

خداشناسی فطری (ادله و شبهات)

محمد حسن قدردان قراملکی*

چکیده

این مقاله، متکفل تبیین و اثبات فطرت خداشناسی و پاسخ به شبهات است. در ابتدای مقاله، بعد از تعریف لغوی و اصطلاحی فطرت اشاره می‌شود که دین پژوهان مسأله فطرت را از سه نگاه یعنی فطرت و سرشت انسان، فطرت و دین، و فطرت و خداشناسی مورد توجه قرار داده‌اند. در این نوشتار، به شش دیدگاه از خداشناسی فطری اشاره می‌شود که عبارتند از: ۱. معنای افلاطونی؛ ۲. استعداد؛ ۳. فطری منطقی؛ ۴. علم حصولی یا استدلال ساده؛ ۵. معرفت شهودی عوالم پیشین؛ ۶. علم حضوری. نویسنده در ارزیابی خود از این دیدگاه‌ها به قابل جمع بودن بعضی از آنها اشاره می‌کند؛ آن‌گاه در اثبات فطری خداشناسی به تبیین پنج دلیل پرداخته، دروسع مجال به نقل و نقد شبهات می‌پردازد.

واژگان کلیدی: فطرت، دین، سرشت انسان، خداشناسی، علم حصولی و حضوری، وجدان، تصدیق عمومی، امیال درونی، عقل جمعی.

تعریف لغوی

فطرت از ماده «فطر» اشتقاق یافته که در لغت عرب در معانی گوناگون مانند ابتدا، اختراع، پاره کردن از طول و خلقت به کار رفته است. فطرت در ادبیات عرب بناء نوع و بر خلقت خاص دلالت می‌کند. این واژه وقتی به انسان نسبت داده می‌شود، نوع خاصی از

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

تاریخ دریافت: ۸۳/۱۱/۲

تاریخ تأیید: ۸۳/۱۲/۱۹

آفرینش انسان را به تصویر می‌کشد؛ اما این که این نوع خاص چیست پاسخ آن از علم لغت بر نمی‌آید؛ بلکه جواب آن را باید در منابع عقلی و نقلی جست.

معانی اصطلاحی فطرت

- فطرت در اصطلاح‌ها و علوم گوناگون در معانی ویژه‌ای به کار رفته است که به اشاره می‌گذریم.
۱. اصطلاح منطقی: یکی از انواع ششگانه بدیهیات در منطق، فطریات است که در آن به «قضایا قیاساتها معها» تعبیر می‌شود که با تصور خود قضیه و بدون واسطه خارجی، تصدیق آن حاصل می‌شود؛ مانند تصور دو به این که نصف چهار است (بوعلی سینا، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۲۱۹).
 ۲. فطری افلاطونی: افلاطون معتقد بود همه معلومات انسان از عقل سرچشمه می‌گیرد که ریشه این معلومات پیش از تعلق نفس به بدن در عالم مثل موجود بوده است؛ اما انسان آن را فراموش کرده است.
 ۳. ادراکات بالقوه: معلومات و ادراکاتی که فعلاً در ذهن انسان بالقوه است و با مرور زمان فعلیت می‌یابد (مطهری: ۱۳۷۵: ج ۶، ص ۲۶۲).
 ۴. قریب به بدیهی: قضایایی که عموم مردم با یک استدلال ساده به راحتی آن را درک می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، درس ۶).
 ۵. تعریف عرفانی: یکی از معانی به کار رفته در علم عرفان، تعریف فطرت به عالم جبروت است که بر عالم مادی و ملکوت تقدم دارد.

طرح مسأله در دین پژوهی

بحث فطرت در علم کلام و دین پژوهی جایگاه ویژه‌ای دارد. این موضوع از زوایای گوناگون مورد توجه دین پژوهان قرار گرفته است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از سه مسأله ذیل: ا. فطرت و انسان؛ ب. فطرت و دین؛ ج. فطرت و خداشناسی.

ا. فطرت و انسان

وقتی از فطرت انسان سخن گفته می‌شود، مقصود این است که در سرشت و خمیرمایه وجود انسان از سوی آفریدگار متعالی، نوعی تمایل، استعداد و کشش به انجام کارهای نیک و خیر نهادینه شده است که اگر انسان به حال خود واگذار شود، به انجام آن اعمال گرایش

خواهد داشت، مگر این که قوه و استعداد پیشین با عوامل بیرونی پوشانده شود. مارکیست‌ها و آگزیستانسیالیست‌ها منکر ماهیت و سرشت پیشین انسان شده‌اند و معتقدند که ماهیت انسان، از محیط و جامعه متأثر است (آرون، ۱۳۶۶: ص ۱۶۳).

ب. فطرت و دین

یک معنای فطرت، تطابق دین به‌ویژه ادیان آسمانی با سرشت و فطرت انسان است. وقتی از دین و انسان سخن به میان می‌آید، مقصود این است که دین بر حسب نیاز و تلائم ذاتی انسان بوده و نازل شده است و تمام مدعیات و آموزه‌های دین نیز بر این قاعده مطابق است (علامه طباطبایی، بی تا، ج ۱۶، ص ۲۸۸).

۷۷

فطرت

ج. فطرت و خداشناسی

یکی از مسائل مهم دین پژوهی نسبت فطرت و خداشناسی است به این معنا که آیا شناخت خداوند در مقام اول و گرایش و پرستش خداوند در مقام دوم در نهاد و سرشت انسان عجیب شده است یا نه.

تحلیل فطری انگاری خداشناسی

این که مقصود از فطری انگاری خداشناسی چیست، از سوی متألهان پاسخ‌های متفاوتی عرضه شده است که اشاره می‌شود:

۱- ج. معنای افلاطونی

گفته شد که افلاطون معتقد بود: روح انسان پیش از عالم مادی بر همه معارف، علم و معرفت داشته؛ اما بعد از تعلق روح به کالبد مادی، آن‌ها را به بوت‌ه فراموشی سپرده است؛ بدین سبب، علم و معرفت انسان در دنیا در حقیقت از باب یادآوری و تذکار معلومات پیشین است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۷۹).

خداشناسی نیز از این مقوله است. روح انسان پیش از عالم دنیا بر خداوند شناخت و معرفت داشته است و در این دنیا باید آن معرفت را زنده و اعاده کرد.

این دیدگاه میان فیلسوفان بعدی جایگاه مهمی را کسب نکرده و حتی ارسطو شاگرد افلاطون نیز با خلقت پیشین روح پیش از بدن و معلومات آن مخالفت کرده است.

۲- ج. صرف استعداد و قوه

دومین معنای فطری‌انگاری خداشناسی، تعریف به استعداد و قوه است به این معنا که آفرینش انسان به گونه‌ای است که استعداد و قوه شناخت خداوند را در ذات خود دارد.

شهید مطهری یکی از دو معنای فطرت را چنین تبیین می‌کند:

ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه کس موجود است، هر چند بالفعل در ذهن بعضی موجود نیست یا خلاف آن موجود است؛ از قبیل معلوماتی که با علم حضوری برای نفس معلوم هستند؛ ولی هنوز به علم حصولی معلوم نشده اند. به عقیده صدر المتألهین، فطری بودن معرفت به ذات حق از این قبیل است (علامه طباطبایی، بی تا: ص ۱۸۳؛ مطهری ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۴۷۹).

به نظر می‌رسد تحلیل فطرت به صرف استعداد و ادراکات بالقوه، تحلیل ناقصی از فطرت است به این معنا که فطرت افزون بر آن، خود، طبیعت خلقت روح انسانی به گونه‌ای خاص است که خداشناسی با ذات آن آمیخته شده، به تعبیری، فطرت خداشناسی فراتر از استعداد و ادراکات بالقوه است؛ بلکه در حد «لا تبدیل له» قرار داد.

نکته دیگر- چنان که برخی محققان یادآور شده‌اند - استعداد و قوه خداشناسی و ادراکات فقط در برابر خداشناسی نیست؛ بلکه انسان قابلیت الحاد و کفر را نیز دارد؛ پس فطرت یک مرتبه از صرف قوه و استعداد بالاتر است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ص ۹۴).

۳- ج. فطری منطقی (علم حصولی بدیهی)

در علم منطقی، فطریات یکی از بدیهیات ششگانه است که تصدیق به آن فقط نیازمند یک واسطه درون ذهن و نه بیرون از آن است؛ مانند تصور دو به این که نصف چهار است (بوعلی سینا، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۲۱۹).

برخی از حکیمان اسلامی، فطری‌انگاری خداشناسی را به این معنا تفسیر کرده‌اند که بر حسب آن معرفت و شناخت خداوند از نوع علم حصولی بدیهی خواهد بود که تحصیل آن نیازمند یک واسطه مانند تصور امکان یا حدوث جهان است.

از ظواهر عبارت‌های فارابی، فخر رازی و صدرالمتألهین این رهیافت ظاهر می‌شود (فارابی، ۱۹۹۶ م، ص ۷۵؛ فخر رازی، ۱۹۹۶: ج ۲، ص ۴۷۱؛ صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ص ۱۶).

۴- ج. علم حصولی با استدلال ساده

تقریر دیگر مقصود از فطری‌انگاری خداشناسی را حصول علم و جزم با استدلال ساده و غیرپیچیده تبیین می‌کند که حصول آن برای همه مردم امکانپذیر است به خلاف براهین عقلی و فلسفی پیچیده که فقط در توان عده‌ای معدود است.

شهید بهشتی یکی از معانی مورد قبول فطرت در قرآن را معنای پیش‌گفته می‌کند (بهشتی، ۱۳۷۴: ص ۶۰).

۷۹

پیش

آقای مصباح یزدی، ضمن رد بداهت‌انگاری خداشناسی، نهایت آن را قریب به بداهت وصف می‌کند که درک آن برای عقل با براهین غیرپیچیده امکانپذیر است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶ ب: ج ۲، ص ۳۳۰).

وی تصریح می‌کند که این معنا از فطرت، با استدلال ساده برای همه میسر است (همان، ص ۳۳۴). همو در جای دیگر تصریح می‌کند که افراد عادی از این راه مستغنی نیستند؛ چرا که فطرت به معنای خداشناسی یا خداگرایی باطنی آگاهانه نیست (همان، ۱۳۶۶: ص ۶۳).

دو معنای اخیر از فطرت خداشناسی با فروکاهیدن فطرت به علم حصولی، هر چند تصور آن را سهل و همگانی می‌کند، به نظر می‌رسد فطرت به این ساحت اختصاص ندارد و ساحت دیگر فطرت که ساحت باطن و ژرفایی است، به علم حضوری و خلقت خاص انسان متعلق است که فطرت باطن و دل نام دارد. توضیح آن خواهد آمد.

۵. ج. معرفت شهودی پیشین

رهیافت‌های پیشین (جز رهیافت اول)، فطرت را به علم حصولی تنزل داده، آن را در حد معارف و علوم ذهنی انسان تفسیر می‌کرد. دو رهیافت دیگر وجود دارد که بر فطرت خداشناسی از منظر باطنی و علم حضوری نگاه می‌کند که به توضیح آن می‌پردازیم.

یک رهیافت با اهتمام به بعض آیات و روایات مدعی است که نفس انسانی پیش از تعلق به این بدن و دنیا در عوالم مجرد پیشین برای خود وجودی داشته و در این عوالم، به خداوند متعالی معرفت و شناخت (آن هم از نوع علم مجرد و حضوری) به دست آورده است. منتها در این دنیا به دلیل تعلق به عالم و بدن مادی، علم خداشناسی را به تفصیل فراموش کرده؛ اما علم پیشین انسان به خداوند به صورت پایه و بستر مناسب برای خداشناسی بعدی در سرشت انسان حفظ شده و اثر آن در انسان دنیایی باقی مانده است و

با این علم، انسان زمینه و فطرت خداشناسی و حتی خداگرایی دارد؛ بنابراین، نظریه فطرت خداشناسی، فعل الاهی در سرشت انسان و با علم حصولی و ادراکات انسان اعم از بدیهی و غیر بدیهی متفاوت است (رضا برنجکار، ۱۳۷۵: ص ۱۱۳، ۱۳۹، ۱۴۱، ۲۳۶).

این نظریه توسل به شناخت ذهنی و مفهومی و برهانی برای شناخت خداوند، به جای فطرت به معنای پیشین را بر نمی‌تابد و آن را تطبیق معرفت فطری قرآن بر معارف فطری دکارت ولایب نیتس وصف می‌کند که از ظهور عقاید راسیونالیسم جدید در مقابل آمپریسم سر درمی‌آورد (همان: ص ۱۳۹). همچنین این نظریه با نظریه علم حضوری تفاوت دارد؛ چرا که علم حضوری در این رهیافت هم مجرد پیشین انسان در عوالم متقدم است، نه علم حضوری اصطلاحی (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ب: ج ۱، ص ۳-۶۱).

۶- د. علم حضوری (فطرت دل)

نظریه دیگر بر این باور است که خداوند سرشت و ذات انسان را به گونه‌ای آفریده است که در صورت تأمل انسان در ذات و نفس خود، بدون نیاز به اخذ مفاهیم ذهنی و عقلی به وجود آفریدگار متعالی گواهی خواهد داد.

در حقیقت، مقصود از خداشناسی فطری، بیان این نکته است که خداشناسی و اعتقاد به مبدأ و همچنین معاد نه استعداد و ادراکات انسان، بلکه جزء حقیقت و مقوم انسان است که ذات انسان بر آن خلق شده، (مطهری، ۱۳۷۵: ج ۶، ص ۹۳۵). به تعبیری، با تأمل بیشتر می‌تواند از طریق وجدان و علم حضوری خویش، خود را بنده و وابسته آفریدگار متعالی حس کند. هر قدر تأمل انسان بیشتر و موانع بیرونی مفقود باشد، احساس پیشین نیز رو به فزونی خواهد بود. شاهد و مثال بارز آن، احساس نیاز به مبدأ لایتناهی در فرض قطع امید از اسباب عادی است؛ برای مثال، کشتی که غرق می‌شود یا هواپیمایی که در معرض سقوط است. این تقریر از فطرت خداشناسی با تقریر پیشین (علم عوالم پیشین) تفاوت دارد؛ برای این که تقریر پیشین، بر وجود عوالم پیشین و باقی ماندن اثر آن علم متوقف است؛ اما این تقریر به وجود انسان در عوالم مجرد پیشین و بقای اثر آن علم در دنیا نیاز ندارد و فقط بر خلقت خاص انسان در دنیا تأکید می‌کند که انسان با علم حضوری و رجوع به درون و دل خود به اعتقاد به خدا نایل خواهد شد (جوادی، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۲۶؛ همان، ۱۳۷۲: ص ۶۹).

آگاهانه یا ناآگاهانه بودن فطرت دل

حاصل تفسیر پیش گفته از فطرت خداشناسی این شد که خداشناسی در حقیقت و ساختار ماهوی انسان نهفته است. این جا این پرسش پیش می آید که آیا خود انسان بما هو انسان به این وصف ذاتی خود متوجه و آگاه است یا بر آن شعور و آگاهی ندارد.

ا. نوعاً کسانی که فطرت خداشناسی را به معنای علم حصولی بديهی یا قریب به بديهی تفسیر می کنند، به عدم آگاهی انسان قائلند و تأکید دارند که فطرت به معنای ذات نهفته انسان، از ساحت توجه و علم انسان مغفول است و برای بیداری آن باید به علم بديهی یا استدلال های ساده روی آورد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، الف: ج ۱، ص ۶۳).

همو می پذیرد که هر فردی دارای مرتبه ضعیفی از فطرت دل (شناخت حضوری) است؛ اما این مقدار به تنهایی در شناخت خدا کافی نیست (همان، ص ۳ و ۶۱).

ب. آنهایی که تفسیر باطن و علم حضوری گرا از فطرت خداشناسی ارائه می دهند، نوعاً علم حضوری به خداوند را علم شهودی و آگاهانه وصف می کنند که همین مقدار در شناخت خداوند کفایت می کند؛ بلکه این نوع علم حضوری مفید و موصل خداوند است؛ اما علم حصولی و ادراکی در حد احتمال مطرح است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ج ۱۲، ص ۸۶).

در تحلیل این دو نظریه می توان گفت که اگر مقصود از ناآگاهانه وصف کردن فطرت دل، به صورت مطلق باشد، باید گفت، این به نفی فطرت می انجامد و برخلاف ظاهر نصوص دینی است؛ افزون بر آن که برخلاف وجدان است؛ زیرا هر انسانی با مراجعه به خود به ویژه در مواقع اضطرار می تواند درک کند که خداشناسی و خداگرایی وی بدون استمداد از مفاهیم ذهنی و علم حصولی است؛ اما اگر مقصود از نفی آگاهی در فطرت دل، نسبی و جزئی باشد، باید گفت که ادعای رقیب یعنی آگاهانه بودن فطرت، به رجوع به درون و فقدان موانع مقید است. در این فرض، نیاز به علم بديهی و تلاش عقلائی برای بیداری فطرت، آسیبی به اصل ادعا وارد نمی کند.

اصالت علم حضوری یا حصولی در خداشناسی

در صفحات پیشین روشن شد که از فطرت خداشناسی چند تعریف گوناگون وجود دارد که عمده آن به دو تفسیر علم حضوری و علم حصولی برمی گردد. برخی، راه

خداشناسی را قسم اول و بعضی نیز قسم دوم وصف و تحلیل کرده‌اند. نکته قابل بحث در این مسأله این که کدام یک مقدم و پایه دیگری است به این معنا که آیا اول باید علم حضوری بر خداوند حاصل آید تا در پرتو آن علم حصولی به آفریدگار متعالی و طی مراتب سعادت محقق آید یا برعکس.

پاسخ این مسأله تا حدودی از مطالب پیشین روشن می‌شود. کسانی که فطرت دل را آگاهانه وصف کردند، فطرت دل را پایه می‌دانند؛ چرا که علم حضوری خطا بردار نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ص ۱۱۰؛ همان، ۱۳۸۳: ج ۱۲، ص ۲۲۳ و ۲۳۷).

دیدگاهی که فطرت را به علم عوالم پیشین تفسیر می‌کرد، از پایه بودن آن حمایت می‌کند (برنجکار، ۱۳۷۴: ص ۵۷).

دیدگاه دیگر معتقد است که علم حضوری از علم بديهی یا قریب به بديهی متأخر است؛ اول باید علم بديهی برای شناخت خداوند حاصل آید تا در پرتو آن علم حضوری انسان شکوفا شود.

به دیگر سخن، علم حضوری برای خداوند به معنای واقعی آن، پس از پیمودن منازل و مراحل سیر و سلوک به دست می‌آید که آن نیز با براهین فلسفی خداشناسی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. افزون بر این، چون علم حضوری بیشتر مردم سطحی و غیرآگاهانه است، برای خداشناسی به علم حصولی نیاز دارند (مصباح، ۱۳۶۶، الف: ج ۱ و ۲، ص ۶۱).

در تحلیل این دیدگاه باید به این نکته اشاره کرد که نمی‌توان به صورت مطلق از اصالت علم حضوری یا حصولی دفاع کرد. در برخی انسان‌ها مجرد فطرت و تأمل در ذات خود برای شناخت خدا کفایت می‌کند؛ اما در برخی دیگر، فطرت خداشناسی به صرف تأمل در خود بیدار نمی‌شود، و به علم حصولی نیازمند است؛ مانند کسی که در خداشناسی به شبهه افتاده، بعد از مطالعه و تحقیق به واقعیت خداوند ایمان می‌آورد. به دیگر سخن، دو طریق پیشین قابل جمع هستند و نمی‌توان به صرف شک و احتمال عدم قطع، دیگری را انکار کرد.

ارزیابی و نظریه برگزیده

حاصل آن که از شش تعریف و دیدگاه پیشین در تفسیر فطرت خداشناسی، رویکرد نخست به ادله مبانی فلسفی قابل التزام نیست که تفصیل آن در فلسفه مبرهن شده است؛ اما

پنج تعریف اخیر، خود به خود با اصل فطرت متعارض نیست؛ بلکه برخی از تعاریف، تعریف ناقصی است که با انضمام تعاریف دیگر کامل می‌شود.

تعریف فطرت به نفس استعداد و قوه، بخشی از فطرت و نه همه آن است. همین طور تحلیل فطرت به علم حصولی اعم از بدیهی یا استدلال ساده می‌تواند تعریف عام فطرت باشد به این معنا که مقصود از خداشناسی فطری این است که برای شناخت خدا خود ذهن انسانی با اتکا به مفاهیم خود و استدلال غیرپیچیده کفایت می‌کند. این تفسیر از فطرت با بعد دیگر فطرت یعنی علم حضوری و باطنی منافاتی ندارد.

درباره تعریف فطرت به علم و معرفت پیشین انسان در عوالم مجرد متقدم، باید گفت: اولاً این دیدگاه با اشکال مبنایی مواجه است. چه بسا کسانی وجود چنین عوالم و معرفت انسان را منکر هستند و ثانیاً نباید فطرت خداشناسی را به این تعریف منحصر کرد و تعاریف دیگر از جمله علم حضوری و بدیهی را انکار و به ضرس قاطع آن‌ها را ناسازگار با آیات و روایات وصف کرد. بحث و توضیح نقلی فطرت در حوصله این مقال نیست؛ اما تفسیر فطرت به علم حضوری، به نظر می‌رسد که این تفسیر نه مصداق منحصر؛ بلکه مصداق بارز فطرت خداشناسی است با این تذکار که مصادیق دیگر فطرت مانند علم بدیهی یا حصولی یا استدلال ساده می‌تواند از مصادیق دیگر فطرت تلقی شود. بر این اساس، تعریف برگزیده فطرت خداشناسی، اعتقاد و تصدیق به وجود خداوند از طریق خود انسان و بدون نیاز به تعلیم و تربیت است که انجام آن، گاهی از طریق علم حضوری و گاهی دیگر از طریق علوم بدیهی و حصولی روی می‌دهد.

ادله فطری‌انگاری خداشناسی

بعد از تبیین تعاریف و دیدگاه‌های گوناگون فطری‌انگاری خداشناسی لازم است به اثبات آن پرداخته شود. توضیح این که مقصود از فطرت در این تحقیق تعریف عام و برگزیده است که بر حسب آن، مصداق بارز فطرت، علم حضوری و فطرت دل است با این وصف که علم حصولی نیز به صورت معنای عام فطرت محفوظ است.

دلیل اول: امر وجدانی و همگانی

نخستین دلیل برای اثبات فطرت خداشناسی، ادعای وجدانی بودن آن است که همگانی بودن و عمومیت آن در طول تاریخ نیز از آن سرچشمه می‌گیرد.

توضیح این که از راه مطالعه در آرا و باورهای انسان‌ها در طول تاریخ، ما به این رهاورد می‌رسیم که تصدیق وجود خداوند، امری غریزی است و به سرشت وجودی انسان‌ها تعلق دارد که بدون تلقین و عامل خارجی حاصل شده است. این ادعا را هر کسی می‌تواند با رجوع به وجدان خویش حس کند.

سنکا، فیلسوف قبل از میلاد یونان باستان از این تقریر جانبداری کرده است (خرمشاهی، ۱۳۷۰: ص ۱۳۶). به تقریر دیگر، انسان با رجوع به اندرون خود به ویژه در حالات اضطراری و احساس خطر و قطع امید از اسباب عادی، مبدأ و نیروی لایتناهی و فرا طبیعی را در اعماق وجودی خویش حس می‌کند و به تعبیری درمی‌یابد که بعد از این حس و دریافتن، طالب، عاشق و امیدوار به آن می‌شود که این همان وجود الاهی است که حق تعالی بر اعماق وجودی وی ظهور می‌یابد. صدرالمتألهین در توضیح فطری انگاری شناخت خداوند می‌نویسد:

فان العبد عند الوقوع فی الاهیال و صعاب الاحوال یتوکل بحسب الجبلة علی الله تعالی و یتوجه غریزاً الی مسبب الاسباب و مسهل الامور الصعاب (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ص ۲۲ و ۲۳).

نکته ظریف در این احساس این که یافتن مقام قدس الاهی در ضمیر خود متقدم بر طلب کمک، عشق و محبت است؛ برای این که در صورت نبود چنین نیرویی، این استعانت، عشق و امید نامحدود در انسان پیدا نمی‌شد؛ چرا که فرض این است تمام قدرتها، معشوق و محبوب‌های محدود و همچنین ذهنی از دست رفته، و یگانه امید به لایتناهی است.

نکته دیگر این که چون این استدلال با علم حضوری و وجدانی انجام می‌گیرد، خطا بردار نیست (جوادی، ۱۳۷۲: ص ۸۱، ۸۲، ۸۶ و ۱۳۸۳: ج ۱۲، ص ۲۹۱).

نکته دیگر این که هر چند در نظر ابتدایی، این استدلال از نوع وجدانی و فردی شمرده می‌شود، چون طبیعت انسان‌ها یکسان و تجارب دینی نیز هسته مشترکی دارند، معرفت‌زایی بودن آن مخدوش نمی‌شود. توضیح بیشتر آن در نقد اشکال فردی بودن خواهد آمد.

پاسخ چند شبهه

در تحلیل و بررسی این دلیل نکات ذیل قابل تأمل است.

أ. عدم وجود ملاک برای فطری

نخستین شبهه، انکار اصل فطرت در سرشت انسانی و به تبع آن انکار فطرت خداشناسی است. برخی بر این رأی هستند که اصولاً در انسان امر فطری وجود ندارد؛ چرا که وجود هر امری به دلیل و ملاکی بسته است و ما نمی‌توانیم ملاک یا ملاک‌هایی را برای بازشناسی فطری از غیر فطری در انسان یا حیوان ارائه دهیم.

برای تمیز خود احکام فطری ملاکی نداریم و عملاً همیشه هر چیزی را می‌توان به نحوی فطری و یا ضد آن قلمداد نمود (سروش، ۱۳۵۸: ۲۷۰ و نیز: ۱۳۷۳: ص ۲۶۰ و ۲۶۴).

۸۵

تجسبات

خداشناسی فطری (آله و شهبات)

تحلیل و بررسی

در نقد این شبهه باید گفت که برای بازشناسی فطرت از غیر فطرت، ملاک‌هایی وجود دارد که عبارتند از: أ. عدم نیاز به جعل مستقل (عدم نیاز به عامل خارجی)؛ ب. ثبات و دوام؛ ج. کلیت و عمومیت؛ د. درک و شناخت؛ هـ. قداست.

با رجوع به ضمیر درونی خود و همچنین مطالعه در انسان‌های تاریخ پیشین مشاهده می‌کنیم که خداشناسی این ملاک‌ها را دارد: خداشناسی در دل انسان‌ها بدون تعلیم و آموزش یافت می‌شود و حالت ثبات و عمومیت نیز دارد. افزون بر این، انسان‌ها با شناخت به این احساس خود، آن را مقدس و پاک می‌یابند.

ب. امکان ادعای خلاف آن

نقاط قوت و ضعف قضایای عقلی و استدلالی برای همگان قابل شناخت و بررسی است. با اثبات منطقی قضیه نمی‌توان منکر آن شد؛ اما قضایای وجدانی و فطری چون قلمرو آن به وجدان و علم حضوری خود انسان محدود است و برای دیگران قابل تجربه و آزمایش و در نتیجه قابل تأیید یا نقد نیستند هر انسانی می‌تواند درون خود هر نوع تجربه فطری را ادعا کند. در مسأله مورد بحث نیز رقیب می‌تواند عکس دلیل پیشین را مدعی باشد و ملتزم شود که با علم حضوری و وجدانی خود هیچ شناخت و معرفتی را برای خدا ندارد؛ بلکه بالاتر از آن، به نفی آن نیز علم دارد (نراقی، کیان، شماره ۱۲، ص ۳۳).

تحلیل و بررسی

در صفحات پیشین گفته شد که امر وجدانی و فطری، خیلی هم ذوقی و سلیقه‌ای نیست؛ بلکه امر فطری، ملاک‌های مخصوص خود را دارد. به تعبیر دقیق‌تر می‌توان امر وجدانی را نوعی وجدان شخصی صاحب تجربه تفسیر کرد؛ اما امر فطری امر وجدانی با ملاک‌های خاص است که آن ملاک‌ها در صفحات پیشین گذشت.

بدین‌سان درباره ادعای فطری بودن یا نبودن خداشناسی می‌توان با مراجعه به ملاک‌های فطری نظریه درست را تشخیص داد. این که اعتقاد به خداوند، اصل همگانی و پایدار در طول تاریخ بشر بوده و اصل خداشناسی باوری بوده که کمتر طرفداری داشته و میان نسل‌های بشر ثابت و پایدار نمانده است، گواه بر صدق و صحت خداشناسی فطری است (سبحانی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۸۲)؛ پس رقیب نمی‌تواند بدون ارائه ملاک، هر امر وجدانی خود را فطری بینگارد و اگر چنین کرد، از او ملاک طلب می‌شود.

ج. فردی بودن و فقدان ارزش معرفتی

طراح این اشکال از دو اشکال پیشین عقب نشینی کرده و سرانجام پذیرفته است که خداشناسی در فطرت انسان راه یافته و رقیب نیز نمی‌تواند خلاف آن را مدعی شود. این‌جا این اشکال را طرح می‌کند که علم حضوری و وجدانی به خداوند - چنان که از اسم و حقیقت آن نمایان است - امر فردی است و به خود مدعی اختصاص دارد. به عبارتی، فرد نمی‌تواند حس و درک وجدانی فرد دیگری را بشناسد و بدان علم و معرفت یابد. در واقع، برهان فطری خداشناسی فاقد ارزش معرفتی است.

به تقریر دیگر، خود معلوم نزد تجربه‌گر حاضر است؛ اما وقتی بخواهد علم وجدانی خود را برای دیگران نقل و تعریف کند، ناگزیر از مفاهیم ذهنی و علم حصولی و گزاره‌ها استفاده خواهد کرد و در این مقام، احتمال خطا و کذب در گزارش واقعیت‌ها منطقی وجود دارد (نراقی، کیان، شماره ۱۲، ص ۳۳).

تحلیل و بررسی

۱. این که علم حضوری و وجدانی در مواجهه با آفریدگار متعالی به فرد تجربه‌گر متوقف است و از این حیث فردی به شمار می‌آید، تردیدی نیست؛ اما با مراجعه به

تجربه‌های خداشناسی همه یا اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها، ما به نکات و مدعیات مشترکی برمی‌خوریم؛ برای مثال، همه انسان‌ها در مواقع احساس خطر و قطع امید از اسباب عادی در باطن خودشان به قدرت برتر و متعالی و فرا طبیعت امیدوار می‌شوند و به آن دل‌بستگی شدید احساس می‌کنند. به تعبیر دیگر، خداشناسی فطری نوعی تجربه دینی از نوع ذاتی‌گرا است که تجربه همه انسان‌ها، ذات و هسته مشترکی دارد که برخی فیلسوفان دین متأخر و معاصر مانند شلایر ماخر، اتو، ویلیام جیمز و استیس از آن جانبداری کرده‌اند (پترسون، ۱۳۷۶: ص ۴۱؛ هورده، ۱۳۶۸: ص ۴۰؛ استیس، ۱۳۶۱: ص ۲۳، جیمز، ۱۳۶۷: ص ۱۱۵، باربور، ۱۳۶۲: ص ۱۳۱).

با این نگاه به خداشناسی فطری انسان‌ها، هسته مشترک آن تجارب دینی یعنی اعتقاد به نیروی فرا طبیعت و خداوند در اصطلاح ادیان آسمانی، نه امر فردی و باطنی، بلکه امر عمومی و مشترک و ملموس برای همه انسان‌ها می‌شود و گویا انسان‌ها از هسته مشترک تجارب خداشناسی دیگران اطلاع و علم دارند.

برای تقریب به ذهن می‌توان به احساس گرسنگی و تشنگی مثال زد که این احساس هر چند فردی است، چون در همه انسان‌ها یکسان و مشترک است، وقتی انسانی مدتی مثل چند روز از آب و غذا محروم باشد، به واقع ما به گرسنگی و تشنگی آن شخص علم و معرفت داریم؛ چرا که طبیعت و بیولوژی انسان یکی است. به همین شکل وقتی انسان در مخاطره‌ای مثل سقوط از هواپیما یا غرق شدن در دریا می‌افتد، ما به فطرت دل خداشناسی وی علم و معرفت داریم.

۲. اما این اشکال که نقل و گزارش امر وجدانی چون در قالب قضیه و گزاره انجام می‌گیرد، از احتمال صدق و کذب به دور نخواهد ماند، در نقد آن باید گفت گزاره‌ها و تصدیقیات نیز در منطق به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. در منطق، وجدانیات و فطریات خود از قسم ششگانه بدیهیات قلمداد شده و گزارش امر بدیهی چون در مقوله علم بدیهی قرار گرفته است، از واقعیت حکایت خواهد کرد؛ اما این احتمال که صاحب تجربه خود به عمد به گزارش کذب پردازد، هر چند منطقاً محتمل است، از آن‌جا که هسته مشترک تجارب و فطرت خداشناسی در همه انسان‌ها مشترک است، به مجرد گزارش کذب، خطای آن بر همگان روشن می‌شود. افزون بر این، ما در اثبات خداوند از طریق برهان

فطرت به وجود سرشت خداشناسی و تجربه دینی خداوند در ضمیر انسان‌ها استدلال و اتکا می‌کنیم، و این وجود را با پاسخ مثبت «بلی» خواهیم یافت، اما این که اوصاف و ویژگی‌های آن خداوند تجربه و منکشف شده در فطرت دل چگونه است، این معرفت زایی از عهده اصل برهان فطرت خارج است.

د. انکار تصدیق عمومی

یکی دیگر از اشکالات، عدم قبول اعتقاد و باور خداشناسی میان همگان و عموم انسان‌ها در طول تاریخ است. منکران فطرت مدعی‌اند که اعتقاد خداشناسی اعتقاد عمومی و همگانی در طول تاریخ بشر و معاصر نبوده، و دلیل روشن آن وجود شکاکان و ملحدان در طول تاریخ است.

جان لاک در غرب از این اشکال طرفداری، و استتهاد می‌کرد که دریانوردان کشف کردند ملت‌هایی هستند که معلوم شده است میان آن‌ها تصور وجود خدا هم وجود ندارد (خرمشاهی، ۱۳۷۰: ص ۱۳۶).

پل ادواردز در دائرة المعارف فلسفه خود گزارش می‌کند:

مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان قرن نوزدهم، سرجان لوباک، داروین با مطالعات و تحقیقات خودشان ثابت کردند که بعضی انسان‌های اولیه اعتقادی به خدا نداشتند (همان، ص ۱۴۹).

تحلیل و بررسی

۱. موضوع و ملاک اصلی برهان فطری خداشناسی، نه صرف اعتقاد عام و همگانی - چنان که در غرب معروف است - بلکه بیشتر مردم در حالت عادی و همه در صورت اضطراب و قطع امید از اسباب عادی است. با توضیحی که در صفحات پیشین گذشت، روشن شد که وجود خداشناسی در علم حضوری و باطن انسان‌ها به دلیل دارا بودن ملاک‌های امر فطری، حاکی از واقعیت و معرفت‌زا است؛ اما این که در طول تاریخ، گروهی منکر خدا یا شکاک هستند، به نکته استدلال خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ چرا که فطری بودن خداشناسی را مورد سؤال قرار نمی‌دهد.

۲. نکته دوم در حل اشکال پیشین بازشناسی مفهوم و حقیقت فطری‌انگاری خداشناسی است. در ابتدای تحقیق در تحلیل و تبیین فطرت خداشناسی، پنج قرائت ذیل مطرح و گزارش شد:

ا. صرف استعداد و قوه؛ ب. فطری منطقی؛ ج. علم حصولی با استدلال ساده؛ د. علم عوالم پیشین؛ ه. علم حضوری.

در هیچ کدام از این قرائت‌ها اشاره نشده است که مقصود از فطرت، اعتقاد عمومی و همگانی بالفعل مردم به آفریدگار متعالی است تا با یافتن گروهی خداشناس، نظریه فطرت را نقض کرد؛ بلکه نظریه «استعداد» بر صرف استعداد تأکید دارد، نه فعلیت. روشن است که فعلیت استعداد مانند بارور شدن درخت که استعداد میوه را دارد، به تحقق شرایطی مانند آب، نور که شرایط ایجابی است و عدم مانع مانند سم و آفت بستگی دارد.

نظریه فطری منطقی، به وجود یک وسط ولو داخلی نیازمند است. مانند تصور عالم ممکن یا حادث تا در پرتو آن به وجود آفریدگار ایمان حاصل آید. نظریه علم حصولی نیز بر استدلال ساده تأکید دارد.

نظریه علم عوالم پیشین تأکید دارد که نباید عالم ماده و آفت‌های آن بر فطرت انسانی حجاب شوند. نظریه علم حضوری هر چند از دیگر نظریات، شرط کمتری را طرح کرده است، طرفداران آن تأکید دارند که فعلیت و شکوفایی این علم حضوری در حجاب‌های مادی امکانپذیر نیست؛ بدین سبب، تحقق آن به مواجهه با واقعیت‌ها و مقدماتی بستگی دارد که شکل بارز آن رخداد حالت اضطراری برای انسان است.

حاصل آن‌که طرفداران فطری انگاری خداشناسی به‌ویژه در اسلام، فطری را به معنای خداشناسی بالفعل و بدون مقدمه و شرطی تعریف نکردند تا به صرف یافتن تعدادی منکر خداوند یا شکاک، نظریه آنان جرح پیدا کند.

۳. برخی از فیلسوفان غربی مانند پل تیلیخ که خداشناسی فطری را بالفعل تفسیر می‌کنند، برای پاسخ به اشکال، به تعمیم و تفسیر معنای ملحد و لامذهب پرداختند. تیلیخ ملحد را کسی تعریف می‌کند که معتقد است «زندگی سطحی است». لامذهب کسی است که به هدف و غایت قصوایی اعتقاد ندارد (همان، ص ۱۵۰).

ضعف این پاسخ، در تعریف جدید کفر و لامذهب است. اگر مقصود از کافر و لامذهب و زندگی سطحی و غایت قصوا، انحصار عالم وجود به عالم ماده و نفسی عالم مجرد و قدسی باشد، باید گفت که این تعریف، زیرمجموعه‌های بیشتری را شامل می‌شود؛ اما اگر مقصود توسعه زندگی سطحی و هدف قصوا به گونه‌ای باشد که با انکار خدا و عالم

فراطبیعت سازگار باشد، باید گفت این نه پاسخ اشکال که تسلیم به آن است و نوعی انکار خدا و به تبع آن انکار خداشناسی فطری است.

هـ. ابهام در قوه و فعلیت

پاسخ پیشین با برگرداندن خداشناسی به استعداد و قوه و انصراف آن از خداشناسی فعلی توانست به نوعی، الحاد و شکاکیت بسیاری را توجیه و تبیین کند و برای بارور و شکوفایی فطرت خداشناسی، مقدمات و شرایطی قائل شد.

این اشکال دقیقاً متوجه همین طرح شرایط و مقدمات است و از قائلان به فطرت می خواهد مدعیات خود یعنی میزان کم و کیف به فعلیت رسیدن فطرت خداشناسی را دقیقاً تبیین و مشخص کنند؛ چرا که در تعریف و نظریه پردازی نباید به واژگان مبهم و مجمل روی آورد.

این که طرفداران فطرت تأکید کنند منکران خدا، ا. به اندازه کافی با واقعیات لازمه مواجه نشده اند؛ ب. فطرتشان آلوده است؛ ج. فطرتشان ضعیف است.

همه این توجیهات اجمال کمی و کیفی دارند. کم و مقدار شرایط و واقعیات چیست تا سبب بیداری فطرت شود؟ میزان و ملاک آلودگی یا قوت و ضعف فطرت در چیست؟ (همان، ص ۱۳۷ و ۳۸ و نیز ملکیان، بی تا، درس ۱۷، ص ۵۲).

تحلیل و بررسی

۱. نکته اول در پاسخ این اشکال این است که نکته اتکای برهان فطرت نه بر اثبات وجود فطرت در عموم انسان‌ها بلکه اثبات آن فی الجمله و در اکثریت است که نه با استقرا که با علم وجدانی و حضوری و تسری آن به دیگر انسان‌ها از طریق همسان سازی و آزمایش انجام می‌گیرد. توضیح این دلیل در صفحات پیشین گذشت و در صفحات پسین به تقریر و ادله دیگر نیز اشاره خواهد شد.

۲. استفاده از واژگان صریح و شفاف اصل منطقی در تعریف است؛ اما در تعریف و تبیین برخی از امور تکوینی و ذاتی به دلیل عدم شناخت کافی انسان از آن، در مقام تعریف و تبیین به ناچار به واژگان کلی و چه بسا مجمل روی می‌آورد. یکی از این واقعیات، فعلیت و به شکوفایی رساندن غرایز و امیال درونی انسان یا حیوان است. انسان‌ها ذاتاً:

ا. متفکر؛ ب. ضاحک؛ ج. متعجب؛ د. هنرمند در رشته‌های گوناگون؛ ه. شاعر و غیره هستند که اصل آن را نمی‌توان انکار کرد؛ اما برخی از این گزینه‌ها در برخی انسان‌ها پنهان مانده است و شکوفا نمی‌شود یا با مواجهه با واقعیتی مانند تماس با یک شاعر کشف می‌شود و مدار بالندگی می‌افتد. کم و کیف آن در انسان‌ها و اقلیم‌های گوناگون، متفاوت می‌شود؛ برای مثال، گزینه جنسی در طبیعت انسان است؛ اما نمی‌توان زمان و شرایط دقیق به فعلیت رسیدن آن را مشخص کرد. انسانی با یک حرف به صورت فهقه‌ای می‌خندد؛ اما انسان دیگر با ده برابر خنده‌دارتر از آن، در خود احساس خنده نمی‌کند.

سؤال این جا است که آیا امور پیش‌گفته گزینه و در سرشت انسان هست یا نه. اگر هست که هست، آیا می‌توان برای فعلیت یافتن آن‌ها، ملاک، شرایط و مقدمات آن را به صورت شفاف و روشن از حیث کم و کیف مشخص کرد؟ پاسخ به طور قطع منفی است. از این پاسخ روشن می‌شود که تعریف و تبیین مقدمات و شرایط کمی و کیفی به فعلیت رسیدن غرایز انسان که فطرت خداشناسی نیز جزو آن‌ها است، به طور دقیق و شفاف امکان‌پذیر نیست و این عدم تبیین هیچ خللی به وجود اصل گزینه وارد نمی‌کند؛ پس این که فطرت خداشناسی در برخی انسان‌ها زودتر و در بعضی دیگر دیرتر بیدار می‌شود یا اصلاً به فعلیت نمی‌رسد، به شرایط و مقدمات خاص خود بستگی دارد که تفاوت آن به اختلاف انسان‌ها و میزان تأثیرپذیری آن‌ها از محیط اطراف خود برمی‌گردد. نکته سوم این‌که به صورت حداقل می‌توان به مرحله اضطراری انسان و قطع امید وی از هر وسیله عادی و مادی اشاره کرد که وی در باطن خود به نیروی ماورای طبیعت ایمان می‌یابد. این قدر متیقن، شرط به فعلیت رسیدن فطرت خداشناسی است؛ اما مراتب دیگر آن به شرایط و مقدمات گوناگونی بستگی دارد که شرحش گذشت.

و. عدم استنتاج فطرت از تصدیق عمومی

برخی از فیلسوفان غربی مانند جان لاک این اشکال را مطرح کردند که بنا به پذیرش تصدیق و ایمان خداشناسی همگانی و عمومی مردم، از این راه نمی‌توان فطرت خداشناسی را اثبات کرد. لاک به خورشید و حرارت مثال می‌زند که عام است؛ اما فطری نیست (خرمشاهی، ۱۳۷۰: ص ۱۳۸ و ۱۳۹).

پاسخ این اشکال از صفحات پیش روشن شد آن‌جا که گفتیم هسته مرکزی فطرت خداشناسی اصل وجدان و علم حضوری و تعمیم آن به دیگران از طریق یکسان‌انگاری تجربه‌های خداشناسی انسان‌ها است.

درباره مثال لاک به تصور خورشید و گرما باید گفت: علم به آن‌ها نه از طریق وجدان و حس باطنی، بلکه از طریق حواس پنجگانه صورت گرفته است. به اصطلاح منطقی آن دو - چنان که بوعلی سینا تصریح کرده است (بوعلی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۲۱۵) - در گروه بدیهیات از سنخ مشاهدات قرار دارد، نه فطریات. به تعبیر دیگر، درست است که هر گردویی گرد است، اما هر گردی، گردو نیست؛ پس قیاس و مثال لاک قیاس مع الفارق است.

ز. عدم ملازمه فطرت و صدق

واپسین اشکال بر دلیل نخست فطری‌انگاری خداشناسی، انکار دلالت فطرت خداشناسی به وجود خداوند در عالم واقع است به این معنا که اگر از اشکالات پیشین صرف‌نظر شود و بپذیریم که همه انسان‌ها در فطرت و ضمیر خودشان، خداشناس و خداگرا هستند، چه دلیل و ملازمه‌ای بین این اعتقاد فطری با صدق و تطابق خارجی آن اعتقاد وجود دارد. به تعبیری، چگونه وجود خدا از صرف اعتقاد فطری و همگانی اثبات می‌شود.

تحلیل و بررسی

نخستین نکته قابل توجه این که اشکال پیشین بین اصل فطرت (علم حضوری به خداوند در دل خود) و بین واقعیت خارجی تفاوت قائل شده است؛ مثل گزاره‌های علم اصولی مانند من علی را دیدم که در این قضیه، بین «علم» یعنی صورت ذهنی دیدن علی و بین «معلوم خارجی» یعنی مشاهده وجود خارجی علی، تفاوت وجود دارد، و ممکن است آن گزاره صادق و یا کاذب باشد؛ اما در گزاره‌هایی که انسان نه از معلوم خارجی، بلکه از معلوم درونی و وجدانیات نفس خویش خبر می‌دهد، مانند من تشنه‌ام؛ من گرسنه‌ام؛ من عاشق هنر هستم؛ علم با معلوم خارجی متحد است و عالم و وعاء خارجی غیر از نفس برای آن‌ها قابل تصور نیست تا شرط صدق آن‌ها مطابقت گزاره با عالم خارج باشد. بر این اساس، ادعای نظریه فطری‌انگاری خداشناسی، این است که انسان‌ها به ویژه در حال اضطرار، با علم حضوری و در باطن خود، آفریدگار برتر و متعالی را مشاهده می‌کنند و به

آن امیدوار می‌شوند و به آن دل می‌بندند. بعد از آن خبر می‌دهند.

در علم منطق، راز و رمز صدق علم حضوری و عدم خطایی بودن آن را چنین گفته‌اند که چون معلوم در ذات عالم است، دیگر فرض و راهی برای تصور خطا نیست، مگر این که کسی در همه چیز حتی در اصل واقعیت و وجود خویش و علم به تشنگی و گرسنگی خود شک کند که آن از مکتب رئالیسم خارج شده و در دام ایده آلیسم فرو رفته است. نکته دیگر این که صدق اعتقاد به خدا با عالم خارج را می‌توان از ادله آینده اثبات کرد که به تبیین آن می‌پردازیم.

۹۳

پیش

دلیل دوم: ضرورت متعلق خارجی برای امیال درونی (امید و محبت)

در وجود و نهاد اندرونی انسان یک سری خواست‌ها و کشش‌ها و میل‌هایی وجود دارد که انسان را به‌طور غریزی برای پاسخ مثبت به آن‌ها سوق می‌دهد. انسان گرسنه و تشنه می‌شود. انسان با آغاز دوران بلوغ در صدد ارضای آن برمی‌آید و امیال دیگر.

با نگاهی به طبیعت درمی‌یابیم که در عالم خارج متعلق و مایه تأمین امیال پیشین وجود دارد. انسان تشنه و گرسنه با دریافت آب و غذا به میل خود پاسخ مثبت می‌دهد. انسان بالغ در عالم بیرونی عامل اشباع غریزه جنسی خود را می‌یابد.

نکته قابل توجه این که به‌نظر می‌رسد انسان با رسیدن به تعلق امیال پیش گفته، اشباع شده، خود را قانع و نایب به مقصود می‌انگارد؛ اما امیال دیگری برای انسان وجود دارد که متعلق و مایه تأمین آن‌ها را نه در عالم مادی، بلکه در عالم فرامادی حس می‌کند؛ مانند میل به کمال مطلق که مصداق بارز آن عشق و محبت است که حس کمال خواهی و محبت و عشق انسان به دلیل مطلق خواهی یا معشوق‌ها و محبوب‌های مادی محدود نمی‌شود و به دنبال معشوق و محبوب مطلق است و در واقع آن گمشده و متعلق واقعی، حس کمال خواهی وی است.

چنان‌که در قسم اول امیال درونی انسان پاسخ مثبت و متعلق آن در عالم خارج یافت می‌شود، در قسم دوم امیال انسان نیز باید چنین باشد؛ چرا که هر دو قسم از امیال غریزی انسان است که وصف واقع‌نما را دارد و نمی‌توان بین امیال غریزی تفاوت گذاشت. این دلیل از برهان خداشناسی در غرب را امثال هاج، چادوالش ترویج و تبلیغ می‌کنند. (خرم‌شاهی، ۱۳۷۰: ص ۱۴۰ و ۱۴۱؛ خمینی، ۱۳۷۱: ص ۱۵۶؛ جوادی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۱ و ۱۳۸۳: ج ۱۲، ص ۲۹۹، ۳۱۲).

مطالب پیشین در توضیح رابطه تضایف بین میل محبت، عشق با متعلق آن بوده است.

عین این توضیحات در تبیین میل و غریزه امید به وجود قدرت برتر و متعالی در ضمیر انسان وجود دارد؛ به ویژه انسان در مواقع خطر و قطع امید از اسباب و امیدهای عادی و طبیعی در اعمال وجود خویش به یک قدیر و پناهگاه لایتناهی و برتر ایمان دارد و آن را با تمام وجود خویش حس می‌کند. مثال آن، هنگام غرق کشتی یا سقوط هواپیما یا تصادف دو قطار است و چون انسان امید به قدرت برتر و فراتر از طبیعی را بالفعل در خود حس می‌کند، باید نسبت دیگر آن یعنی وجود قدرت برتر در عالم خارج تحقق داشته باشد تا رابطه تضایف صدق کند. (همان: ص ۲۸۴).

نکته دیگر در این دلیل این که ضرورت وجود خارجی بعضی احساسات و امیال باطنی انسان در عالم خارج با علم روان‌شناسی تأیید شده است که تفصیل آن در صفحات آینده خواهد آمد.

پاسخ چند شبیهه

منتقدان در تحلیل دلیل پیشین شبهات ذیل را مطرح کردند که به گزارش و نقد آن‌ها می‌پردازیم:

أ. اتکا به تمثیل

طرفداران فطرت خداشناسی برای اثبات مدعای خود به قیاس و تشبیه روی آوردند و با استناد به وجود متعلق خارجی بر بعض امیال باطنی که چند مورد جزئی است، به یک نتیجه کلی (وجود متعلق برای همه امیال باطنی) یا نتیجه جزئی دیگر (وجود متعلق برای فطرت خداشناسی)، دست یافته اند که در اصطلاح فقهی قیاس، و در اصطلاح منطقی «تمثیل» است این که متعلق غریزه جنسی انسان یا احساس گرسنگی و تشنگی در خارج وجود دارد. پس این که متعلق فطرت خداشناسی نیز در خارج باید تحقق داشته باشد، صرف تمثیل و قیاس است که نا اعتباری آن در منطق روشن است (ملکیان بی تا، ص ۵۵). در پاسخ به این شبهه باید به نکات ذیل توجه کرد:

۱ در نقد اشکال پیشین باید گفت که منتقد توهم کرده است اشاره طرفدار نظریه فطرت به احساس گرسنگی و تشنگی، از باب دلیل است و به تعبیری مستدل در صدد اثبات متعلق خارجی فطرت خداشناسی از وجود متعلق احساس تشنگی (برای مثال) است؛ در حالی که این توهم باطل است. استناد طرفدار نظریه فطرت به احساس گرسنگی برای تقریب به ذهن و توضیح بیشتر مدعا است. چنان که در صفحات پیشین گذشت، نکته

اتکای دلیل نظریه فطرت، وجود تجربه دینی و علم حضوری برای اصل آفریدگار متعالی برای همه انسان‌ها به‌ویژه در حالت اضطراری است. متعلق این احساس درونی در انسان‌ها هر چند می‌تواند متعدد باشد، هسته مشترک و قدر متیقن همه آن‌ها وجود قدرت و آفریدگار متعالی و برتر است.

این پاسخ از اشکال با توجه به دلیل نخست (وجدانی و علم حضوری انگاری فطرت) بود. برای پاسخ اشکال با توجه به دلیل پیشین می‌توان گفت:

۲. احساسات غریزی انسان حکم واحدی را دارند؛ برای این که همگی آن‌ها به انسان و غریزه و وجدان او تعلق دارد که با علم حضوری درک و احساس می‌شود. با توجه به این نکته، در صورت احراز صفت یا امری به صورت صفت غریزی انسان، با تنقیح مناط و الغای خصوصیت، به مطابقت آن صفت با واقع و نفس‌الامر حکم می‌شود. به دیگر سخن، چون کشف می‌کنیم که صفت خداشناسی مانند صفت احساس گرسنگی و تشنگی، امر غریزی و فطری است، و دلیل و مناط صدق احساس گرسنگی و تشنگی همان امر وجدانی و علم حضوری انسان به آن است و همین مناط را علم انسان به وجود خداوند در سرشت خود دارا است، از باب تنقیح مناط و نه صرف قیاس و تمثیل به ضرورت وجود متعلق احساس خداشناسی در عالم واقعیت حکم می‌شود. تنقیح مناط را با مثال چنین می‌توان روشن کرد: اگر طبیب به مریض خود بگوید که آلوچه نخور، و معلوم شود که دلیل پرهیز از آن، ترش بودن آن است، بیمار باید از هر خوردنی ترش پرهیزد. در مورد بحث نیز دلیل صدق احساس گرسنگی، وجدانی بودن آن است که این دلیل در احساس خداشناسی نیز هست؛ پس هر دو، حکم واحد یعنی صدق را دارند.

ب. انکار اصل احساس امید و محبت به خدا

اشکال دیگر این که اصل وجود تمایل و احساس شوق و عشق به خداوند یا امیدواری به قدرت برتر مورد تردید است یا دست‌کم همگانی نیست.

پاسخ این اشکال از پاسخ اشکالات دلیل اول روشن می‌شود؛ چرا که اولاً نکته استدلال وجود علم حضوری به خداوند نه در همه انسان‌ها، بلکه اکثریت انسان‌ها است که این مقدار را نمی‌توان مورد تردید قرار داد. ثانیاً امید به قدیر برتر و متعالی در حالت اضطراری

و قطع امید از اسباب عادی صفت همگانی است. ثالثاً صفت اشتیاق و شوق به موجود متعالی و برتر و کامل مطلق از باب غریزه زیبا و کمال‌گرایی انسان، صفت همگانی است. نهایت امر برخی انسان‌ها متعلق آن را گم کرده و برای آن متعلق مادی و کرانمند قائل شده‌اند. نکته چهارم این‌که ادعای نظریه فطری‌انگاری خداشناسی، وجود صفت امید و اشتیاق به خداوند به صورت بالقوه در سرشت انسان است که شکوفایی آن به تحقق اموری بستگی دارد؛ پس صفت اشتیاق و امید در برخی انسان‌ها به اصل استدلال خللی وارد نمی‌کند.

ج. کفایت محبوب و قدرت ذهنی

این اشکال وجود متعلق صفت محبت و عشق و همچنین امید در عالم وجود را می‌پذیرد؛ اما مدعی است که عالم وجود اعم از وجود ذهنی و خارجی است؛ پس ممکن است شخصی در ذهن خود، وجود کامل و برتر و قادری را تصور کند که آن را مورد پرستش و پناهگاه و امید قرار دهد؛ بنابراین، صرف وجود میل و محبوب و قدرت برتر نمی‌تواند دلیل ضرورت وجود خداوند را تبیین و توجیه کند.

در پاسخ این اشکال نیز باید گفت: اولاً - چنان‌که در توضیح دلیل اول و دوم گذشت - انسان با علم شهودی و وجدانی، موجود کامل برتر و متعالی را در مرحله اول می‌یابد؛ سپس در مقام ستایش، پرستش و امید به آن برمی‌آید، نه این‌که چون انسان در ذهن خود خواستار و طالب کمال و کمک است، برای آن متعلق را می‌جوید که ممکن است همان مفهوم ذهنی باشد. ثانیاً هر انسانی بین وجود ذهنی و وجود غریزی و درونی فرقی قائل است. اولی به ذهن و عقل، و دومی به دل و اعماق وجودی انسان متعلق است. آنچه انسان از حس عشق به کمال و قدرت مطلق و امید به آن در خود احساس می‌کند، از نوع احساس شهودی و باطنی نه صرف مفهوم ذهنی است.

ثالثاً در حالت اضطرار که انسان تمام امید خود را از همه محبوب‌ها و قدرت‌های عادی و ذهنی قطع کرده است و می‌داند و به تعبیر دقیق این حس را دارد که وی نه به صورت ذهنی، بلکه به یک وجود کامل و برتر به معنای حقیقی امید می‌ورزد و از آن استعانت می‌کند.

د. انکار فطری بودن امیال درونی

اشکال دیگر این‌که در صورت پذیرفتن وجود تمایلات درونی و در رأس آن تمایل به

پرستش خداوند و اشتیاق به محبوب مطلق و امید به آن، محتمل است تمایلات پیشین از طریق آموزش، تربیت و تلقین از کودکی در ذهن و فکر انسان نهادینه شده باشد، نه این که آن را طبیعت و به عبارتی آفریدگار در سرشت انسان قرار داده است.

در نقد آن باید به این نکته توجه کرد: امور فطری، دارای ملاک‌های اختصاصی است که می‌توان آن را از غیر امور فطری تشخیص داد که به ملاک‌های آن در مطلع مقاله اشاره شد. گفته شد که امور فطری، ثبات، همگانی بودن و قداست دارند؛ اما امور غیر فطری از عامل بیرونی متأثر شده، متغیرند و در مناطق و اقلیم‌های گوناگون، صورت‌های متفاوتی دارند.

با مراجعه به درون و احساس باطنی خود و همچنین تأمل در تمایلات انسان در طول تاریخ مشخص می‌شود که اشتیاق به کمال مطلق و امید به آن در همه تاریخ و در همه سرزمین‌ها به صورت همسان واقع شده است. اگر آن تحت تأثیر تعلیم و تربیت و محیط خاص بود، می‌بایست با تغییر زمان، محیط، فرهنگ و نسل‌ها آن نیز متغیر می‌شد؛ چنان‌که تمایلات غیر فطری مانند مدل لباس، ساختمان و شهرسازی تغییر می‌یابند.

نکته دوم این که بعضی واقعیت‌ها عکس مدعای پیشین را نشان می‌دهد؛ برای مثال، انسان کافری که مدام تحت تأثیر کفر و استدلال‌های الحادانه قرار گرفته و فطرت خداشناسی وی مجال ظهور نیافته است، چه بسا در وقت اضطرار و قطع امید از اسباب عادی مانند غرق شدن در دریا، دل به کمال مطلق می‌سپارد و امید نجات از آن را درون خود حس می‌کند. این مسأله، مثبت وجود فطرت خداشناسی در سرشت همه انسان‌ها است.

دلیل سوم: راه تنگای شکاکیت (عقل جمعی)

دو راه حل پیشین، خداشناسی را امر فطری یا ناشی از امر فطری وصف می‌کند. یک راه حل دیگر برای اثبات همگانی بودن خداشناسی، توسل به عقل جمعی است. توضیح این که این روایت از راه حل اثبات فطری انگاری خداشناسی، اعتقاد به خداوند را عمومی و همگانی وصف می‌کند؛ اما علت این همگانی را نه مسأله فطرت، بلکه حکم عقل جمعی انسان‌ها تبیین می‌کند.

این صورت از برهان را در غرب ج.ه. جویس به صورت دقیق و منسجم در کتاب *اصول الهیات طبیعی* خود تقریر کرده است که ما توضیح آن را در نکات ذیل ارائه می‌دهیم: ا. اعتقاد به خدا همگانی و عمومی است.

ب. فطرت انسان‌ها به آزادی تمایل داشته، از پذیرش مرجع و قدرت عالی از خود

استنکاف می‌کند؛ چرا که می‌تواند آزادی مطلق و دلخواهی انسان را سلب یا تحدید کند. مفهوم و لازمه این اصل آن است که اعتقاد به خدای برتر با اصل آزادی انسان‌ها و در نتیجه فطرت ملائمت ندارد.

ج. با این فرض، اگر همه انسان‌ها به خداوند اعتقاد داشته باشند، این امر اثبات‌گر این نکته است که مبنا و عامل اعتقاد همگانی به خداوند، نه احساسات درونی، بلکه عقل است. د. اگر حکم پیشین (اعتقاد به خدا به حکم عقل جمعی) را کسی نپذیرد، باید ملتزم باشد که کل بشر در حکم عقل جمعی خود به خطا رفتند. وقتی راه خطا برای احکام عقل جمعی باز شد، به طریق اولویت حکم عقل فردی نیز بی‌ارزش و نامعتبر خواهد بود.

ه. لازمه چنین التزامی (نامعتبرانگاری حکم عقل) شکاکیت در همه امور است. و. از آن‌جا که عقل و احکام آن قطعی و قابل وثوق است، شکاکیت نمی‌تواند موجه و مبین خوبی برای اعتقاد عمومی به خدا باشد؛ پس یگانه‌گزینه موجه برای توجیه اعتقاد عمومی خداباوری، همان استناد آن به عقل و مطابقت آن با واقع است.

جوینس (به گفته پل ادواردز) یکی از دقیق‌ترین و پخته‌ترین تقریر این صورت برهان را ارائه داده است. وی در کتاب *اصول الهیات طبیعی* با سه مرحله به توضیح دیدگاه خود پرداخته است:

۱. همه پذیرفته‌اند که تقریباً همه انسان‌ها را در گذشته و حال می‌توان معتقد به خدا به‌شمار آورد. از سوی دیگر، انسان‌ها شیفته آزادی عمل هستند و اقتدار مرجع عالی‌تر را خوش ندارند. حال با این وصف اگر تقریباً همه انسان‌ها کاملاً مطمئن هستند که مرجع و مرشد وجود دارد، این فقط از آن جهت است که «ندای عقل» روشن و قطعی است.

۲. اگر کل بشریت در چنین استنتاجی بر خطا بود، از آن چنین برمی‌آید که عقل انسان، منقصتی دارد و جست‌وجوی انسان در طلب حقیقت امری عبث است. در این صورت تنها شق ممدوح و پذیرفتنی، همانا شکاکیت مفرط بود.

۳. به هر حال ما، اگر نخواهیم تباه و بیراه باشیم، درمی‌یابیم که عقل انسان اساساً قابل وثوق است؛ به طوری که هر چند بارها در این یا آن امر جزئی به دلایل تصادفی به اشتباه می‌افتد یا بیراه می‌رود. مع الوصف نفس این ابزار سالم است.

از آن‌جا که عقل قابل وثوق است، شکاکیت مفرط و همگانی، جانشین یا بدیل جدی در برابر پذیرفتن وجود خدا از سوی تمام انسان‌ها نیست (خرمشاهی، ۱۳۷۰؛ ص ۱۴۳).

تحلیل و بررسی

نخستین نکته در این دلیل این است که آن، از تقریر فطری خداشناسی خارج شده است؛ در حالی که وجدان هر انسان و همچنین متون دینی، سرشت خداشناسی انسان را ثابت می‌کند. اگر دلیل پیشین بر نفی فطری‌انگاری خداشناسی تأکید نرزد، سایر مقدمات آن قابل قبول و اثبات است.

دلیل پیش‌گفته می‌تواند دلیل مستقل و فراتر از دلیل فطرت باشد که از راه عقل جمعی در صدد اثبات خداوند است که به نوعی از طریق اثبات استحاله نقیض مدعا یعنی شکاکیت و الحاد به اثبات مدعا (خداشناسی همگانی) می‌پردازد؛ با وجود این، بر این دلیل شبهاتی مطرح شده است که پاسخ آن‌ها از مطالب پیشین روشن می‌شود که به اشاره می‌گذریم.

۹۹

قبس

این شبهه منکر اعتقاد عمومی و همگانی بر خداشناسی است که با تردید در اصل همگانی بودن خداشناسی که نخستین مقدمه استدلال را تشکیل می‌داد، اعتبار استدلال مخدوش می‌شود.

در پاسخ این اشکال باید گفت: اولاً با تحقق خداشناسی اکثریت مردم، دلیل پیشین مخدوش نمی‌شود؛ چرا که با اعتقاد اکثریت مردم به خداوند ثابت می‌شود که مبنا و عامل اعتقاد آنان نه احساسات درونی که عقل است. اگر اکثریت قریب به اتفاق در حکمی (خداشناسی) خطا کنند، به طریق اولی عقل فردی خطا خواهد کرد و این یعنی خدشه در اصل اعتبار عقل که شکاکیت را در پی خود خواهد داشت.

ثانیاً همین گروه اقلیت که به ظاهر خدا معتقد نیستند، در حالت‌های اضطرار و قطع امید از اسباب عادی در دل خود به خدا روی می‌آورند.

دلیل چهارم: ابطال نظریه رقیب

در اعتقاد و ایمان همه یا اکثریت مردم به خداوند در طول تاریخ شکی نیست. محل بحث و گفت‌وگو در این نکته است که فطری‌انگاران بر این تأکید دارند که این اعتقاد منشأ فطری دارد؛ اما مخالفان آن را به عوامل بیرونی مانند حس تقلید، اجتماع و محیط استناد می‌دهند و در نتیجه نمی‌تواند مثبت وجود خدا باشد؛ پس یکی از این دو نظریه صادق و دیگری کاذب خواهد بود. اگر یکی از طرفین با دلیل نادرستی و کذب، نظریه خود را اثبات کند، از باب استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، نظریه دیگر درست و صادق خواهد بود.

در صفحات پیشین روشن شد که اعتقاد خداشناسی همه مردم، به صورت اصل جاودان و همیشگی در طول تاریخ بشر و در همه مناطق جغرافیایی و زمان‌های گوناگون، باقی

مانده است. با تغییر قرن‌ها، آن اصل، دست نخورده و حفظ شده است و با تغییر اقلیم‌ها، فرهنگ‌ها در مناطق و اجتماع‌های دور دست که هیچ گونه ارتباطی با یک‌دیگر نداشتند، این اعتقاد، به وجود و بقای خود ادامه داده است؛ مانند اصل کمال‌جویی، زیبادوستی، حب بقای خود که با تغییر جوامع و زمان‌ها تغییرناپذیر است؛ اما برخی از عادات و رفتار و کردارهای انسان وجود دارد که با اختلاف زمان و جامعه و محیط، متفاوت می‌شود.

از این ثبات و تغییرپذیری روشن می‌شود که نوع اول در سرشت انسان نهادینه شده که تغییرناپذیر است؛ اما نوع دوم از عوامل بیرونی متأثر است که با تغییر عوامل بیرونی، آن‌ها نیز متغیر می‌شوند؛ بنابراین، چون اصل خداشناسی در طول تاریخ ثابت و تغییرناپذیر است، از نوع اول یعنی از فطریات و ذات‌های انسان است؛ اما کفر یا جهل به خدا مدام تغییر یافته و غیرفطری است.

آیت الله سبحانی روش پیشین را در اثبات گرایش‌های فطری انسان مانند میل به کنجکاو و حقیقت‌یابی، میل به زیبایی و نیکی و خداشناسی، به کار بسته است (سبحانی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۷۹).

دلیل پنجم: یافته‌های علم روان‌شناسی

وجود غریزه و فطرت خداشناسی و خداگرایی در انسان از سوی عالمان علم روان‌شناسی یا دست‌کم طیفی از آنان مورد تأیید قرار گرفته است (یونگ، ۱۳۵۴: فصل دوم). روان‌شناسان، گرایش‌های غریزی و فطرت انسان را به سه قسم شخصی، اجتماعی و عالی تقسیم کرده‌اند و تمایلات عالی انسان را نیز دارای مصادیق گوناگون می‌دانند که حس راستی، نیکی، زیبایی و دینی از آن جمله‌اند.

نهایت اختلاف روان‌شناسان در این نکته است که شعور باطن و به اصطلاح «من» درونی و ضمیر ناخودآگاه انسان آیا وجود اصیل دارد یا منتقل و گریخته از شعور ظاهر است.

بین روان‌شناسان دو دیدگاه وجود دارد.

بنابر دیدگاهی که باطن و به تعبیر روان‌شناسی روان ناآگاه انسان را اصیل می‌داند، باور خداشناسی و خداگرایی در ضمیر و سرشت انسان نهادینه شده که در صورت متناسب، در روان آگاه انسان ظاهر و متجلی می‌شود. این یافته‌های روان‌شناسی از نظریه فطری‌انگاری خداشناسی حکایت می‌کند و به نوعی مثبت یا حداقل مؤید آن است (همان، فصل اول و نیز آریان پور، ۱۳۵۷: ص ۲۹ و ۹۵).

برخی از معاصران در اثبات فطرت خداشناسی به این رویکرد توجه داشتند که این‌جا

می‌توان به شهید مطهری اشاره کرد.

وی راه اثبات فطرت خداشناسی را یکی تجربه فردی و دیگری گواهی روان‌شناسان ذکر می‌کند (مطهری، ۱۳۷۵: ج ۶، ص ۹۳۶).

تقریر دیگر (وجود احساسات خاص درونی)

روان‌شناسان معاصر در تبیین روان و احساسات انسان یک سری احساسات و ویژگی‌هایی را کشف کرده‌اند که توجه به آن‌ها بستر باور به خداوند را هموار می‌کند که این‌جا به مهم‌ترین آن ویژگی‌ها اشاره می‌شود.

۱۰۱

قیاس

۱. احساس تنهایی: هر انسانی با تأمل در درون خود، احساس تنهایی می‌کند، و احساس می‌کند که هرکس به او نزدیک می‌شود، به دنبال طلب سودی اعم از مادی و معنوی است یا دست‌کم می‌خواهد خود را از تنهایی برهاند یا برای خود لذتی را جذب یا ضرر و زیانی را دفع کند.

با این توضیح، انسان می‌فهمد که انیس و مونس‌های دنیایی و مادی احساس تنهایی او را برطرف نمی‌کنند و ناگزیر به انیس و مونس کامل مطلق نیازمند است که هیچ هدفی از انس انسان نداشته باشد جز این‌که او را به کمال و سود جاویدان برساند. آن مونس کامل جز خداوند متعالی نمی‌تواند باشد.

ب. احساس ناتوانی: هر انسانی در مواجهه با مشکلات و ناملایمات زندگانی احساس می‌کند که به تنهایی بر اداره زندگی خود قادر نیست و باید به یک قادر متعالی و لایزال تکیه کند.

ج. احساس جاودانگی: هر انسانی از عدم و نابودی خود هراسان و به بقا و جاودانگی زندگی و وجود خویش عشق می‌ورزد. این احساس جاودانگی انسان جز با اعتقاد به خداوند و زندگی جاوید آخرتی امکانپذیر نیست.

د. عدالت طلبی: زندگی مادی، زندگی ظلم و ناعدالتی است. انسان‌های بیشماری مورد ستم واقع شده‌اند. شاید انسانی یافت نشود که حداقل یک بار مورد ستم و ناعدالتی قرار نگرفته باشد. از طرفی اولاً اکثر ظالم‌ها هیچ وقت به کیفر اعمال خود نمی‌رسند یا در این دنیا امکان آن نیست؛ مانند کسی که صدها بل هزاران انسان مظلوم را با بمب اتمی یا شیمیایی به قتل رسانده است؛ بنابراین، به انسان با مشاهده این مسائل این احساس دست می‌دهد که باید خدای عادل و قادری باشد که در دنیای دیگر به کیفر جانیمان و ظالمان

پرداخته، از مظلومان به نحوی دلجویی کند.

این احساس درونی انسان فقط با اعتقاد به خداوند و معاد به ثمر می‌رسد.

نتیجه گیری

۱. از تأمل در صفحات پیشین روشن می‌شود که مقصود از فطری انگاری خداشناسی، معنای علم حضوری (فطرت دل) آن است. در عین حال، چهار معنای دیگر (۱. استعداد؛ ۲. فطری منطقی؛ ۳. علم حصولی با استدلال ساده؛ ۴. معرفت شهودی پیشین) قابل طرح است.
۲. در تحلیل بحث اصالت علم حضوری یا حصولی در خداشناسی گفته شده که نمی‌توان به صورت مطلق از اصالت یکی دفاع کرد؛ چرا که طبایع انسان‌ها گوناگون است.
۳. در تقریر و اثبات خداشناسی فطری پنج دلیل اقامه شد. در تحلیل دلیل اولی (امر وجدانی) گفته شد که شخص انسان تجربه‌گر، با علم حضوری، آفریدگار متعالی را در باطن خود می‌یابد و با طرح نظریه هسته مشترک تجربه‌های دینی و تنقیح مناط به اثبات رسید که اصل وجود آفریدگار متعالی و قدسی در همه فطرت‌های انسانی یکسان و مشترک است.
۴. در دلیل دوم (ضرورت متعلق خارجی برای امیال درونی) با توسل به وجود تمایلات غریزی در انسان ثابت شد که به دلیل وجود متعلقات خارجی برای بعضی غرایز مثل احساس گرسنگی و تشنگی، حس خداشناسی نیز از باب تنقیح مناط و نه تمثیل مشمول حکم پیشین خواهد بود.
۵. دلیل سوم با توسل به اعتقاد همگانی به خداوند آن را در مرحله اول خلاف طبع آزادی انسان می‌انگاشت؛ با وجود این همگانی است که حکم عقل و نه احساسات بر آن را نشان می‌دهد. در تحلیل آن گفته شد که خلاف طبع انگاری اصل فطرت، خلاف وجدان و مبانی دینی است.
۶. دلیل چهارم با ابطال نظریه رقیب (انکار فطرت) به اثبات همه می‌پرداخت.
۷. دلیل پنجم استشهاد به یافته‌های روان‌شناسان است که حکم شاهد و مؤید را دارد.
۸. حاصل آن که ادله پنجگانه در اثبات سرشت خداشناسی و خداگرایی انسان با توضیحات ارائه شده متقن است و می‌توان از شبهات پاسخ داد.

منابع و مأخذ

۱. آریان پور، امیر حسین، *فروید یسم*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷ش.
۲. آرون، ریمون، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، باقر پرهام، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۶ش.
۳. استیس، و. ت، *عرفان و فلسفه*، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۷ش.
۴. افلاطون، *دوره آثار*، محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ش، ج ۱.
۵. باربور، ایان، *علم و دین*، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ش.
۶. برنجکار، رضا، *مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی*، تهران، انتشارات نبأ، ۱۳۷۵ش.
۷. _____، *معرفت فطری خدا*، تهران، نبأ، ۱۳۷۴ش.
۸. بهشتی، سیدمحمدحسین، *خدا از دیدگاه قرآن*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، هفتم، ۱۳۷۴ش.
۹. بوعلی سینا، *الاشارات*، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ش.
۱۰. پترسون، مایکل، و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ۱۳۷۶ش.
۱۱. جوادی آملی، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، نشر اسراء، اول، بی تا.
۱۲. _____، *تفسیر موضوعی*، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۳ش، ج ۱۲.
۱۳. _____، *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ش.
۱۴. جیمز، ویلیام، *دین و روان*، مهدی قائنی، قم، دارالفکر، ۱۳۶۷ش.
۱۵. خرمشاهی، بهاء‌الدین، *خدا در فلسفه*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ش.
۱۶. خمینی، سید روح الله، *چهل حدیث*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۱ش.
۱۷. دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، تهران، احمد احمدی، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ش.
۱۸. رازی، فخر، *المباحث المشرقیه*، بیروت، مکتبه الاسری، ۱۹۹۶ م.
۱۹. سبحانی، جعفر، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، قم، موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۵، ج ۱.
۲۰. سروش، عبدالکریم، *تفرج صنع*، تهران، موسسه فرهنگی صدر، تهران، سوم، ۱۳۷۳ش.

۲۱. _____، دانش و ارزش، تهران، انتشارات یاران، دوم، ۱۳۵۸ش.
۲۲. صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش.
۲۳. _____، المظاهر الالهیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ش
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و تعلیقات مرتضی مطهری، قم، انتشارات اسلامی، بی تا، ج ۱، ۲، ۳.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان، بیروت، بی تا.
۲۶. فارابی، ابونصر، السیاسه المدنیة، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
۲۷. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار، ۱۳۶۰ش.
۲۸. فوت، پراود، تجربه دینی، عباس یزدانی، قم، طه، ۱۳۷۷ش.
۲۹. فولکیه، پل، فلسفه عمومی یا ما بعد الطبیعه، سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
۳۰. کاپلستون، فردریک، تاریخ کاپلستون، سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۵ش.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ش، الف.
۳۲. _____، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ب.
۳۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ش، ج ۳.
۳۴. _____، فطرت، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۹ش.
۳۵. _____، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۶ش.
۳۶. _____، مجموعه آثار، تهران انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ش، ج ۶.
۳۷. _____، مسأله شناخت، تهران، انتشارات صدرا، دوازدهم، ۱۳۷۷ش.
۳۸. نراقی، احمد، «مطهری و نظریه فطرت»، کیان، شماره ۱۲.
۳۹. هورده، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، طه، وس، میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش.
۴۰. یوستوس، هارنتاک، نظریه معرفت در فلسفه کانت، غلامعلی حداد عادل، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۸ش.
۴۱. یونگ، کارل گوستاو، روان‌شناسی و دین، فؤاد روحانی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۴ش.