ یعنی انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود متمایل و خواهان خدا آفریده شده است. (طباطبایی،

اصول و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۵۲)

سپس در تأیید وجود چنین گرایشی در انسان می‌گوید:

ما اگر بخواهیم بدانیم آیا این احساس دینی در آدمی هست دوره درپیش داریم: یکی آنکه خودمان شخصاً «عملاً» دست به آزمایش در وجود خود و دیگران بزنیم و دیگر اینکه بینیم دانشمندانی که سالهای دراز در زمینه روان آدمی مطالعه داشته‌اند چه نظر داده‌اند. (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۷، ص ۵۲)

این سخن از چند جهت قابل نقد است:

اولاً «ایشان در مقام اثبات خداشناسی از طرق سه‌گانه است ولی عملاً» به طرح ادله‌ای در زمینه گرایش به خدا می‌پردازد و این امر نمی‌تواند روش مستقیمی برای اثبات خدا باشد؛ زیرا باید اثبات شود که متعلق این میل درونی واقعاً در بیرون از نفس وجود دارد و اگر بخواهیم از طریق وجود گرایش به خدا فطری بودن شناخت خدا را اثبات کنیم، مرتکب دور شده‌ایم؛

ثانیاً ممکن است احساس چنین گرایشی در نفس، دلیل فطری بودن آن نباشد و از طرفی هم راهی برای احراز این گرایش در سایرین نیست. بعضی از متکلمان غربی «اجماع عام» را مطرح کرده و گفته‌اند «اجماع عام» میزان کشف فطری بودن معرفت خداست. این نیز صحیح نیست؛ زیرا عمومیت یک گرایش در سطح بسیار وسیع و در طول تاریخ بشر قابل اثبات نیست. خصوصاً با توجه به اینکه برخی جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان قرن نوزدهم با مطالعه مستقیم در عقاید و عادات مردم بدوی، همگانی بودن اعتقاد به خدا را زیر سؤال برده‌اند. (خدا در فلسفه، ص ۱۴۷) همچنین برخی روانشناسان شوق به مبدأ فرا طبیعی را غیر فطری و تحت تأثیر محرومیت‌های خاص و تلقینات سنتی دانسته‌اند؛

ثالثاً مرحوم مطهری در آثار دیگرشان تصریح کرده‌اند که منظور از خداشناسی فطری، همان فطری منطقی یا قریب به بدیهی است. چنانکه در بررسی آیات و روایات می‌گوید:

منظور از فطری بودن دین یا خصوص توحید، این است که عقل انسان بالفطره آنرا پذیرفته است و برای پذیرش نیاز به تعلیم و تعلم و مدرسه نیست یا بدیهی اولی است و یا از قضایایی است که دلیلش همراهش هست. (مطهری، ص ۲۵۸)

سؤال این است که آیا مراد از فطرت توحیدی بشر در قرآن و احادیث همان معنایی است که مطهری مد نظر دارد؟ اگر بدیهی و قریب به بدیهی است پس چرا بسیاری از فیلسوفان و عارفان اعم از ملحد و الهی‌بداخت آن را انکار کرده‌اند و عقل را در این زمینه ناتوان شمرده‌اند.

به نظر می‌رسد با توجه به آیات فطرت، میثاق و احادیث متعددی که در توضیح و تفسیر این آیات از معصومین (ع) نقل شده است، منظور از معرفت فطری، نوعی ادراک شهودی مشترک بین همه انسانها باشد، نه فطری منطقی و یا شهود ذات الهی در مقام فنا و مرتبه تجلی که بدنبال ریاضت‌های خاصی حاصل می‌شود. البته اگر انسان از هدایت پیامبران و اولیای الهی استفاده نکند در بیان و تفسیر شهود فطری ممکن است دچار اشتباه شود؛ زیرا باید هر تجربه درونی و شهودی تفسیر و تعبیر شود.

در ذیل آیه فطرت (م/۳۰) از امام باقر (ع) نقل شده که منظور از فطرت الله آن است که خداوند سرشت آدمیان را بر اساس معرفت پروردگار و توحید قرار داده، و اگر خداوند چنین معرفت درونی را افاضه نمی‌کرد هیچ کس پروردگارش را نمی‌شناخت. (شیخ صدوق، ص ۳۳)

و نیز در تفسیر آیه میثاق (اعراف، ص ۱۷۲) از امام صادق (ع) نقل شده است که در عالم میثاق یک مشاهده روحی و حضوری در کار بوده و در نتیجه معرفت به خدا در قلب بشر تثبیت گردیده بوده است، ولی اکنون فراموش شده است. (طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۸، ص ۳۴۱) و خداوند با همین معرفت فطری است که با کفار و منافقان در قیامت احتجاج می‌کند.

نتیجه

۱. یک سلسله مفاهیم و قضایای فطری بدیهی وجود دارند که اساس معرفت بشری را تشکیل می‌دهند و با نفی آنها تمامی معارف و گزاره‌های علمی و فلسفی باید نفی شود و بحث و نظر در هر مسأله‌ای از جمله خداشناسی فطری با پذیرش آن اصول ممکن می‌شود؛
۲. در مفهوم خداشناسی فطری، بین متکلمان و فیلسوفان غربی و اسلامی نظر واحدی وجود ندارد. همچنین اثبات فطری بودن خداشناسی از طریق استدلال‌های تاریخی و روانشناسی قابل تردید است. البته چون از طریق متون دینی، یعنی کتاب و سنت، وجود گرایش و معرفت فطری به خدا قابل اثبات است، سایر قرائن و شواهد در حد مؤیدات قابل طرح خواهد بود؛
۳. فطری بودن خداشناسی در قرآن و سنت به معنای بدیهی عقلی و منطقی یا شهود عرفانی خاص نیست، بلکه به معنای گرایش باطنی و معرفت مرموز باطنی است. معرفتی که در همه انسان‌ها بوده و در قیامت قابل احتجاج است.

منابع و مأخذ

ابن سینا. الاشارات والتنبیها، ج ۳. با شرح خواجه نصیر. تهران: دفتر نشر کتاب. ۱۴۰۳ ه. ق.

- الاشارات والتنبيهات، حسن ملكشاهي، تهران: سروش، ۱۳۶۳.
- ابن منظور. لسان العرب. ۱۸ ج. بيروت: داراحياء التراث العربي، ۱۴۰۸هـ ق.
- احمدي، احمد. مكاتب فلسفي، فلسفه اگريستاسياليسم (جزوه تربيت مدرسه). ۱۳۷۲.
- باربور، ايان. علم ودين. ترجمه بهاءالدين خرمشاهي. تهران: مركز نشر دانشگاهي، ۱۳۶۲.
- خدا در فلسفه (ترجمه مقالاتي از دائره المعارف پل ادوارد). ترجمه بهاءالدين خرمشاهي. تهران: موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۷۱، چ ۲.
- رازي، فخر. البراهين. به تصحيح سيد محمدباقر سبزواري. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- ژيلسون، اتين. نقد تفكر فلسفي غرب. ترجمه احمد احمدي. تهران انتشارات حكمت، ۱۳۵۷.
- شيخ صدوق. التوحيد. قم: انتشارات جامعه مدرسين، ۱۳۵۷.
- صدرالمتالهين (ملاصدرا). الاسفار الاربعه. قم: مكنبه المصطفوي، ۱۳۸۹هـ ق.
- شرح اصول كافي. تهران: منشورات مكنبه المحمودي، ۱۳۹۱هـ ق.
- صدر، سيد محمدباقر. فلسفتنا. بيروت: دارالتعارف للمطبوعات، [بي تا].
- طباطبائي (علامه). اصول فلسفه وروش رئاليسم. باشرح مرحوم شهيد مطهري، قم: دفتر انتشارات اسلامي، [بي تا].
- تفسير الميزان، ۲۰ جلد. بيروت: موسسه اعلمي، ۱۳۹۰هـ ق.
- فروغي، محمدعلي. سير حكمت در اروپا. تهران: انتشارات زوار، ۱۳۴۴.
- قراملكي، محمدحسن. اصل عليت در فلسفه و كلام. قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۷۶.
- مطهري، مرتضي. فطرت. تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۹.
- نقدي بر ماركسيسم. تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۴۳.
- نراقي، احمد. «نقد نظريه فطرت». كيان. تهران: (خرداد ۷۲).