

نوع مقاله: ترویجی

بررسی تطبیقی فطرت از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و باورهای پایه آل‌وین پلانتینگا

qarehbaghi@chmail.ir
mjafari125@yahoo.com

کهنه حسن قره‌باغی / کارشناس ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✽
محمد جعفری / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✽
دریافت: ۹۹/۱۰/۰۴ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۱۵

چکیده

هدف این نوشتار بررسی تبیینی - تطبیقی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و آل‌وین پلانتینگا در بحث فطرت و باور پایه می‌باشد و روش آن تطبیقی - استنتاجی است. آیت‌الله جوادی آملی معتقد هستند که فطرت امری حضوری است و انسان‌ها براساس آن ارتباط مستقیم و حقیقی با خدا برقرار می‌کنند، لذا منظور از خداشناسی و خداگرایی فطری در نظر ایشان، همان خداشناسی و خداگرایی حضوری و بی‌واسطه است که انسان با علم حضوری حق را می‌یابد؛ اما در نظر آل‌وین پلانتینگا منظور از پایه بودن یک باور این است که بدون ابتناء بر قضایای دیگر پذیرفته شده باشد و غیرعقلانی هم نباشد. با اینکه پلانتینگا اعتقاد به خداوند را باوری پایه می‌داند؛ اما پایه دانستن اعتقاد به خدا به معنای فطری بودن آن نیست و به همین جهت تفاوت اساسی بین این دو دیدگاه وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: فطرت، باور پایه، آیت‌الله جوادی آملی، آل‌وین پلانتینگا، معرفت‌شناسی اصلاح‌شده.

مقدمه

خاصی درباره تطبیق بین نظریه آیت‌الله جوادی آملی و پلاتینیگا صورت نگرفته است؛ هرچند در مقالاتی بین نظریات آلون پلاتینیگا و سایر متفکران اسلامی، مانند علامه طباطبائی، مقایسه‌هایی در سایر موضوعات صورت پذیرفته است (فرزین، ۱۳۹۵، ص ۳۲۹-۳۴۸؛ آذریون، ۱۳۹۶، ص ۱۳۱-۱۵۲؛ ترکاشوند، ۱۳۹۶، ص ۱۲۱-۱۳۸). بنابراین این پژوهش با رویکردی تبیینی - تطبیقی و به روش کتابخانه‌ای به مقایسه بین این دو دیدگاه خواهد پرداخت و نقاط اشتراک و افتراق آنها را بدون داشتن نگاه انتقادی، بیان خواهد کرد.

۱. فطرت در اندیشه اسلامی

۱-۱. معنای فطرت در لغت و اصطلاح

فطرت از ماده «فَطَرَ» است که در لغت به معنای شکافتن (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۵۰)، گشودن شیء (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۱۰)، ابتدا و اختراع (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۷۸۱)، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۴۰) به کار رفته است. کلمه «فطرت» دارای اصطلاحات گوناگونی است که مهم‌ترین آنها به شرح ذیل است (ر.ک: رجبی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰-۱۳۱):

۱-۲. فطرت در برابر طبیعت و غریزه (مصباح، ۱۳۹۸، ص ۶۳) فطری مرادف بدیهی: یعنی هر گزاره‌ای که نیازمند به استدلال نباشد، مانند نیازمندی معلول به علت، فطری نامیده می‌شود (اولیات). فطری یک نوع از یقینیات منطقی: به گزاره‌های نیازمند استدلال که استدلال آنها به‌طور پنهان همراه آنهاست (قضایا قیاساتها معها) فطری گفته می‌شود (ابن سینا، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۶۴؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹).

گاه به گزاره‌های نزدیک به بدیهی اطلاق می‌شود؛ مانند «خدا وجود دارد» که این گزاره نیازمند استدلال است و استدلال آن هم همراهش نیست؛ ولی استدلال بر آن به مقدماتی نیاز دارد که بدیهی است؛ مثل اصل علیت. پس این گزاره با یک واسطه به بدیهیات منتهی می‌شود؛ لذا نزدیک به بدیهی است.

فطرت به معنای قالب‌های ذهنی در مرحله حساسیت و فاهمه در بینش ایمانوتل کانت (هارتاک، ۱۳۷۶، ص ۱۰-۱۱).

در بینش دکارت فطرت به معنای آنچه خاصیت عقل است و

یکی از اساسی‌ترین مسائلی که بشر در طول تاریخ همواره آن را مورد دقت قرار داده و فیلسوفان و متکلمان زیادی به آن پرداخته‌اند، بحث اثبات وجود خداست. در سال‌های اخیر در غرب جریان و پیشرفت‌هایی جدیدی حاصل شده که علی‌رغم اینکه این جریان‌ها، ایمان‌گرا نیستند اما قائل به وجود خدا هستند و آن را می‌پذیرند. ولی ویژگی این مکتب که به «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» معروف شده این است که آنها مخالف قرینه‌گرایی با حد و حدود قبلی آن می‌باشند. آنها معتقدند اعتقادات دینی می‌توانند کاملاً معقول و موجه باشند حتی اگر هیچ قرینه و استدلالی برای آنها وجود نداشته باشد. ویلیام آلستون، آلون پلاتینیگا، نیکولاس ولترستورف از جمله مهم‌ترین شخصیت‌هایی هستند که چنین دیدگاهی دارند. ما در این نوشتار با تأکید بر آراء پلاتینیگا و مقایسه آن با نظریه آیت‌الله جوادی آملی درباره فطرت به دنبال این هستیم که ببینیم آیا آموزه فطرت، ما را بی‌نیاز از آوردن برهان بر خداوند می‌کند، یا نه؟ به عبارت دیگر، با توجه به اینکه در نگاه بدوی احتمالاً این دو نظریه، همسان انگاشته می‌شوند؛ ما به دنبال این هستیم که آیا همان‌طور که «باور پایه» طبق ادعای پلاتینیگا سبب بی‌نیازی از برهان‌آوری بر وجود خدا می‌شود؛ آموزه فطرت هم، ما را بی‌نیاز از برهان می‌سازد؛ یا ما برای اثبات وجود خدا حتماً نیاز به برهان و دلیل داریم؟ بنابراین ابتدا نظر آیت‌الله جوادی آملی را درباره فطرت می‌آوریم و سپس نظریه پلاتینیگا را مطرح کرده و به مقایسه می‌پردازیم. در ضمن باید در باب پیشینه بحث دانست که نظریات آیت‌الله جوادی آملی در کتب خود ایشان و به‌طور خاص در کتاب فطرت در قرآن و چند مقاله که از ایشان موجود است (جوادی آملی، ۱۳۹۵؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۲۸۵؛ آب‌یاری، ۱۳۹۴؛ خلیلی، ۱۳۹۵؛ کردفیروزجائی و عظام‌نژاد، ۱۳۹۲، ص ۸۹-۱۲۳) بیان شده است. اندیشه پلاتینیگا نیز در کتب و مقالات خود او که به فارسی نیز ترجمه شده‌اند، موجود است و می‌توان از کتب و مقالات مختلفی که آراء و نظریات پلاتینیگا را بسط داده‌اند نیز استفاده کرد. اما در زمینه عنوان مقاله، تنها در دو کتاب معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه پلاتینیگا (عظیمی دخت شورکی، ۱۳۸۵) و عقلانیت باور دینی از دیدگاه آلون پلاتینیگا (مبینی، ۱۳۸۲)، به صورت دو صفحه اجمالاً بین نظریه پلاتینیگا و فطرت در اندیشه اسلامی به‌طور کلی بحث کرده و نوشتار و پژوهش

قلمرو دارد: یکی معرفت و دیگری تمایل و گرایش؛ که البته معرفت‌های فطری به معنایی که در فلسفه غرب مطرح شده است، مورد پذیرش حکمای مسلمان قرار نگرفته است؛ چراکه به اعتقاد حکما، روح و ذهن انسان، در هنگام آفرینش خالی از هرگونه ادراکات ذاتی و بالفعل است و همه مفاهیم و تصورات ذهنی انسان از راه ادراکات حسی حاصل می‌شود و منظور از علم فطری در تقسیمات حکمای اسلامی، دانش بدیهی است، نه علمی که همراه با خلقت انسان است؛ برخلاف عقل‌گرایانی همچون دکارت که معتقد هستند مبادی و ریشه‌های ادراکات بشری ذاتی و فطری بشر است (مصباح، ۱۳۸۹ الف، ص ۲۰۸ و ۲۱۳؛ مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۶۰-۲۶۵).

مفاهیم فطری قضایایی هستند که ذهن آنها را از خارج انتزاع می‌کند و آنها برای ذهن به صورت حصولی به وجود می‌آیند. فطری بودن در این موارد به این معناست که ذهن بعد از اینکه با حس، برخی تصورات را از خارج به دست آورد، آنها را بدون نیاز به دلیلی درک می‌کند و در آموختن آنها نیاز به فراگیری از غیر ندارد. از آنجا که قضایای فطری با سرشت انسان هماهنگ هستند و در ذات انسان قرار دارند نیاز به دلیل در مقام ثبوت ندارند؛ ولی در مقام اثبات، اگر نظری باشد نیاز به دلیل دارد و مثلاً گزاره «خدا وجود دارد»، هرچند فطری انسان است و انسان در درون خود به خدا علم حضوری و گرایش دارد؛ اما این گزاره در مقام اثبات، نیاز به دلیل دارد و باید آن را با ادله اثبات کرد.

اما منظور از حقایق فطری، امری است که انسان وجود عینی آنها را هرچند با اختلاف درجه، به صورت حضوری درک می‌کند و عینیتی را بین خود و معلومش می‌یابد. انسان‌ها از کودکی با توجه به رفتارهایی که از خود بروز می‌دهند، وجود یک‌سری از تمایلات مانند، حقیقت‌جویی، زیبایی‌دوستی، کمال‌طلبی و... را در خود نشان می‌دهند. این گونه تمایلات به‌طور بالفعل در تمامی انسان‌ها موجودند و از جنبه ملکوتی انسان سرچشمه می‌گیرند و در راه تحقق کمال وجود او هستند. انسان‌ها زمانی که به درون خود رجوع کنند و آن را مورد توجه قرار دهند، این واقعیت را درک می‌کنند که حقیقت‌جو و خیرخواه هستند و به دنبال کمال، در هر مرحله از زندگی با به دست آوردن کمالاتی، قانع نمی‌شوند و کمال بالاتر را جست‌وجو می‌کنند. آنها به علم حضوری این حالات روحی را درون خود می‌یابند و از راه نشانه‌هایی که در انسان‌های دیگر می‌بینند - مانند اینکه همه انسان‌ها علم و عالم را ستایش می‌کنند و... - پی به وجود چنین

حس و تجربه در پیدایش آن هیچ نقشی ندارند و عقل آن را بالفعل داراست، به‌شمار می‌رود (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۴۱-۵۷).

۱-۳. فطرت به معنای علم حضوری انسان به خدا

آیت‌الله جوادی آملی فطرت را با توجه به آیات قرآن به سرشت ویژه انسان تعریف کرده و امور فطری را چیزی می‌داند که خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را دارد. فطرت و سرشت انسانی دارای اقسامی است که دربرگیرنده اموری توانشی، گرایشی و بینشی است. فطرتی که در قرآن از آن بحث شده غیر از فطریات و امور فطری است که در منطق و فلسفه است؛ همچنین غیر از طبیعت و غریزه است که اولی بین همه موجودات بی‌روح یافت می‌شود و دومی در بین حیوانات و انسان در بعد حیوانی‌اش یافت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۴-۲۵؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۳۷). ایشان در تعریفی برای فطرت می‌فرمایند: «فطرت، که همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدهانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت اوست، نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحوه سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است. فصل اخیر انسان را همان هستی ویژه مطلق بینی و مطلق خواهی او تشکیل می‌دهد» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۵؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۱۳۹؛ همو، ۱۳۶۶، ص ۶۷-۶۹).

هر امر فطری دارای چند ویژگی است (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۸-۲۶؛ همو، ۱۳۸۹، ب):

۱. امور فطری (بینش، گرایش، توانش) توسط خداوند در نهاد انسان قرار گرفته‌اند و اکتسابی نیستند؛
۲. فطرت امری همگانی است و در همه انسان‌ها وجود دارد؛
۳. عدم تغییر و تبدل فطرت: ایشان می‌فرمایند: «فطرت حق‌پویی و حق‌شناسی و حق‌خواهی نحوه هستی و هویت انسان است؛ و هیچ انسانی بدون چنین فطرتی خلق نشده و نمی‌شود؛ چنانچه فطرت یادشده به‌هیچ‌وجه قابل تغییر و تبدیل نیست» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۵۴)؛ هرچند ممکن است در اثر گناه و جهل این امر فطری نادیده گرفته شود.

یکی از نکاتی که آیت‌الله جوادی آملی مطرح می‌کنند، تفاوت بین مفاهیم فطری با حقایق فطری است (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۸-۲۹؛ همو، ۱۳۸۹، ب)؛ به این بیان که می‌توان گفت فطرت دو

گرایش‌های فطری در وجود آنها نیز می‌برند. ایشان می‌فرمایند: «انسان با سرمایه علم حضوری به ذات خویش و بینش شهودی به خالق خود و گرایش بندگی در ساحت فاطر خویش به دنیا آمده است، اگر آن علم حضوری و این بینش و گرایش در او مصون بماند، انسانیت او محفوظ است؛ والا با کور شدن آن حضور و این بینش و منحرف شدن اصل گرایش، علم شهودی او نیز به حقیقت خویش به جهل مبدل می‌شود و از کمال‌خواهی که ذاتی اوست هبوط می‌کند» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۳۱-۱۳۲).

ایشان با اشاره به آیه «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) معتقد است که سرشت و آفرینش ویژه انسان، بر گرایش حضوری وی به توحید است.

مسئله دیگری که درباره فطرت وجود دارد این است که حکما درباره تمسک به فطرت در پی بردن و شناخت خداوند نظراتی دارند؛ برخی معتقدند که فطرت راهی است برای معرفت به خداوند و برخی دیگر آن را مقدمه‌ای بر اثبات وجود خداوند می‌دانند. اما باید دانست که ما چه فطرت را بینش بدانیم و چه گرایش، در هر دو صورت فطرت می‌تواند راهی برای رسیدن به خدا باشد؛ زیرا اگر منظور گزارش‌های علمی و بینش باشد، چون خود فکر حرکت است و حرکت راه و مسیر می‌طلبد و این مسیر است که مقدمات را برای متفکر به نتیجه می‌رساند؛ می‌توان نتیجه گرفت بینش‌های فطری راهی برای رسیدن به خدا هستند، نه برهان بر آن. همان‌طور که اگر منظور از فطرت گرایش باشد از آنجاکه گرایش یک سلوک باطنی برای رسیدن به خداست، پس در اینجا فطرت، راه است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۴۸-۵۰).

۲. خداشناسی فطری

آیت‌الله جوادی آملی معتقد هستند که شناخت انسان‌ها درباره موجودات به دو نحو حضوری و حصولی (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۹۴-۹۶) و همچنین شخصی و کلی (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۵۳-۵۴) واقع می‌شود. لذا شناخت ما به خداوند هم می‌تواند به نحو حضوری و شخصی و بدون وساطت مفهوم ذهنی باشد، و هم به صورت حصولی و کلی و با واسطه مفاهیم. پس ما از دو نحوه خداشناسی (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۳۲-۳۳) می‌توانیم سخن بگوییم: خداشناسی حصولی و خداشناسی حضوری؛ منظور از خداشناسی فطری، یکی از دو نوع شناخت حصولی و

حضوری زیر است (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۳-۱۶۶):

۱. خداشناسی فطری حصولی: یعنی انسان‌ها با استفاده از عقل فطری و خدادادی خود، به آسانی به خدا پی می‌برند و برای تصدیق وجود او نیاز به تلاش ندارند. به بیان دیگر، خداشناسی فطری، شناختی بدیهی یا نزدیک به بدیهی است که نوعی دلیل دارد؛ اما دلیلی که ذهن برای آن نیاز به تلاش ندارد.

۲. خداشناسی حضوری: یعنی انسان به سبب آفرینش خاص خود، ارتباط عمیقی با آفریننده خود دارد و در اعماق قلب خود یک رابطه‌ای را با خداوند احساس می‌کند. او وقتی به عمق دل خود می‌نگرد، چنین رابطه‌ای را خواهد یافت. نه اینکه می‌داند خدایی هست؛ بلکه رابطه خود با خدا را می‌بیند و شهود می‌کند. این، علم حضوری و یافتن است. هرچند ممکن است تنها زمانی متوجه این رابطه بشوند که امیدشان از همه‌جا قطع شده باشد. ایشان در این باره می‌فرمایند: «نفس انسان اگرچه در زاد روزش از علوم حصولی مایه‌ای نداشت؛ ولی با سرمایه علم حضوری به ذات خویش و بینش شهودی نسبت به فاطر خود و گرایش بندگی در ساحت وی آفریده شد؛ لذا سرشت او در بین دیگر سرشت‌ها به این برجستگی ممتاز شد که فطرتاً لله است. از این رهگذر، روشن می‌شود که اگر انسانیت انسان محفوظ باشد، بینش و گرایش وی نسبت به فاطرش محفوظ خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷)؛ و در جای دیگر می‌فرمایند: «چون علم حضوری عین معلوم بالذات خارجی است و در نتیجه یک وجود شخصی خارجی می‌باشد و هرگز وجود شخصی حاکی از چیزی نیست و کاسب و مکتسب هم نخواهد بود؛ لذا در طریق استدلال قرار نمی‌گیرد که با شناخت وی چیز دیگری از راه فکر و استدلال، قیاس یا استقراء یا تمثیل شناخته شود؛ بنابراین هرگز با شناخت حضوری نفس، چیزی از راه علم حصولی شناخته نمی‌شود. آری چون شناخت نفس عین وجود مجرد نفس است و این وجود مجرد عین ربط به آفریدگار خویش است، و آن ربط نیز عین مربوط است، و آن ربط نیز همان پیوند تجرد و شهود است؛ بنابراین شناخت حضوری نفس هرگز از شناخت حضوری مربوط الیه - یعنی خداوند - جدا نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۹).

ایشان معتقدند: «سرشت انسانی عین شناخت خداوند سبحان است و این نه بدان معناست که اگر انسان بالغ شود و بیندیشد، به آفریدگار علم حصولی پیدا می‌کند؛ یا اینکه استعداد معرفت خدا را

انسان از راه فطرت، با چند مقدمه از مجموع چند آیه استفاده می‌شود: ایشان ابتدا با توجه دادن به دو مقدمه که اولاً رسالت نبی اکرم یک رسالت جهانی است؛ و ثانیاً اینکه وظیفه پیامبر تنها تذکر و یادآوری افراد بشر، نسبت به حق و باطل بوده است؛ که آن هم مخصوص موحدان نبوده است؛ و همچنین اینکه تذکر و یادآوری در جایی است که افراد چیزی را از قبل می‌دانند، ولی فراموش کرده و یا در عمل به آن ترتیب اثر نمی‌دهند؛ و در میان افراد بشر کسانی بوده و هستند که منکر دین و باورهای دینی‌اند؛ این نتیجه را می‌گیرند که همه افراد بشر بینش و گرایش به معارف دینی را داشته و دارند؛ اما در اثر اموری این گرایش‌ها و بینش‌ها را از یاد برده‌اند؛ لذا شناخت آنان نسبت به این حقایق، ریشه در خلقت و فطرت آنان دارد.

ما در اینجا به چند آیه از آیاتی را که ایشان به آنها تمسک کرده‌اند، اشاره می‌کنیم:

۱. آیات تذکره: در این آیات خداوند متعال به پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید تو فقط یادآوری کن و تذکر بده! چون کار تو تنها یادآوری است «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه: ۱۲-۱۳). ما می‌دانیم که یادآوری در مواردی به کار می‌رود که بشر از قبل، نسبت به امری سابقه‌یادگیری و معرفت داشته باشد و سپس در اثر یک سری اموری یک حالت نسیان در این بین به وجود آمده باشد. در نتیجه از آنجاکه کار حضرت تنها یادآوری است، مشخص می‌شود که گرایش و بینش نسبت به خداوند متعال و عالم ابد، در درون و سرشت انسان وجود دارد و با گفتار و یادآوری پیامبر اکرم ﷺ پرده‌ای که نسیان به وجود آورده بود، به کنار می‌رود و انسان‌ها آن گرایش و بینش قبلی خود را به یاد می‌آورند.

۲. توجه به خدا هنگام احساس خطر و قطع امید از اسباب: دسته دیگری از آیات قرآن «وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْرُونَ» (نحل: ۵۳)؛ «فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ» (عنکبوت: ۶۵). می‌فرمایند: وقتی انسان‌ها دچار خطر و ناامیدی از اسباب عادی می‌شوند، از درون احساسی دارند که هنوز یک موجودی هست که می‌تواند آنها را از آن خطر و ناامیدی نجات دهد. به عبارت دیگر، این آیات می‌فهمانند که تمامی انسان‌ها، چه کافر و چه مؤمن، در سرشت خود یک نحوه گرایش و بینش نسبت به هستی محض و قادر مطلق دارند که در این شرایط سخت امید به نجات یافتن توسط او در دل گرفتاران زنده است و ما

دارد؛ زیرا صرف اینکه اگر ببیند، می‌فهمد؛ یا صرف استعداد شناخت خدا را فطرتاً لله نمی‌گویند؛ زیرا این استعداد و آن اندیشه‌ی حقیقتاً نسبت به انکار یا شرک هم هست، و مجرد آن را نمی‌توان گفت که انسان بر فطرت توحید خلق شده است؛ آنچنان آفرینشی که تبدیل‌ناپذیر است» (همان، ص ۱۷۱).

۳. خداگرایی فطری

نکته‌ای که باید به آن اشاره شود این است که آیا خداجویی و خدا طلبی هم امری فطری است، یا صرفاً خداشناسی است که فطری انسان است؟ به عبارت دیگر، آیا فطری بودن خدا برای انسان تنها از باب عارف و معروف است؟ یا می‌تواند دارای جنبه طالب و مطلوب نیز باشد؟ آنچه در گفتار آیت‌الله جوادی آملی به آن اشاره شده این است که طلب به دو دسته تقسیم می‌شود؛ گاهی برخاسته از تقلید، عادت، فرهنگ و رسوم است و گاهی برخاسته از فطرت انسان است. اگر طلب فطری باشد، مسبوق به شهود واقعیت است و فرد طالب در مرحله اول با علم حضوری و شهودی حقیقتی را درک می‌کند و از آن آگاه می‌شود، سپس جست‌وجو می‌کند تا آنچه را حضوراً درک کرده، بیابد و یافته خود را بر معلوم خویش تطبیق کند و با رسیدن به آن آرامش یابد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۵۲). به عبارت دیگر، خداجویی از مقوله گرایش است، نه شناخت؛ و منظور از آن، همان میل و کشش قلبی به سوی خداست که باعث می‌شود انسان در جست‌وجوی خدا باشد. انسان‌ها در درون خود و بدون اینکه به آموزش و یادگیری از کسی نیاز داشته باشند، احساس می‌کنند که جهان هستی دارای آفریدگاری است و این عالم همچون سایر پدیده‌ها نیاز به ایجادکننده‌ای دارد که آن را خلق کرده باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۸-۱۸۱). به بیان دیگر، چون انسان‌ها فطرتاً به دنبال علل حوادث و پدیده‌ها هستند و هر زمان که با حادثه‌ای مواجه شدند، علت آن را جویا می‌شوند. این سؤال دائماً در ذهن آنها وجود دارد که آفریدگار این عالم کیست؟ چه ویژگی‌هایی دارد؟ چه کسی این نظم و ترتیب خیره‌کننده را در بین موجودات قرار داده است؟ و... همه این سؤالات و توجه‌ها برای این فکر کافی است که، این جهان باعظمت و نظام‌هایی که در آن قرار دارد همه از یک مبدأ و منشأ مدبر و حکیم و دانا و خودآگاه ناشی می‌شود.

آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید که بینش و گرایش توحیدی

البته ایشان این سؤال را با یک استدلال پاسخ داده‌اند: (۱) انسانی وقتی در شرایط و محیط ناامیدکننده قرار می‌گیرد، امیدی به اینکه یک امر طبیعی و عادی بتواند به او کمک کند را از دست می‌دهد؛ اما همچنان در همین حال در درون خود امید دارد یک موجود متعالی و قادر بتواند او را از این شرایط خارج کند و ناامیدی مطلق به او دست نداده است. (۲) امید داشتن همانند مفاهیمی چون عشق و محبت، از مفاهیم اضافی به حساب می‌آید و قائم به طرفین است. در نتیجه برای این امید، ناگزیر یک طرف دیگری است که مقید به هیچ قید و حدی نبوده و حاجت امیدوار را اجابت می‌کند. این حقیقت، جز خدا امری نمی‌تواند باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۳۰۴-۲۹۱؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۳۵-۱۳۲).

۵. اعتقادات پایه در اندیشه پلانتینگا

۵-۱. ایراد به مبناگرایی سنتی

برای آگاه شدن از اینکه چرا عده‌ای از متفکران همچون پلانتینگا به «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» (Reformed Epistemology) روی آوردند، باید ابتدا بنیان‌انگاری حداکثری و قرینه‌گرایی را بشناسیم. در این زمینه می‌توان از صحبت‌های نیکولاس ولتر ستورف (Nicholas Wolterstorff) استفاده کرد که پترسون به نقل از ولتر ستورف می‌نویسند: «اولین نکته‌ای که قرینه‌گرایان بر آن تأکید می‌کنند این است که اگر فردی، مسیحیت یا هر دین دیگری را بپذیرد، بدون آنکه اعتقاد ورزیدنش معقول باشد، آن فرد مرتکب اشتباه شده است. دومین نکته‌ای که مورد تأکید قرینه‌گرایان قرار می‌گیرد این است که اعتقاد ورزیدن زمانی معقول است که فرد اعتقادات دینی‌اش را بر مبنای اعتقادات دیگرش بپذیرد؛ یعنی بر مبنای اعتقاداتی که قرائن محکمی برای آن اعتقادات دینی فراهم می‌آورند. هیچ دینی مقبول نیست؛ مگر آنکه معقول باشد و هیچ دینی مقبول نیست؛ مگر آنکه توسط قرائن تأیید شود» (پترسون، ۱۳۹۳، ص ۲۲۳).

مبناگرایان سنتی معتقدند ساختار معرفتی انسان‌ها دربردارنده دو دسته باور است؛ دسته نخست از باورهای ما، باورهای پایه هستند که بدون نتیجه‌گیری و کمک از سایر باورها به دست می‌آیند و نادرست بودن آنها محال است. آنها معتقدند دو دسته از قضایا این‌گونه هستند: ۱. قضایای بدیهی اولی، که با فهم و درک آنها می‌توان صدق آنها را فهمید؛ مانند حقایق ساده منطقی یا برخی قضایا که

می‌دانیم که این یک گرایش صوری نیست، بلکه افراد در عمق جان خود، خالصانه خدا را می‌خوانند. در نتیجه از این آیات برداشت می‌شود که اصل اعتقاد به خدا و استعانت از ایشان در نهاد انسان‌ها جا دارد. همچنین می‌توان به آیات میثاق (اعراف: ۱۷۲-۱۷۳) و آیات نسیان (حشر: ۱۹؛ توبه: ۶۷؛ یس: ۷۸) اشاره کرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۵-۲۸۶؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۳۵-۱۳۲).

۴. تبیین راه فطرت

نکته آخر این است که چگونه راه فطرت، ما را به موجودی که هستی محض و کمال مطلق است، هدایت می‌کند؟ و یا چگونه بینش و گرایش به خدا، دلیل وجود خارجی آن است؟

آیت‌الله جوادی آملی با تفاوتی که بین مقام اثبات و ثبوت قائل می‌شوند، در مقام اثبات وجود خداوند، از «برهان فطرت» استفاده می‌کنند؛ برهان فطرت یکی از براهینی است که متکلمان و فیلسوفان اسلامی و حتی عرفا از آن با تبیین‌های مختلف در جهت اثبات وجود خداوند متعال استفاده کرده‌اند. *آیت‌الله جوادی آملی* نیز برای اثبات وجود خداوند و جواب سؤال بالا این‌طور دلیل آورده‌اند:

بینش شهودی مضطر: از آنجاکه قرآن کریم خداوند را نور محض معرفی می‌کند و سایر ظهورات را در پرتو آن می‌داند، ما با تجلی یافتن این نور است که تمامی اوهام و خیالات و خدایان توهمی را کنار خواهیم گذاشت و متوجه وجود کمال محض می‌شویم. به عبارت دیگر، در حالت خطر و قطع امید از علل طبیعی، آنچه برای انسان ظاهر می‌گردد، حق محض است که انسان آن را در درون خود با بینشی شهودی می‌یابد و از آنجاکه این بینش حضوری است، در آن خطا راه ندارد و این باعث می‌شود انسان به آن حق محض عشق بورزد و از او نصرت و یاری طلب کند. انسان چون در این حالت خدا را مشاهده می‌کند و او را حضوراً می‌یابد، از او درخواست کمک می‌کند؛ نه اینکه چون به کمال مطلق عشق می‌ورزد یا از او طب یاری می‌کند. پس آن کمال محض یا حق محض باید در خارج وجود داشته باشد. گرایش به خدا فرع بر بینش شهودی اوست؛ یعنی چون انسان خدا را به صورت حضوری می‌یابد و در این معرفت خود، خطایی نمی‌بیند، به او گرایش می‌یابد و از او طلب و درخواست می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۱-۲۹۹؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۳۵-۱۳۲؛ همو، ۱۳۹۰، ص ۳۰۶-۲۹۲).

حال او دامنه باورهای پایه را گسترده‌تر از میناگرایان می‌داند. پلانتینگا معیار میناگرایان سنتی را نمی‌پذیرد و مدعی است متدینین (مسیحیان) می‌توانند اعتقاداتی موجه داشته باشند، حتی اگر باورهای و اعتقادات آنها مبتنی بر قضایای دیگری نباشد؛ چراکه تجربه آنها چنین اقتضائی را دارد. برای مثال، یک فرد مسیحی که دستگاه شناختی او درست کار می‌کند و از نقدهایی که توسط افراد مختلف بر باورهای دینی وارد می‌شود، مطلع است و حتی شاید بعضی از استدلال‌ها بر وجود خدا را کامل نداند، باز معتقد به خداست؛ زیرا اعتقاد آن فرد براساس این استدلال‌ها نیست؛ بلکه او وقتی به زندگی خود و دیگر دین‌داران نگاه می‌کند، در آن معنویت و روحانیتی را می‌بیند و در جاهای مختلف وجود خداوند را درک می‌کند و در مراحل از زندگی کمک و آرامش‌بخشی روح‌القدس را می‌یابد، در اینجاست که چنین فردی، در اعتقاد خود به خداوند موجه است و به وظیفه معرفتی‌اش عمل کرده است (پلانتینگا، ۲۰۰۰، ص ۱۰۰-۱۰۲؛ تالیا فرو، ۱۳۸۲، ص ۴۳۲-۴۳۵).

۵-۲. پایه بودن باور به خدا

او در مقدمه کتاب *اعتقاد مسیحی دارای ضمانت* و همچنین مقاله «دین و معرفت‌شناسی» (پلانتینگا، ۲۰۰۰، ص ۴-۱۰؛ همو، ۱۹۹۸)، نقدها و اعتراض‌های وارد به باور به خدا را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ اعتراض به واقعی بودن باورهای دینی، که می‌خواهند کذب بودن باورهای دینی را نشان بدهند و هدف آنها خطا و کذب دانستن اعتقاد به خداست. برای نمونه می‌توان از مسئله منطقی شر نام برد که پلانتینگا نیز سعی می‌کند پاسخی به آن بدهد. مورد دیگر، اعتراض به معتبر و حق بودن باورهای دینی است، که بدون در نظر گرفتن صدق یا کذب باورها، آنها را ناموجه و غیرعقلانی می‌داند و هدف این اعتراض‌ها این است که مؤمنان در باورهای خود به خداوند متعال در وضعیت معرفتی صحیحی قرار ندارند. در این قسمت نیز می‌توان اعتراض‌های مارکس و فروید را در نظر گرفت که در اعتبار و مشروعیت باورهای دینی تردید می‌کنند. او با بررسی‌هایی که انجام می‌دهد به این نتیجه می‌رسد که مهم‌ترین اعتراض، همین قسم دوم است که تضمین باور دینی را مورد اعتراض قرار داده است. بنابراین سعی می‌کند نظریه‌ای در باب تضمین باور دینی بدهد که مبتنی بر کارکرد صحیح قوای شناختی است.

میناگر اتحاد و اختلاف‌اند، مثل (سپاهی غیر از سفیدی است)؛ ۲. قضایای بدیهی حسی که صدق آنها را از راه دیدن، شنیدن، لمس کردن، بوئیدن و چشیدن می‌توان فهمید؛ مثل قضیه (این سیب سبز است). دسته دیگر باورهایی‌اند که از باورهای پایه گرفته شده‌اند و در صورتی موجه می‌باشند که نوعی رابطه با قضایای واقعاً پایه پیدا کنند و از آنها گرفته شوند. به این دسته از باورها، باورهای مبتنی یا مستتج گفته می‌شود. اگر این دو دسته باور براساس اصول و شرایط لازم شکل بگیرند، ما یک ساختار و نظام معرفتی موجه خواهیم داشت (پترسون، ۱۳۹۳، ص ۲۲۴-۲۲۷؛ اکبری، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰-۲۱۲؛ پلانتینگا، ۱۳۸۱، ص ۱۲-۱۸؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۵۶؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۳۲۴-۳۲۵). پلانتینگا به‌طور خلاصه دیدگاه میناگرایان را این‌گونه بیان می‌کند: «یک باور برای یک شخص قابل پذیرش است، اگر (و تنها اگر) این باور یا واقعاً پایه (یعنی بدیهی اولی یا بدیهی حسی برای آن شخص) باشد، و یا باور به آن، بر پایه قضایایی باشد که آن قضایا خودشان قابل پذیرش باشند و این باور را به صورت قیاسی، استقرایی، و یا نظریه‌ای حمایت کنند» (پلانتینگا، ۲۰۰۰، ص ۸۳-۸۴).

پلانتینگا معتقد است میناگرایان سنتی باورهای دینی را از نوع باورهای مبتنی و دسته دوم قرار داده‌اند و به قرینه‌گرایی روی آورده‌اند. آنها در صورتی باور دینی را موجه تلقی می‌کنند که دارای قرائتی باشد. لذا باورهای دینی از نوع باورهای پایه نیستند و باید قضایای دیگری که خود پایه هستند و یا از قضایای پایه استنتاج شده‌اند، قرینه برای باورهای دینی قرار بگیرند. نتیجه این نوع نگاه به باورهای دینی این است که عده‌ای از متفکران ادله و قرائن را برای اثبات خدا و باورهای دینی کافی دانسته‌اند و از آنها دفاع کرده‌اند و در مقابل، برخی هم مدعی شده‌اند قرائن کافی وجود ندارد و پذیرفتن باورهای دینی همراه با قرائن ناکافی، غیرعقلانی است (پترسون، ۱۳۹۳، ص ۱۳۰؛ پلانتینگا، ۱۳۷۹، ص ۶۵).

پلانتینگا دو اشکال عمده بر میناگروی سنتی مطرح می‌کند: مشکل خودارجاعی یا ناسازگاری درونی، و مشکل وجود موارد نقض (پترسون، ۱۳۹۳، ص ۲۲۳-۲۲۷؛ اکبری، ۱۳۸۶، ص ۲۰۷-۲۱۱؛ مبینی، ۱۳۸۲، ص ۲۹-۳۱؛ پلانتینگا، ۲۰۰۰، ص ۹۳-۹۵).
وی علی‌رغم اینکه میناگرایی را قبول دارد و معتقد است ساختار معرفتی ما متشکل از باورهای پایه و باورهای مبتنی است؛ اما با این

پلاتینیگا همان‌طور که گفته شد برای دفاع از اعتقادات دینی، شیوه معرفتی جدیدی را مطرح می‌کند و به نظریه کارکرد صحیح روی می‌آورد که در آن یک نظام معرفتی، وقتی کارکردی صحیح دارد که براساس طرح و برنامه خود کار کند. او برای تضمین باور دینی چهار شرط را لازم می‌داند؛ اولاً، باورهای ما باید برخاسته از قوایی باشد که درست کار می‌کنند و دچار نقص نیستند؛ ثانیاً، محیط شناختی که باورهای ما در آنجا به دست می‌آید، همان‌گونه باشد که برنامه‌ریزی شده است؛ زیرا اگر ابزار شناخت درست باشد، اما محیط شناخت طبق برنامه نباشد، آن ابزار هم نمی‌تواند درست کار کنند. مثلاً انسانی که سیستم تنفسی درستی دارد، نمی‌تواند زیر آب نفس بکشد؛ ثالثاً، هدف برنامه مذکور تولید باور درست باشد که اگر آن برنامه هدفی غیر از صدق داشته باشد، آن‌گاه باور ما تضمین نخواهد داشت؛ رابعاً، برنامه‌ای که برای این هدف در نظر گرفته شده است، باید طرح و برنامه‌ای خوب باشد. صرف اینکه هدف برنامه‌ریز تولید باور صادق است، دلیل بر این نمی‌شود که برنامه‌ای که او برای این هدف طراحی کرده، برنامه‌ای مناسب است و می‌تواند به این هدف بیانجامد. در نتیجه او می‌گوید باورهای دینی هر چهار شرط ذکرشده را دارند و انتقادهایی که توسط مارکس و فروید و... دیگران بر باورهای دینی شده است، وارد نمی‌باشد (ر.ک: مبینی، ۱۳۸۲، ص ۴۷-۵۰؛ اکبری، ۱۳۸۶، ص ۲۲۳-۲۲۷؛ پلاتینیگا، ۲۰۰۰، ص ۱۵۸-۱۵۵؛ همو، ۱۹۹۳، ص ۴-۲۰).

پلاتینیگا در نوشته‌های خود دلایل سستی - وجودشناختی، جهان‌شناختی - که در اثبات وجود خداوند اقامه شده است را قاصر از اثبات وجود خداوند قلمداد می‌کند (پلاتینیگا، ۱۳۷۹، ص ۶۴ و ۶۸). و هرکدام را دارای مشکلاتی می‌داند؛ اما در عین حال معتقد است یک متدین می‌تواند به نحو معقولی وجود خدا را بپذیرد. پلاتینیگا می‌گوید: همان‌گونه که اعتقاد مردم به وجود ذهن‌های دیگر، غیر از خود، علی‌رغم اینکه استدلالی بر پذیرش آنها ندارند، امری نامعقول نیست؛ پذیرش وجود خدا نیز بدون استدلالی بر آن، نامعقول نیست. پلاتینیگا براساس این مدلی که باورهای دینی را واقعاً پایه و دارای تضمین می‌داند، معتقد است که این باورها نیاز به اثبات ندارند.

البته می‌توان ریشه این سخنان پلاتینیگا را همان‌طور که خود او نیز اشاره کرده است (پلاتینیگا، ۲۰۰۰، ص ۱۴۱-۱۴۲) و نام آن را مدل آکوئیناس / کالون (A/C) می‌نامد، در اندیشه‌های آکوئیناس و

کالون پیدا کرد؛ زیرا این دو نفر به‌گونه‌ای معتقدند نوعی شناخت و میل درونی و فطری از خدا در دورن انسان‌ها وجود دارد، و پلاتینیگا سعی می‌کند نظریه خود را مبتنی بر گفته کالون بنا کند (پلاتینیگا، ۲۰۰۰، ص ۱۴۲). کالون مدعی است یک گرایشی در انسان وجود دارد که در زمان‌ها و شرایط مختلف باورهایی درباره خدا به دست می‌دهد و انسان با استفاده از این «حس الوهی» باور به وجود خدا را پیدا می‌کند. کالون می‌گوید: ما معتقدیم که بدون هیچ شکی در اذهان انسان‌ها در واقع به‌طور غریزی و طبیعی یک حس الوهی وجود دارد؛ زیرا خدا خودش برای اینکه مانع تجاهل انسان‌ها شود، همه را با ایده‌ای از الوهیت خود تجهیز کرده است که خاطره آن را دائماً تجدید می‌کند و گاهی بزرگ می‌کند. این مطلب انسان را آگاهی می‌دهد که یک خدایی هست و همو انسان را خلق کرده است... از آنجاکه از همان آغاز هیچ منطقه‌ای از جهان، هیچ شهری، حتی هیچ خانواده‌ای بدون دین نبوده، این منجر می‌شود به یک اقرار ضمنی به اینکه حسی از الوهیت در هر قلبی حک شده است. حتی بت‌پرستی شاهده‌ی بر این حقیقت است (کالون، ۲۰۰۲، ص ۳۹).

از این‌رو، پلاتینیگا نیز معتقد است باورهایی که از حس الوهی سرچشمه می‌گیرند، دارای تضمین هستند؛ چراکه دارای چهار شرط لازم ذکرشده برای باورهای تضمین‌شده می‌باشند و در نتیجه می‌توان آنها را واقعاً پایه‌نماید، که مبتنی بر دیگر باورها نیستند. خداوند متعال نیز این قوه - حس الوهی - را در انسان قرار داده تا بتواند در شرایط و موقعیت‌های مناسب باوری پایه برای انسان به وجود آورد که مبتنی بر دیگر باورها نباشد (پلاتینیگا، ۲۰۰۰، ص ۱۴۸-۱۵۰).

او با الهام از آکوئیناس و کالون معتقد است نوعی معرفت و گرایش طبیعی به خدا در انسان‌ها وجود دارد. این گرایش باعث می‌شود در مواقعی، باورهایی درباره خدا در ما شکل بگیرد. به بیانی دیگر، انسان‌ها همان‌طور که باورهای مربوط به حس و حافظه را، بدون اینکه برگزیده باشند، در خود می‌یابند، باورهایی را درباره خدا در خود پیدا می‌کنند، بدون اینکه تصمیم به داشتن آنها داشته باشند. مثلاً هنگامی که صدایی را می‌شنوند، باوری در آنها شکل می‌گیرد. پذیرش این باور ناشی از ارائه یک استدلال نیست؛ بلکه شنیدن صدا باوری را در آنها ایجاد می‌کند. او معتقد است حس خداشناختی انسان‌ها در مراحل مختلف زندگی وجود دارد و انسان‌ها با قرار گرفتن در موقعیت‌های مختلف، مثل دیدن مناظر زیبا، نگاه کردن به عظمت

فاعل شناسا ظاهر می‌کند. وقتی به درختی نگاه می‌کنیم، آنچه مشاهده می‌کنیم درخت است نه چیز دیگر، اما در باب حس الوهیت، انسان با دیدن کوه، یا قرار گرفتن در خطر یا احساس گناه و... به یاد خدا می‌افتد. لذا خداوند خود را مستقیماً بر فاعل شناسا، ظاهر نمی‌کند؛ بلکه آنچه انسان می‌بیند، کوه، دریا، و... است و در پی آن، باور به وجود خداوند در ذهن انسان نقش می‌بندد.

اما همچنین به صراحت نمی‌توان گفت باورهای دینی ساخته شده با حس الوهیت، از نوع محسوسات باطنی هستند. آنچه می‌توان گفت این است که کار حس الوهیت همواره همراه نوعی تجربه است که می‌تواند تصویر حسی احساس حضور خداوند، احساس ترس، یا احساس عظمت باشد. با توجه به آنچه گفته شد می‌توان دریافت که باورهای برآمده از حس الوهیت، ترکیبی از باورهای حس ظاهر و حس باطن هستند و لذا نمی‌توان حکم کرد که لزوماً در یکی از این دو قسم قرار می‌گیرند.

۶. تطبیق دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و پلان‌تینگا و وجوه اشتراک و افتراق

۱-۶. نقاط اشتراک

۱. در دیدگاه هر دو متفکر، انسان در درون خود باور به خداوند را دارا می‌باشد؛ در نظر آیت‌الله جوادی آملی این فطرت است که انسان را به سوی خداوند متعال رهنمون می‌شود و در نظر پلان‌تینگا اعتقاد به وجود خدا از طفولیت در وجود همه انسان‌ها هست و انسان‌ها با زندگی در طبیعت و عالم و دیدن جلوه‌های هستی و مناظر و... همیشه دارای این اعتقاد می‌باشند.

۲. براساس دیدگاه هر دو متفکر، یادگیری و آموزش اغلب آموزه‌های دینی برای تذکر و یادآوری است؛ زیرا عقاید دینی در قلب و سرشت انسان به صورت فطری و پایه وجود دارند که البته آیت‌الله جوادی آملی در بحث توحید فطری به این نکته اشاره کردند و با دو مقدمه - عام و جهانی بودن رسالت انبیاء و تذکر و یادآوری بودن پیام آنها - به چند دسته از آیاتی که بر این مطلب دلالت داشت، اشاره کرده‌اند.

۳. باور به وجود خداوند در تمام انسان‌ها وجود دارد؛ اما انسان‌ها با اعمال درست و نادرست خود می‌توانند این باور را در خود تقویت، یا تضعیف کنند؛ یعنی انسان‌ها می‌توانند با گناه خود پرده بر فطرت و سرشت خود کشند؛ یا با انجام فرامین الهی به شکوفایی و جلوه این

آسمان و اجرام آسمانی، نگاه کردن به دریا و تنوع جانوی که در آن وجود دارد و... آگاهی به خدا پیدا می‌کنند و شبهاتی که در طول تاریخ توسط مارکسیست‌ها و منکران دین مطرح شده، نتوانسته است این حس خداشناختی را از بین ببرد. پلان‌تینگا می‌گوید: «هرگاه خطایی مرتکب شویم، احساس می‌کنیم خدا از ما ناخشنود است و هرگاه توبه کنیم، آمرزش الهی را در خود حس می‌کنیم. اگر کسی در خطری بزرگ قرار گیرد، دلش متوجه خدا می‌شود و به او پناه می‌برد. در آن هنگام این باور در او شکل می‌گیرد که خدا سخن او را می‌شنود و می‌تواند او را نجات دهد. این اوضاع و احوال که باورهای درباره خدا را در ما شکل می‌دهند، خیلی زیاد و متنوع‌اند» (مبینی، ۱۳۸۲، ص ۵۴؛ پلان‌تینگا، ۱۳۸۴، ص ۲۰-۲۲؛ همو، ۲۰۰۰، ص ۱۴۳-۱۴۵).

لذا براساس دیدگاه پلان‌تینگا باور دینی، و به‌ویژه باور به خدا می‌تواند تضمین داشته باشد، بدون آنکه تضمین خود را از باورهای دیگر به دست آورده باشد.

از طرفی کاملاً واضح و معقول است که چنین خدایی بخواهد بندگانش از او آگاهی داشته باشند و بدانند چه ویژگی‌هایی دارد. خداوند برای اینکه به بندگانش در شناخت خود کمک کرده باشد، قوه و حالتی را در آنها قرار داده که وقتی در وضعیت‌های خاصی واقع می‌شوند، باورهای درستی درباره او در آنها ایجاد می‌شود؛ بدون آنکه نیاز به استدلال و برهان در آنها باشد. این باورها علاوه بر اینکه پایه هستند، دارای اعتبار معرفتی نیز می‌باشند. این باورها برآمده از قوه‌ای هستند که خدا به هدف تولید باور درست در ما ایجاد کرده است. حال اگر این قوه سالم باشد و در محیط مناسبی قرار بگیرد و متناسب با هدف، تولید باور کند، باورهای ناشی از آن دارای اعتبار معرفتی خواهند بود؛ هرچند از راه قرینه و استدلال به دست نیامده باشند.

نکته‌ای که در آخر باید به آن اشاره کرد این است که آیا این شناخت همانند ادراکات حواس ظاهر است یا همانند باورهای مربوط به حواس باطنی است؟ به بیانی دیگر، آیا شناختی که از خدا حاصل می‌شود، همانند شناختی است که هنگام مواجهه با یک درخت پیدا می‌کنیم، مبنی بر اینکه (در اینجا درختی وجود دارد؟) یا مانند شناختی است که هنگام درد برای انسان حاصل می‌شود؟ پلان‌تینگا بر این باور است که اگر بخواهیم ادراک حسی را به معنای دقیق آن استفاده کنیم، باورهای دینی برآمده از حس الوهیت، ادراک حسی نیستند؛ زیرا در ادراک حسی، چیزی خودش را به صورت مستقیم بر

امر در خود کمک کنند (پلاتینیگا، ۲۰۰۰، ص ۱۷۸-۱۸۰).

۴. طبق نظر *آیت‌الله جوادی آملی* شناخت و گرایش به خداوند به نحو حضوری در تمامی اوقات و احوال همراه با انسان هست، هرچند در مواقعی به دلیل توجه انسان به امر دیگری، نسبت به آن غفلت وجود دارد و ضعیف می‌شود؛ همانند موقعیتی که فردی دارای دندان درد است، اما ناگهان خبر فوت والدینش را می‌دهند. در این هنگام به دلیل توجه بی از حد به آن خبر ناگوار، توجه او نسبت به دندان دردش از بین می‌رود و علی‌رغم وجود آن دندان درد، توجهی به آن ندارد. طبق نظر *پلاتینیگا* هم، انسان‌ها علی‌رغم اینکه این حس الوهی را دارند، این حس همیشگی نیست و تنها در اوضاع و شرایطی به تولید باور به خدا منجر می‌شود. به عبارت دیگر، حس الوهی در نگاه *پلاتینیگا* نیز از بین نمی‌رود، بلکه در اوضاع و شرایط نامناسب تولید باور نمی‌کند.

۲-۶. نقاط افتراق

۱. دیدگاه *آیت‌الله جوادی آملی* بر نوعی میناگرایی منطقی مبتنی است، برخلاف *پلاتینیگا* که دیدگاهش مبتنی بر معرفت‌شناسی اصلاح‌شده است و ما می‌دانیم که بین این دو نگاه تفاوت بسیاری وجود دارد؛ زیرا میناگرایی مبتنی بر علوم حضوری و بدیهیات خطاناپذیر، مثل بدیهی اولی و وجدایات است؛ برخلاف معرفت‌شناسی اصلاح‌شده که بر گمان و ظن استوار است.

۲. تفاوت آنچه *آیت‌الله جوادی آملی* به‌عنوان فطرت در اندیشه اسلامی مطرح کرده‌اند، با آنچه *پلاتینیگا* مطرح می‌کند این است که ما از راه علم حضوری، خود خداوند و نیاز به او را درک می‌کنیم؛ خدا را می‌یابیم و می‌شناسیم و با او ارتباط پیدا می‌کنیم. اما آنچه *پلاتینیگا* می‌گوید تفاوت اساسی با گفته *آیت‌الله جوادی آملی* دارد؛ زیرا طبق طرح او انسان‌ها نه رویارویی مستقیمی با خداوند دارند و نه استدلالی برای آن کرده‌اند و تنها حالت و قوه‌ای در انسان‌ها توسط خداوند گذاشته شده که در وضعیت و موقعیت‌های ویژه‌ای، باور به خدا را در ما به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر، علاوه بر حواس پنج‌گانه، خداوند یک حس دیگر با عنوان حس خداشناسی در انسان قرار داده که در مواقع و حالت‌هایی وجود خداوند را درک می‌کند. او معتقد است تجارب ما از خدا، واقعیت او را در اختیار ما می‌نهد؛ بدون اینکه رابطه خاصی میان این تجارب و باور ما وجود داشته باشد. دقیقاً همان طوری که تجربه

حسی موضوعات مادی پیرامون ما را در اختیارمان می‌گذارد و این شرایط خاص موجب می‌شوند که اعتقاد به خدا در فرد برانگیخته شود. به این ترتیب، *پلاتینیگا* اعتقاد دارد که انسان دارای حس الوهی است که او را با خدا آشنا می‌کند. اما با توجه به اینکه *آیت‌الله جوادی آملی* فطرت را از سنخ علم حضوری می‌داند، خود واقعیت الوهی هرچند در غالب فقر و نیاز، معلول به علت است که برای انسان‌ها روشن و منور می‌شود، نه اذعان به گزاره «خدا وجود دارد».

۳. تفاوت دیگری که بین اندیشه *آیت‌الله جوادی آملی* با نظریه *پلاتینیگا* وجود دارد این است که متفکران مسلمان همچون *آیت‌الله جوادی آملی*، فطرت را به‌عنوان یکی از راه‌های شناخت خداوند قرار می‌دهند و سایر ادله‌ای را که میناگرایان سستی - همچون ابن‌سینا، *فارابی* و... - بر وجود خداوند می‌آورند را تمام دانسته و معتقدند می‌توان با این ادله، بدون اینکه نقصی بر آنها وارد باشد، بر وجود خداوند متعال استدلال کرد. اما *پلاتینیگا* با توجه به تعریفی که از استدلال موفق در ذهن دارد، برهان‌هایی که برای اثبات خداوند اقامه شده است را موفق نمی‌داند؛ چراکه او استدلال موفق را استدلالی می‌داند که بر پایه‌هایی که هر انسان معقولی می‌پذیرد، مبتنی باشد و روش استنتاجی آن نیز روشی باشد که هر انسان معقولی آن را بپذیرد. او نشان می‌دهد که هیچ‌یک از براهین اثبات خدا این ویژگی را ندارند، لذا او غیر از باور پایه‌ای که مطرح می‌کند، هیچ دلیلی را قبول ندارد که تمام باشد و بتواند خداوند متعال و باورهای دینی را اثبات کند. همان‌طور که در متن نیز اشاره شد، *آیت‌الله جوادی آملی* می‌فرمایند: در قضایای فطری ما باید بین مقام ثبوت و اثبات باور به خداوند فرق بگذاریم. اگرچه ما در مقام ثبوت و به دلیل فطری بودن نیاز به دلیل نداریم؛ اما در مقام اثبات، گزاره «خدا وجود دارد» چون نظری است، نیاز به دلیل دارد. به عبارت دیگر، از نظر *آیت‌الله جوادی آملی* در نظام‌سازی اعتقادی باور فطری خدا نمی‌تواند مبنا باشد؛ ولی از نظر *پلاتینیگا* باور به خدا می‌تواند مبنای نظام‌سازی باشد.

۴. تفاوت دیگری که وجود دارد این است که، از نظر *آیت‌الله جوادی آملی* چون که فطرت از سنخ گرایش عینی است، نه از سنخ مفهوم، خطا در آن راه پیدا نمی‌کند؛ زیرا واسطه‌ای در اینجا وجود ندارد که باعث به وجود آمدن خطا و اشتباه شود؛ اما طبق گفته خود *پلاتینیگا* حتی در باورهای پایه نیز احتمال خطا و شک وجود دارد (*پلاتینیگا*، ۱۳۸۱ ب).

۵. پایه دانستن یک امر غیر از حضوری بودن است که *آیت‌الله*

انسان دارد. انسان‌ها به سبب وجود این سرشت خاص، علم و گرایش حضوری از خداوند را در خود می‌یابند، که فطرت‌الله نامیده می‌شود. پلاتینگا هم باور به خداوند را معرفتی طبیعی می‌داند که از راه استدلال و استنتاج به‌دست نمی‌آید؛ بلکه به شیوه مستقیم پدید می‌آید. هر دو متفکر معتقدند که این معرفت به خدا به‌واسطه گناه به خطر می‌افتد، و خاموش می‌گردد، اما فطرت در نظر آیت‌الله جوادی آملی امری حضوری است و انسان‌ها براساس آن ارتباط مستقیم و حقیقی با خدا برقرار می‌کنند؛ ولی طبق نظر پلاتینگا ما تنها یک حس الوهی بر حواس پنج‌گانه خود افزوده‌ایم که نه رابطه مستقیمی با خدا داریم و نه رابطه غیرمستقیم، بلکه یک تلفیقی از این دو می‌باشد، که پلاتینگا نام حس الوهی بر آن می‌گذارد. همچنین روی آوردن پلاتینگا به مسئله باور پایه، به این دلیل است که او براهین اثبات وجود خداوند را کافی نمی‌داند؛ لذا باید این اعتقاد را به گونه‌ای موجه جلوه می‌داد. درحالی‌که آیت‌الله جوادی آملی علاوه بر معرفت فطری به خداوند، براهین متعدد صحیحی برای اعتقاد به وجود خداوند اقامه می‌کنند که یک مورد آنها برهان فطرت است. همچنین پلاتینگا معیار صحیحی برای پایه بودن باور ارائه نمی‌دهند؛ اما آیت‌الله جوادی آملی برای فطری‌بودن در دو مقام ثبوت و اثبات، ملاک ارائه داده‌اند.

جوادی آملی مطرح می‌کند. پایه بودن گویا به معنای بدیهی و بی‌نیاز از استدلال و قرینه‌آوری است - معنای سوم از معانی فطرت - نه اینکه رابطه و فقر انسان‌ها به خداوند را به نحو حضوری نشان دهد.

۶ نکته دیگری که وجود دارد این است که پایه بودن، اعم از بدیهی بودن است. مثلاً مخیلات پایه برای شعر هستند و یا مشهورات پایه برای جدل‌اند، که هر دوی اینها یقین‌ساز نیستند، اما اموری چون اولیات، وجدانیات... پایه برای یقین‌اند. لذا اگر منظور پلاتینگا از باور پایه، بدیهی باشد که بی‌نیاز از استدلال است؛ مثل «هر معلولی علت دارد»، نظرش با آیت‌الله جوادی آملی متفاوت خواهد بود و آیت‌الله جوادی آملی گزاره خدا وجود دارد را بدیهی نمی‌داند. گویا پایه در نظر پلاتینگا در این بحث امری است که از نظر عامه مردم روشن است و نیاز به قرینه آوردن ندارد.

۷. تفاوت دیگر آنها در این است که پلاتینگا یک معیار مشخص، جامع و مانع برای پایه بودن یک باور ارائه نمی‌دهد که از طرفی گزاره «خدا وجود دارد» را شامل شود و از طرف دیگر هر قضیه فاسدی را دربر نگیرد و ملاک‌هایی هم که ارائه کرده، مورد نقد قرار گرفته و از صحت کافی برای معیار بودن برخوردار نیستند. اما آیت‌الله جوادی آملی ملاک و معیار فطری بودن امور فطری از امور غیرفطری را در دو مقام می‌داند: ۱. مقام ثبوت و اینکه آیا امور فطری داریم یا نه؟ و اگر داریم ویژگی آن چیست؟ ۲. مقام اثبات و اینکه چه اموری فطری هستند؟ و به تعبیر دیگر مصادیق امور فطری کدام‌اند؟ در ارتباط با مقام اول ایشان معتقدند امور فطری همان حقایق همگانی‌اند که انسان‌ها از آنها گزارش می‌دهند و بدون تعلیم گرفتن از دیگری در هر زمانی و در هر زمینی آنها را ادراک می‌کنند و به آنها گرایش حضوری دارند. اما در مقام اثبات باید از راه‌های منطقی برای اثبات این امور فطری استفاده کرد؛ چراکه شاید در مقام اثبات متفکری دچار مغالطه شود و امور غیرفطری را فطری بداند، لذا باید از راه برهان و استدلال بهره برد، تا مغالطه‌ای صورت نپذیرد. پس معیار تمییز امور فطری از غیر آن در مقام اثبات، برهان و استدلال است.

نتیجه‌گیری

از نظر آیت‌الله جوادی آملی معرفت و گرایش فطری به خداوند به دلیل ساختار و نحوه خلقت خداوند است، که خداوند این معرفت و گرایش را در سرشت انسان به ودیعه نهاده و ریشه در قلب و درون

منابع.....

- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الانشارات*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۴۱۴ق، *المنطق - البرهان*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌فارس، احمدبن، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- اکبری، رضا، ۱۳۸۶، *ایمان‌گروری*، چ دوم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- آب‌باری، مرضیه، ۱۳۹۴، «بررسی تطبیقی آیه میثاق از نظر استاد شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال هشتم، ش ۲، ص ۵-۳۰.
- آذریون، پریسا، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی دیدگاه معرفت‌شناسی و رویکرد تربیت دینی آلوین پلاتینگا و علامه طباطبائی»، *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، سال بیست و پنجم، ش ۵۳، ص ۱۳۱-۱۵۳.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۹۳، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ هشتم، تهران، طرح نو.
- پلاتینگا، آلوین، ۱۳۷۹، «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده»، ترجمه انشاءالله رحمتی، *فهن*، ش ۱، ص ۶۳-۷۲.
- _____، ۱۳۸۱الف، *عقل و ایمان*، ترجمه بهناز صفری، قم، اشراق.
- _____، ۱۳۸۱ب، «باورهای پایه و مشکلات آن»، ترجمه محمد محمدرضایی، *قبسات*، ش ۲۶، ص ۱۳۵-۱۴۲.
- _____، ۱۳۸۴، *فلسفه دین*، ترجمه محمد سعیدی‌مهر، چ دوم، قم، طه.
- تالیا فرو، چارلز، ۱۳۸۲، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ترکاشوند احسان، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی - انتقادی دیدگاه‌های علامه طباطبائی و آلوین پلاتینگا درباره اثبات وجود خدا»، *اندیشه نوین دینی*، سال سیزدهم، ش ۵۱، ص ۱۲۱-۱۳۸.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۶، *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، چ سوم، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، چ دوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹الف، *توحید در قرآن*، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹ب، «فطرت در آینه قرآن»، *انسان پژوهی دینی*، سال هفتم، ش ۲۳، ص ۲۸۵.
- _____، ۱۳۹۰، *تبیین براهین اثبات خدا*، چ ششم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۲، *فطرت در قرآن*، چ هفتم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۵، «بررسی فطرت در قرآن»، *معارض*، سال اول، ش ۲، ص ۵-۲۰.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ق، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- حسینی زبیدی، محمدمرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۹۰، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۳، *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- خلیلی، مصطفی، ۱۳۹۵، «علوم قرآن و تفسیر»، *معارض*، سال اول، ش ۲، ص ۲۱-۴۰.
- دکارت، رنه، ۱۳۶۹، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۸، *فطرت و دین*، چ دوم، قم، کانون اندیشه جوان.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۱، *انسان‌شناسی*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- عظیمی دخت شورکی، حسین، ۱۳۸۵، *معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه پلاتینگا*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فرزین، سمیرا، ۱۳۹۵، «پایه بودن اعتقاد به خدا از دیدگاه علامه طباطبائی و آلوین پلاتینگا»، *فلسفه دین*، دوره سیزدهم، ش ۲، ص ۳۲۹-۳۴۸.
- کردفیروزجائی، یارعلی و مرضیه عظام نژاد، مرضیه، ۱۳۹۲، «چیستی ادراکات فطری در نگاه آیت‌الله جوادی آملی»، *آیین حکمت*، سال پنجم، ش ۱۷، ص ۸۹-۱۲۳.
- مبینی، محمدعلی، ۱۳۸۲، *عقلانیت باور دینی از دیدگاه آلوین پلاتینگا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۹الف، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۸۹ب، *خداشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، چ چهارم، تهران، صدرا.
- هارتناک، یوستوس، ۱۳۷۶، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، فکر روز.
- Calvin, John, 2002, *The Institutes of the Christian Religion*, tr. Henry Beveridge, Grand Rapids, MI, Christian Classics Ethereal Library.
- Plantinga, 1993, *Warrant and Proper Function*, New York, Oxford University Press.
- _____, 1998, "Religion and epistemology", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig.
- _____, 2000, *Warranted Christian Bilif*, New York, Oxford UZiversity Press.