

## فطرت در آینه قرآن و برهان

مهدی نجفی افرا<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از پراهمین اثبات وجود خدا راه دل یا فطرت است. متفکران اسلامی تحلیل‌های مختلفی از فطرت و فطری بودن خداشناسی به دست داده‌اند. در این مقاله با احصای تعاریف و تحلیل‌های مختلف تقاطع قوت و ضعف آنها بررسی شده است. نتیجه آن که این برهان به برهان صدیقین ملاصدرا که مبتنی بر اضافه اشراقی و امکان فقری وجود است، قابل تأویل است و آیات قرآنی نیز موافق آن تفسی می‌پذیرد.

واژه‌های کلیدی: فطرت، خداشناسی، امکان فقری، اضافه اشراقی، برهان صدیقین

### ۱. طرح مسئله

یکی از مباحث حائز اهمیت که در قرون اخیر به عنوان یک راه در تصدیق وجود خدا مورد توجه در شرق و غرب واقع شده است، راه دل یا فطرت است. این راه در تفکرات نوین کلامی به عنوان تجربه دینی<sup>۲</sup> مطرح شده است. فطرت در لغت به معنای شکافتن، خلقت، طبیعت و سرشت و ذات آمده است. راغب فطرت را به معنای ایجاد و ابداع دانسته است (راغب، ۶۴۰). وی همچنین در مورد آیه «فَطَرَتَ اللّٰهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (الروم، ۳۰) می‌گوید: «خداوند در

---

۱. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی Email: mhnja2002@yahoo. Com

انسان معرفت خود را ایجاد و به ودیعت نهاده است. فطرت الهی همان قوه و استعداد نهفته در آدمی برای شناخت ایمان است» (همان).

برخی از آیاتی که برخی از تأملات را در حوزه فطرت در دوران معاصر برانگیخته، مواردی چند به این قرار است:

یکی از آن موارد آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (الروم، ۳۰) است. این آیه سؤالی را پیش می‌کشد، مبنی بر این‌که مراد از سرشته شدن آدمی بر بنیاد دین چیست. به نظر می‌رسد، حدیث ذیل نیز در همین است: «کل مولود یولد علی الفطرة حتی یكون ابوا یهودانه او ینصرانه؛ هر انسانی بر فطرت الهی متولد می‌شود و این پدر و مادر اویند که وی را یهودی یا مسیحی می‌سازند».

دیگر آیه «فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ» (العنكبوت، ۶۵). پناه بردن در سختی‌ها و مصائب به خداوند خود حاکی از کشش درونی نسبت به باری تعالی است.

آیه دیگر «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (الاعراف، ۱۷۲) است. در این آیه سخن از پیمان گرفتن از ذرات وجود آدمی است که خداوند خود را به انسان‌ها عرضه می‌کند. خدا از آنها می‌پرسد: آیا من پروردگار شما نیستم؟ آنها پاسخ می‌دهند: آری. این پیمان گرفتن خداوند از بنده در کجا و به چه معناست؟

روایاتی نیز وجود دارد که دلالت بر خلقت روح قبل از بدن دارد و مباحثی از قبیل آگاهی قبلی انسان پیش از ورود به این عالم را مطرح می‌کند. چنان‌که برخی گفته‌اند: واژه ذکر به معنای یادآوری است و یادآوری نشان از علم سابق دارد. قرآن هم خود را ذکر نامیده است: «إِنَّا نَحْنُ نُزَكِّي الدُّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (الحجر، ۹۰) و خداوند پیامبر را مذكر (یادآوری کننده) می‌خواند: «فَذَكَّرْهُ إِنَّمَا أَتَى مُذَكَّرًا» (الغاشیة، ۲۱). نیز سخن از این است که بشر خدا را به نسیان و

فراموشی می‌سپارد که به دنبال علم و آگاهی رخ می‌دهد؛ چنان که می‌فرماید: «وَلَا تُكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (الحشر، ۱۹)

توجه عرفا به راه شناخت مستقیم و بی‌واسطه خداوند را هم می‌توان همین‌گونه دانست. ابن عربی درباره تصدیق وجود خدا از دو راه سخن به میان می‌آورد: یکی راه کشف است که انسان در خود به آن می‌رسد و هیچ جایی برای شبهه و تردید نیست و فقط مستند به یافته درونی هر فرد است. راه دوم، راه فکر و استدلال برهانی است که آن را پایین تر از راه اول می‌داند (ابن عربی، ۳۹۸/۲). این راه در میان متکلمان هیچگاه مطرح نبود؛ اما بر اثر سوق فلسفه به سوی عرفان خصوصاً بعد از ملا صدرا مورد توجه قرار گرفت.

آنچه مسلم است مغرب زمین در پیمودن راه خداشناسی افت و خیزهایی خصوصاً بعد از رنسانس داشته است. در تقسیم فیلسوفان قرون وسطی از جمله اکویناس سخن از سه گروه برهان در میان می‌آید. نخست برهان نظم یا غایت‌شناختی<sup>۱</sup>؛ دوم برهان جهان‌شناختی<sup>۲</sup> که شامل براهین حرکت، علیت و حدوث و مانند آن می‌شود و سوم برهان وجودی<sup>۳</sup> است.

در مغرب زمین شاید نخستین کسی که از فطری بودن خدا سخن به میان آورد، رنه دکارت فیلسوف فرانسوی بود. اما پس از نقد مبانی او توسط جان لاک فیلسوف انگلیسی و نقد برهان نظم از سوی دیوید هیوم، دیگر فیلسوف ایرلندی، و انتقادهای کانت بر برهان وجودی در محافل دینی چنین احساسی را به وجود آورد که راه عقلی خداشناسی به کلی مسدود شده است و راه دیگری را باید جست.

پس از این دوران، بعد اخلاقی دین توسط خود کانت، جنبه احساسی دین از سوی شلایر ماخر و ایمان‌گرایی افراطی کی‌یر که گور و تجربی - عرفانی کردن دین توسط ویلیام جیمز مورد توجه قرار می‌گیرد.

۱ .teleological argument or argument from design

۲ .cosmological argument

۳ .ontological argument

## ۲. معانی فطرت

فطرت در نزد متفکران مسلمان و غیر مسلمان به معانی متعددی به کار رفته است که برخی از آنها به شرح زیر است:

۱. برخی فطرت را به معنای بدهت عقلی و نظری گرفته‌اند. در مغرب زمین رنه دکارت فیلسوف معروف فرانسوی وجود خدا را بدیهی قلمداد کرده است. او مفاهیمی مانند خدا و جوهر را بدیهی و به خودی خود روشن می‌دانست (دکارت، ۱۶). البته با همه بدهتی که او برای وجود خدا قائل بود، تلاش می‌کرد تا دلایلی برای اثبات وجود خداوند به دست دهد. از نظر دکارت مفاهیم بر دو قسم است: بعضی فطری و بعضی عارضی و جعلی‌اند؛ یعنی ساخته ذهن خود ما هستند. به باور او مفاهیم حاصل از صدایی که می‌شنویم یا گرمایی را احساس می‌کنیم، مفاهیم ساخته ذهن ما نیست و دارای منشأ خارجی است؛ اما مفاهیمی مانند عروسان دریایی و اسب بالدار که اختراع ذهن ماست. در واقع مفاهیم فطری مفاهیمی‌اند که به اراده ما وابسته نیستند و به رغم اراده ما وارد ذهن ما می‌شود. او می‌گوید: «مراد من از کلمه خدا جوهری است نامتناهی، سرمد، تغییر ناپذیر، قائم بذات، عالم مطلق، قادر مطلق، که خود من و هر چیز دیگری را آفریده و پدید آورده است؛ اما این صفات به قدری عظیم و والا است که هر چه بیش‌تر در آنها تامل می‌کنم، کمتر یقین می‌کنم که مفهومی که از آنها دارم بتواند تنها از خود من صادر شده باشد. بنابراین از همه آنچه تاکنون گفته‌ام، بالضروره نتیجه می‌گیرم که خدا وجود دارد» (همان، ۷۶).

۲. عزیزالدین نسفی در کتاب *الانسان الکامل* فطرت را از ریشه فطیر به معنای بی‌مایه و بی‌واسطه دانسته و آن را بر عالم جبروت یا عالم عقول اطلاق کرده است. به نظر او آن صادر بی‌واسطه خداوند است. او می‌نویسد: «فطیر چیزی را گویند که بی‌مایه باشد. عالم ملک و ملکوت مایه دارند، از جهت آن که از عالم جبروت پیدا آمدند، و عالم جبروت مایه ندارد، از جهت آن که جبروت مبدأ کل است، و بالای وی چیزی دیگر نیست، و عظمت و بزرگی عالم

جبروت در فهم هیچ کس نگنجد. عالمی است نامحدود و نامتناهی و بجمری است بی پایان و بی‌کران» (نسفی، ۲۰۵-۲۰۶). او در جای دیگر از این اثر عالم جبروت را عالم قوه می‌نامد و می‌نویسد: «موجودات بالقوه را عالم جبروت و موجودات معقول را عالم ملکوت و موجودات محسوس را عالم ملک می‌گویند» (همان، ۳۴۱). به نظر او این عوالم را نمودار و گواه وجود یکدیگرند. حقیقت انسان نیز امری مجرد و از سنخ عالم جبروت و متعلق به جهان برین است. او از سه عالم سخن به میان می‌آورد: یکی، عالم ملک یا شهادت یا ماده؛ دیگری، عالم ملکوت یا عالم عقلی و سوم، عالم جبروت فطرت. او چنین می‌افزاید: «عالم فطرت عالم فراخ است و در وی خلقان بسیارند، و آن خلقان چنان که هستند، هستند. هرگز از حال خود نگشتند و نخواهند گشت» (نسفی، ۲۰۵). نسفی خلقت روح قبل از بدن را می‌پذیرد و معتقد است که نفس از عالم امر بلکه خود عالم امر است. نفس در عالم امر به حقایق آگاه بود؛ اما فقط علم کلی به آنها داشت و با ورود به این عالم به امور جزئی معرفت پیدا می‌کند. او می‌نویسد: «بدان که آدمیان در این عالم سفلی مسافرنده؛ از جهت آن که روح آدمی را که از جوهر ملائکه سماوی اند، از عالم علوی است و به این عالم سفلی به طلب مال فرستاده اند تا کمال خود را حاصل کنند... از جهت آن که روح آدمی به کلیات عالم بود؛ اما به جزئیات عالم نبود، آلتی از این عالم سفلی به روح دادند تا به جزئیات عالم عالم شد، و از کلیات و جزویات استدلال کرد و پروردگار خود را بشناخت و آن آلت قابل است» (نسفی، ۱۱۱-۱۱۲). از نگاه وی روح انسان در اصل فطرت پاک و مطهر است و فریفتگی به عالم فرودین موجب انحراف می‌شود. اما وی هرگز از فطرت به عنوان یک راه مستقل در خدانشناسی نام نمی‌برد؛ بلکه شناخت خدا را منوط به به کارگیری استدلال می‌داند.

۳. فطرت یا فطریات در منطق که به «القضایا التي اوساطها معها» نیز معروف‌اند، قضایای بدیهی هستند که حد وسط یا برهان خود را با خود به همراه دارند؛ اما این نوع قضایا به سبب

روشنایی که دارند، به حد وسط آنها توجه نمی‌شود؛ مانند برخی مفاهیم ریاضی. این نوع قضایا از یقینیات اند.

۴. علامه طباطبائی در کتب فلسفی خود از راه مستقلی در خداشناسی به نام راه دل یا فطرت سخن به میان نمی‌آورد؛ لذا برترین و یقینی‌ترین براهین را برهان صدیقین می‌نامد و خود او نیز تلاش می‌کند که آن را به بهترین وجه بیان کند. اما در تفسیر المیزان از فطری بودن دین سخن به میان می‌آورد؛ منتها از نگاه او فطرت به آفرینش خاص دلالت دارد و تفاوت نوعی انسان با سایر موجودات را نشان می‌دهد. او گوید: وقتی در انواع موجوداتی که تحقق و تکامل تدریجی دارند - چه موجودات دارای حیات و شعور مانند انواع حیوانات، یا موجودات صاحب حیات فاقد شعور مانند انواع نبات یا موجودات فاقد حیات مانند انواع طبیعی - تفکر کنیم، آنها را در سیر وجودی خود دارای مراحل مختلفی می‌یابیم که برخی بر برخی دیگر تقدم دارند. انواع اشیاء این مراحل را یکی پس از دیگری می‌پیمایند و به تدریج این مراحل را تا رسیدن به مراحل نهایی طی می‌کنند و به نهایت کمال نائل می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۸۹/۱۶). در واقع یک نوع هدایت تکوینی یا هدایت عامه‌ای وجود دارد که هر موجودی را به کمالات نوعی‌اشان می‌رساند. اما انسان از جمله موجوداتی است که نمی‌تواند احتیاجات خود را به تنهایی مرتفع سازد؛ لذا به زندگی جمعی روی می‌آورد تا با بهره‌گیری از دیگران نیازهای خود را برطرف نماید. از نظر او جوامع بشری برای بقاء و دوام خود نیازمند اصول علمی و قوانین اجتماعی است که حرمت همگان در آن حفظ شود و زمینه زندگی سالم و وصول به سعادت فراهم گردد. زمینه‌های معرفتی همان فهم سرمنشأ هستی است که موجب می‌شود انسان از تفسیر ماتریالیستی‌رهایی یابد و انسان را در افق فراتری قرار دهد. همچنین انسان محتاج قواعد عملی است که مصالح فردی و اجتماعی او را فراهم سازد. نیز انسان احتیاجاتی دارد که بایست با معیارهای عقلی فراهم گردد. او می‌نویسد: منظور از احتیاجات چیزهایی است که نفس با کشش‌ها و خواهش‌ها طالب آنهاست و عقل که تنها قوه تشخیص خیر و سودمند از شر و

زیانبار است، آن را تأیید می‌کند؛ نه چیزهایی که خواهش‌های نفسانی طالب آن باشد که عقل آن را تأیید نمی‌کند؛ چون آنها کمال حیوانی اند، نه انسانی (همان، ۱۹۲). لذا این احتیاجات حقیقی بایست سازنده سنن و قوانین جامعه باشد. از این رو انسان باید شریعتی را برگزیند تا بتواند نیازهای انسان را که نیازهای طبیعی و فطری اوست، برآورد. مراد از فطرت همین است و نه چیزی بیش‌تر از آن. او می‌نویسد: دین از آن رو فطرت خوانده می‌شود که مقتضی دین و راهنمای به آن است. چنان که ملاحظه می‌شود، علامه نه تنها نیاز به خدا را فطری می‌داند که نیاز به دین را فطری قلمداد می‌کند. معنای که از فطرت به دست می‌دهد، کاملاً مبنای عقلی و فلسفی دارد. او فطرت را مبتنی بر اقتضاهای طبیعی انسان می‌داند؛ بدون آن که آن را به شهود یا راه دیگری غیر از اقتضاهای متعارف انسانی تأویل کند.

۵. کسانی مانند شهید مطهری فطری بودن خدا را همان گرایش نهادین به تسلیم و خضوع در مقابل حقیقت متعالی دانسته‌اند که در گرایش به پرستش متجلی می‌شود. او با صراحت خلقت روح قبل از بدن را که نظریه افلاطونی است، نفی می‌کند و چنین می‌نویسد: فطریاتی که قرآن قائل است، از نوع فطریات افلاطونی نیست؛ مبنی بر این که بچه آنها را قبل از تولد بداند؛ بلکه به این معناست که وقتی توانست آنها را در مرحله‌ای از رشدش تصور کرد، به نحو فطری تصدیق نماید (مطهری، ۵۳). در واقع از نگاه وی فطرت چیزی است که نیاز به آموزش و استدلال ندارد. البته از بیان او دو معنا استنباط می‌شود: یکی این که امور فطری به صورت استعداد و قوه در نهاد بشر در بستر تکوین در نهاد آدمی قرار داده می‌شود و دیگری بدهت تصدیقی است؛ یعنی اگر انسان موضوع و محمول برخی قضایا را تصور کند، تصدیق به آن نیازمند استدلال نیست و آن تصدیق به خودی خود حاصل می‌شود. او می‌نویسد: حکمای اسلامی می‌گویند در ابتدا که انسان متولد می‌شود، حتی همان اصول تفکر را هم ندارد و بعد پیدا می‌کند؛ اما نه از راه تجربه یا استدلال یا آموزش؛ بلکه ساختمان ذهن انسان طوری است که چون دو طرف قضایا را تصور کند، بلافاصله به طور جزم حکم به رابطه میان آنها

می‌کند» (همان، ۵۰). گونه‌هایی از قضایای فطری عبارت‌اند از: کل از جزء بزرگ‌تر است و یا اجتماع و ارتفاع تقیضین محال است. البته او این بدهات مفهومی را به فطرت در ناحیه شناخت‌ها اختصاص می‌دهد و از قسم دیگر که فطریات در حوزه خواسته هاست، سخن به میان نمی‌آورد. این خواسته‌ها را در دو حوزه جسمانی و روحانی مطرح می‌کند. او خواسته‌های جسمانی را از قبیل خواهش خوراک و استراحت و لذائذ جنسی و خواسته‌های معنوی و روحانی را از قبیل خواهش قدرت و شهرت و حقیقت‌خواهی و علم‌جویی و ارزش‌خواهی می‌داند. البته عشق و پرستش را نیز در این قلمرو قرار می‌دهد و آن را یک خواست طبیعی بشر برمی‌شمارد. برای امور فطری ویژگی‌هایی را برشمرده‌اند که عبارت‌اند از:

الف. جنبه عمومی و همگانی دارند و در همه انسان‌ها بالقوه موجود است؛ اما به فعلیت در آوردن آن نیازمند فراهم ساختن زمینه هاست.

ب. محتاج تعلیم و تعلم نیست؛ هرچند ظهور و بقاء آن نیازمند تربیت است.

ج. گرایش‌های فطری تحت تأثیر شرایط اقتصادی، جغرافیائی و سیاسی و مانند آن قرار نمی‌گیرند.

د. این گرایش‌ها در برابر موانع تضعیف می‌شوند؛ اما هرگز از بین نمی‌روند.

یکی از امور فطری واجد چهار ویژگی مذکور «حس حقیقت‌جوئی» است که موجب پیدایش علم و معرفت می‌شود.

دیگری گرایش به ارزش‌های اخلاقی است که حسن و قبح اخلاقی و در نهایت علم اخلاق را پدید می‌آورد.

سوم گرایش به زیبایی است که انسان را به خلق زیبایی یعنی هنر سوق داده است.

چهارم گرایش به کمال مطلق و پرستش در مقابل برترین کمال است. خدا‌گرایی از میل‌های نهادین بشر است. جاذبه‌ای معنوی در قلب آدمی است که همانند شعله آتش زبانه می‌کشد و او را با مبدأ آفرینش متصل و مرتبط می‌کند.

۶. جوادی آملی فطرت را همان بینش شهودی انسان نسبت به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت حق می‌داند. فطرت نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن سرشته و جان انسانی به آن خلق شده است (جوادی آملی، ده مقاله، ۶۹).

وی از معدود کسانی است که به طور مبسوط به این بحث پرداخته و تلاش کرده است تا زوایای مختلف بحث را از منظر قرآن و عقل تحلیل و ارزیابی نماید. نامبرده گرچه تلاش دارد، فطرت را هم از سنخ بینش شهودی و هم از نوع گرایش به پرستش محسوب کنند، اما برای آن بینش شهودی نوعی تقدم نسبت به گرایش قائل است؛ چون علم و معرفت چه از نوع حضوری باشد یا حصولی بر عمل و تمایل سبقت و تقدم دارد. او می‌نویسد: «این گرایش صحیح فرع بر آن بینش شهودی و راستین است» (همان، ۸۲). البته او تصریح می‌کند که این بینش برای همگان حاصل نمی‌شود و در حالت عادی مستور است و در لحظه اضطرار و برطرف شدن پرده‌های پندار در انسان شکوفا می‌شود.

او در بعضی موارد تصریح دارد که فقط خداشناسی و توحید فطری است و چون اساس تعالیم اسلام نیز توحید است، اصل اسلام را فطری دانسته می‌شود و همچنین با اتکاء به ذکر بودن قرآن و مذکر بودن نبی (ص) نتیجه می‌گیرد که تعالیم قرآنی نیز دارای سابقه است؛ لذا انسان بینشی نسبت به محتوای آن و کشش و کوششی به سوی تعالیم آن دارد (نک: همو، تبیین براهین، ۲۸۱ و ۲۸۲).

۷. از نگاه ملا صدرا فطرت همان وجود تعلقی معلول به علت است. از نظر او انسان و همه معالیل عین فقر و ربط به معلول‌اند؛ چنان که در آیه قرآن آمده است: «یا أَيُّهَا النَّاسُ أُنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (الفاطر، ۱۵)؛ لذا اگر انسان فقر و وجودی خود را دریابد، یافتن خدا کار دشواری نخواهد بود. علت این که انسان خدای را فراموش می‌کند، به سبب عدم توجه به هویت تعلقی خویش و خود را مستقل دیدن است؛ چنان که در کلام خدا آمده است:

«كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطْفَىٰ أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْفَىٰ» (العلق، ۶-۷). به همین دلیل وقتی انسان دچار سختی‌ها و ناملایمات می‌شود، خدا را با اخلاص تمام می‌خواند: «رَكَّبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَاؤَ اللَّهِ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ» (العنكبوت، ۶۵).

از نگاه وی پیمان گرفتن از آدمی و نشان دادن جام‌الست همین وجود فقری و هویت امکانی معلول است که به آن سرشته شده است. البته او فطری بودن خداشناسی را یک راه مستقل در خداشناسی نمی‌داند. او در این زمینه برهان صدیقین در اثبات وجود خداوند بیان می‌کند. در واقع او تلاش می‌کند وجود خدا را با کمترین واسطه و از نزدیک‌ترین راه‌ها اثبات کند. او می‌نویسد: «حقیقت خارجی و یگانه و بسیط است و اختلاف افراد آن به کمال و نقص و شدت و ضعف و دیگر امور است؛ چنان که حکم وجود به افراد ماهیت نوعی نیز قابل تعمیم است. غایت کمال افراد به این است که کامل‌تر از آن نباشد؛ یعنی چیزی است که به غیر (علت) تعلق نداشته باشد، و این که تام‌تر از آن قابل تصور نیست؛ چون هر ناقصی وابسته به غیر و نیازمند به تمامیت خود است و تمام قبل از نقص و بالفعل قبل از بالقوه و وجود قبل از عدم است و تمامیت شیء، خود شیء همراه چیزی است که بر آن افزوده می‌شود. پس وجود یا بی‌نیاز از غیر است یا ذاتاً نیازمند به غیر است (همو، الاسفار الاربعة، ۶/۱۵).

آنچه در اینجا مورد توجه است، تأکید ملا صدراست بر وجود فقری معلول و این که این فقر عارض بر ذات و قابل انفکاک از معلول نیست. او می‌نویسد: «اگر وجود معلول باشد، ذاتاً به جعل بسیط جعل می‌شود و ذاتاً نیازمند به جاعل است. حقیقت و ذات معلول به جاعل و علت آن وابسته است» (همان، ۱۶). البته این هویت تعلق معلول، فقط به انسان اختصاص ندارد و شامل همه ما سوی الله می‌شود؛ گرچه آگاهی به این وجود فقری مختص به انسان است.

### ۳. مبانی عقلی فطری بودن خداشناسی

به نظر می‌رسد، برای فطری بودن خداشناسی دو مبنای عقلی وجود دارد که به اختصار به آن می‌پردازیم:

الف. تضایف: برخی مفاهیم در نسبت با یکدیگر تصور می‌شوند و یا با هم تحقق پیدا می‌کنند؛ مانند فوق و تحت که در نسبت به هم معنا پیدا می‌کنند. تحت بدون فوق و فوق بدون تحت نمی‌تواند تحقق داشته باشد. مفاهیمی مانند عاشق و معشوق و محب و محبوب و امید و متعلق آن نیز از مفاهیم اضافی است. عاشق وقتی عاشق بالفعل است که معشوقی باشد و معشوق بدون عاشق فعلیت و تحقق نخواهد داشت. البته هریک از موارد سه گانه را ما می‌توانیم در کبرای قیاس مورد استفاده قراز دهیم. اما در صغرای این قیاس چنان که آیت الله جوادی باور دارند، باز باید پای شهود را وسط بکشیم و صغرای این برهان را مبتنی بر شهود نماییم. معرفت انسان به این محبت یا امید به یک حقیقت متعالی برخاسته از آگاهی حصولی و اکتسابی نیست؛ بلکه از نظر طراحان این برهان متکی بر علم شهودی است. انسان حقیقت خود و محبت و امید خود را به خداوند شهود می‌نماید و همراه با شهود خود، جمال بی‌کران معشوق را نیز شهود می‌کند. لذا می‌توان این برهان را به این صورت بیان کرد: انسان خود و امید و محبت به حقیقت بی‌کران را در خود شهود می‌کند؛ امید و محبت از مفاهیم اضافی است؛ لذا می‌توان نتیجه گرفت که امید و محبت بالفعل در انسان حاکی از وجود بالفعل محبوب و متعلق امید در جهان خارج است. به هر حال در بنا کردن این برهان، اگر بتوان آن را یک برهان نامید، نمی‌توان از اتکاء به معرفت شهودی بی‌نیاز بود.

ب. خطا ناپذیری فطرت: اشتیاق به کمال محض و گرایش به کمال نامحدود فطری هر انسان است و فطرت هرگز خطا نمی‌کند و اگر کمال نامحدود موجود نبود، فطرت در این اشتیاق اصیل و فراگیر خود دستخوش خطا می‌شد و چون فطرت اشتباه نمی‌کند، پس کمال محض موجود است. (جوادی آملی، ده مقاله، ۱۱۳).

#### ۴. فطرت و غریزه و عادت

کسانی که به بحث فطرت پرداخته‌اند، تلاش کرده‌اند تا از واژه نزدیک به آن نیز سخن به میان آورند. لذا از اصطلاح غریزه و عادت نیز سخن گفته‌اند. برخی غریزه و فطرت را به یک معنا گرفته و بعضی نیز میان آنها تفاوت قائل شده‌اند.

از نگاه قائلین به تفاوت، غریزه گرایش‌های طبیعی و حیوانی است که میان انسان و حیوان مشترك است؛ در حالی که فطرت گرایش‌های خاص آدمی است. در واقع همان گرایش‌های چهارگانه است که موجب تمایز انسان از سایر موجودات می‌شود. ملا صدرا از فطرت نفس ناطقه و فطرت بدن سخن به میان آورده است. او بر این نظر است که فطرت نفس امر قدسی و پاک است؛ در حالی که فطرت بدن حاصل از اجسام پستی است که در پست‌ترین مراتب وجود قرار دارند و دورترین آنها از خداوند و موجودات مقدس در جوار الهی هستند (ملا صدرا، المبدأ والمعاد، ۵۶۳).

یکی از مشکلات این بحث، تشکیک میان عادت و فطرت است. عادت مجموعه رفتارهایی است که انسان در بستر تاریخ و در طول زندگی با آنها مأنوس و حضور دارد. گفته اند که عادات مبنای منطقی و استدلالی ندارند و با ملاحظه معارض، انسان بدون فراهم کردن دلیل معقول و مناسب از آنها می‌گریزد؛ در صورتی که امور فطری از ناحیه عقل و استدلال مورد حمایت واقع می‌شوند یا این که امور فطری مبدأ تاریخی معینی ندارند؛ در حالی که امور عادی از یک مقطع خاص تاریخی آغاز می‌شوند.

متکلمان و فلاسفه گذشته راه خداشناسی را فطرت معرفی می‌کردند؛ ولی عرفا راه شهودی را مورد توجه قرار می‌دادند. امروزه نیز در فلسفه دین و کلام جدید این بحث با عنوان تجربه دینی مورد توجه متکلمان یهودی و مسیحی واقع شده است و مخالفان و موافقان با خود به همراه داشته است؛ اما این راه از سوی بیش‌تر محققان به عنوان راه فردی قلمداد شده است که یافته‌های آن کمتر می‌تواند دیگران را ملزم به پذیرش نتایج آن نماید.

##### ۵. بررسی تحلیلی فطرت

نی‌توان انکار کرد که فطرت اقتضاهای انسانی است و انسان در قوی و استعداد خود در بستر خلقت متفاوت از حیوانات است. او بر عکس حیوان، قدرت آموزش، فکر کردن و ایجاد تحول

در زندگی خود دارد؛ اما باید بحث کرد که آیا در نهاد انسان مفهومی از خدا به ودیعت نهاده شده است و آیا یک بینش شهودی همگانی در انسان وجود دارد که او را به سوی حقایق دینی سوق می دهد؟ یا آیا همه اینها نیازمند آموزش اند و در وجود انسان استعدادهایی وجود دارد که این آموزش را تسهیل کند. ما تلاش می کنیم، این بحث را با اتکاء به مبانی فلسفی که فلاسفه اسلامی فراهم ساخته اند، دنبال کنیم تا ببینیم آیا می توان فطرت را در وجود آدمی معنادار ساخت و از آن مجرای شناختی مدون از خدا فراهم ساخت یا خیر؟

چنان که پیش تر نیز اشاره کردیم، فطرت به عنوان یک راه در خداشناسی مورد توجه فلاسفه و متکلمان و حتی عرفا نبوده است. فلاسفه و متکلمان به براهین عقلی و عرفا نیز علاوه بر راه عقلی بر اتکاء به بینش شهودی توجه نشان می دادند؛ چنان که این عربی به این دو راه تأکید دارد. اما هرگز راه شهود را یک راه همگانی معرفی نکرده است؛ بلکه آن را راه ویژه عرفا یا محققین می دانست که حتی فلاسفه و متکلمان با آن بیگانه بوده اند؛ چه رسد به این که آن را یک راه عمومی برای همه انسانها معرفی کنند.

در این که این آموزه اعتقادی یا دینی در عالم دیگر مثلاً عالم ذر یا مثل افلاطونی و مانند آن به انسان آموخته شده باشد، نیز از دیدگاه حکمای اسلامی کاملاً مردود و غیر قابل قبول است. هیچ یک از فلاسفه اسلامی خلقت روح قبل از بدن را نپذیرفته اند و دلایل متعدد بر نفی قدیم بودن روح یا نفس ارائه داده اند. به هر حال آفریده شدن نفس قبل از تعلق به بدن در عالم دیگر به این معناست که تحقق آن نیازمند بدن نبوده است. چیزی که فیلسوفان اسلامی مطرح کرده و می کنند، آن است که حقیقت و کمالات وجودی معلول به نحو اعلی و اشرف در مرتبه علت موجود و متحقق است.

فقط برخی از عرفا از خلقت روح قبل بدن سخن به میان آورده اند؛ اما آنها در برابر دلایلی که فلاسفه ذکر نموده اند، سکوت کرده اند؛ حتی ملاصدرا به جسمانیة الحدوث بودن نفس تأکید کرده است. او بر این باور است که نفس در بستر خلقت امر مادی پدید می آید و به

تدریج و با اکتساب و آموزش تحول پیدا می‌کند و به سوی تجرد می‌رود. بنابراین حکمای اسلامی در عین این که به تجرد و الهی و ملکوتی بودن نفس معتقد بودند، اما بر این باور نبودند که پیش از بدن خلق شده است؛ زیرا آن را با مبانی فلسفی خود ناسازگار می‌یافتند و حتی کسانی مانند فارابی و ابن سینا و علامه طباطبائی منکر وجود مثل افلاطونی بودند. علامه طباطبائی تمام دلایل شش‌گانه ملاصدرا را در اسفار والشواهد الربوبیه مورد نقد قرار داده و اثبات‌کننده مثل ندانسته است. لذا انطباق دادن عالم ذر با مثل افلاطونی نیز با مشکلات اساسی همراه است؛ اما تذکر این نکته نیز ضروری است که حتی کسانی که مثل افلاطونی را پذیرفته‌اند، در خلقت روح پیش از بدن با افلاطون همراهی نکرده‌اند. بنابراین کسانی که می‌خواهند با اتکاء به برخی روایات، خلقت روح را قبل از بدن مطرح سازند و یا عالم جسمانی دیگر به نام ذرات ریزی که در عالم دیگر بوده است، ادعا کنند، قطعاً باید بتوانند در برابر دلایل فلاسفه، تبیین قابل قبولی از مبانی فکری خود ارائه دهند. در خصوص روایات مربوط یا باید آنها را به گونه دیگری توجیه کرد و یا به دلیل ضعف سند مردود شمرد.

بنابراین انسان هیچ معرفت و شناختی را با خود به این عالم نمی‌آورد؛ چنان که در قرآن آمده است: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (النحل، ۷۸).

بر اساس معرفت‌شناسی موجود در تعالیم حکمای الهی نیز اولین مجرای شناخت انسان حس است و همین موجب فعلیت معانی بدیهی و سپس معانی نظری در انسان می‌شود. مراحل چهارگانه عقل نظری از عقل هیولانی به عقل بالملکه و عقل بالفعل و در نهایت دستیابی به عقل مستفاد نشانگر این حقیقت است که عقل در مرحله عقل هیولانی صرف یک استعداد و فاقد هر گونه صورتی است؛ اما می‌تواند پذیرای صور مختلف باشد.

کسانی که فطرت را به معنای بدهت می‌دانند، نیز با مشکلاتی به این قرار همراه‌اند:

اولاً، تصور خداوند نمی تواند بدیهی باشد؛ چون برای تصور آن نیازمند تصور اوصاف او هستیم؛ لذا از تصورات دیگر مانند حقیقت بسیط نورانی واجد تمام اوصاف کمالی استفاده می کنیم. با توجه به تعریفی که از تصور بدیهی وجود دارد، نمی توان آن را بدیهی انگاشت. تصدیق به وجود او نیز بدیهی نیست. تصدیق بدیهی آن است که صرف تصور موضوع و محمول کافی برای تصدیق آن باشد و حال آن که این درباره خدا برای تصدیق کافی نیست. هرگز نمی توان قضیه «خدا موجود است» را همانند اصل این همانی یا اصل امتناع اجتماع نقیضین تلقی کرد. پنهان نیست که علیرغم وجود برهان های فراوانی برای اثبات وجود خدا، باز وجود خدا برای بسیاری قابل قبول نیست؛ چه رسد به این که آن را بدیهی قلمداد کنیم.

تردیدی نیست که نمی توان خدا جویی و پرستش را نیرویی مجزا از خردورزی و حقیقت جویی معرفی کنیم. اگر نیروی خرد را در خداجویی بشر حذف کنیم، ناخواسته خود را در دامن کسانی انداخته ایم که انگیزه های غیر عقلانی برای خداگرایی انسان معرفی نموده اند. خداگرایی مبتنی بر خداشناسی و مؤخر از آن است. ارسال انبیاء الهی و ارائه تصویر درست از خدا نیز در تاریخ برای همین منظور بوده است.

گفته می شود که انسان در طلب مطلق و نامتناهی است و این مطلق و نامتناهی نیز همان خداوند است؛ در حالی که مطلق و نامتناهی برای عموم مردم و حتی تحصیل کردگان فلسفه نیز به راحتی قابل تصور نیست.

از يك طرف وجود ما مقید و متناهی است و لذا در تصورات خود نیز گرفتار تنگناهای وجودی خود هستیم. البته انسان بیش تر خواهی دارد؛ چون آن را برای راحتی خود لازم می شمارد؛ اما بیش تر خواهی نامتناهی خواهی نیست.

از طرف دیگر این خدا خواهی تحت تأثیر ادیان مختلف در جوامع متعدد است؛ بنابراین برخی از ادعاها را نمی توان ثابت کرد؛ نظیر این که انسان در یک خلأ معرفتی و بدون اتکاء به آموزش ها، خدا پرست می شود یا نه و در آن حالت تصویری از خدا و خالق پیدا خواهند کرد.

برخی نیز چنان که ملاحظه شد، فطرت را بینش شهودی دانسته اند که انسان در قلب خود وجودش را می‌یابد، نه در عقل خود. اولاً، باید توجه داشت که بینش شهودی قابل دستیابی برای عموم نیست. تاریخ نیز گواهی می‌دهد که اندک انسان‌هایی به چنین شهودی از خداوند دست یافته‌اند. در این زمینه کتاب فلسفه و عرفان استیس نمونه‌های خوبی را در اختیار قرار می‌دهد. این راه که مختص اهل عرفان و مراتب معنوی متعالی است، هم زمینه‌های معرفتی و هم کوشش‌های عملی متعددی را لازم دارد. تمام همت عرفا در تاریخ برای گشودن این راه و در اختیار قرار دادن نتایج حاصل از آن بوده است. ثانیاً، هر شهودی مسبوق به معرفت‌های مختلف و حتی دین باوری است. یعنی متعلق شهود کاملاً با آموزه‌های دینی در جوامع ثلاثم و تلازم دارد. هیچ‌گاه یک مسیحی عناصر دینی مسلمان یا یهودی یا بودایی را شهود نمی‌کند. عمده کسانی که به شهود حق نائل گشته‌اند، از زمره دینداران بوده‌اند. به عبارت دیگر شهود مسبوق به ایمان است، نه سابق بر آن. بنابراین در خداگرایی یا خداشناسی پیش از اعتقاد نقشی ایفاء نمی‌کند. از این رو شهود در تحکیم مبانی اعتقادی بسیار موثر بوده است؛ اما در تحصیل آن نقشی ایفاء نمی‌کند. پس خود راه شهود یا به تعبیر متفکران امروز، تجربه دینی یا عرفانی برای معدودی از افراد حاصل می‌شود. بحث جالب دیگری که مطرح می‌کنند، این است که آیا این معرفتی که برای برخی حاصل می‌شود، می‌تواند برای دیگران نیز نقش کاشفیت را داشته باشد؟ و آیا این راه می‌تواند برای دیگران تحصیل یقین نموده و دلیلی برای اعتقاد به خدا در آنها گردد؟ یکی از مباحث حائز اهمیت چگونگی تحقیق در مورد تجربیات درونی و مکاشفات است. آیا راه تحقیق به روی انسان‌های دیگر گشوده است؟ آیا همان‌گونه که در مورد ادعاهای تجربه حسی امکان آزمون و مشاهده برای همگان وجود دارد یا این مکاشفات همانند برخی حالات روان‌شناختی فقط در مورد برخی انسان‌ها رخ می‌دهد و امکان ارتباط و فهم آن برای انسان‌های دیگر کاملاً مسدود است؟ به تعبیر دیگر آیا این تجربیات همانند حالات روان‌شناختی موهوم و غیر واقعی‌اند یا این که این تجربه‌ها و گزاره‌های حاصل از آنها می‌تواند با یک تبیین موجه و علمی و

تاریخی قابل اتکاء تلقی شوند و معرفت زا باشند. برخی تکرار این نوع تجربیات را معیار قرار داده و به آن در ادیان مختلف و جوامع متعدد توجه کرده و نتیجه گرفته اند که این در یافت‌ها نمی‌توانند ساختگی و غیر واقعی باشند.

صرف نظر از نقاط مثبتی که برای تجربه دینی و شخصی از قبیل این موارد وجود دارد:

۱. تجربه دینی مبتنی بر مقدمات جزئی و قابل نقض و ابطال نیست. ارتباط مستقیم شخص با مبدأ متعالی است که قابلیت هیچ‌گونه نقضی را ندارد.

۲. این راه برای بسیاری که خداوند را از طریق برهان عقلی قابل اثبات نمی‌دانستند، راه قابل اعتمادی محسوب شده است. برهان اخلاقی کانت، ایمان‌گرایی کی‌یر که گور و احساس تعلق دینی شلایر ماخر اگرچه منطبق بر رهیافت‌های متفکران اسلامی از فطرت نیست، ولی شاید بتوان وجهی از گرایش‌های غیر استدلالی تلقی نمود.

نقد‌های جدی نیز بر راه تجربه فردی و دینی مطرح شده است که از آن جمله اند:

برخی تجربه دینی بسیار مبهم تر و بی‌شکل تر از آن است که آگاهی روشنی از خداوند ارائه نماید. دفاع از دین نباید بر عواطف فریبنده و فرار بعضی مردم دیندار باشد. به تعبیر برخی رابطه میان انسان و خدا در تجربه درونی مبتنی بر یک رابطه شخصی است و نمی‌توان از آن به عنوان مقدمه برهان بر وجود خداوند بهره گرفت.

برخی نیز گفته اند: اگر تجربه دینی یک تجربه درست و بدون خدشه باشد، بایستی اثبات وجود خدا مسیر معقول و به دور از دشواری‌های مفهومی و تناقضات درونی برخوردار باشد که بتواند ادعای تجربی بودن خدا را به کلی بی اعتبار سازد.

در مورد معرفت زا بودن تجربه‌های دینی و تحلیل ماهیت این نوع تجربه‌ها سه دیدگاه اصلی وجود دارد که تمامی آنها تلاش دارند تا بعد شناختاری این تجربیات را قابل اعتماد سازند.

دیدگاه نخست: گروهی مانند ویلیام جیمز و شلایر ماخر این تجربه دینی را مبتنی بر احساس صرف می‌دانند و برای آن تجربه این ویژگی‌ها را معتقدند: الف، بینش وحدت نگرانه؛ ب، ادراک انضمامی از واحد؛ ج، احساس عینیت؛ د، احساس تیمن، نشاط و خشنودی؛ هـ، احساس این که آنچه دریافت شده، مقدس یا با حرمت یا الوهی است؛ و، متناقض نمائی؛ ز، بیان ناپذیری (استیس، ۷۴).

این دیدگاه به جهت آن که این تجربه‌ها را بیان ناپذیر و حتی متناقض غما می‌داند، مشکل بتوان به امر احساسی قالب منطقی بخشید و به صورت معرفت بخش عرضه نمود.

یکی از مباحث مهم در الهیات جدید توجه به چگونگی شکل‌گیری این تجربه‌ها در زندگی آدمی است. مسلم است، انسان در جریان این تجربه احساس غیر متعارفی را تجربه می‌کند. ممکن است این تجربه سرخوشانه و خوش بینانه باشد. انسان در اثر توجه به یک پدیده طبیعی مانند توجه به آسمان رفیع و ابرهای خاکستری و ستاره‌های درخشان و یا رضایت از زندگی توجه به مبدأ هستی پیدا کند و یا این که ممکن است، این احساس بر اثر یک حالت بدبینانه و توأم با یأس برای انسان حاصل شود و یا یک خواب یا خاطره یا توجه به زندگی اخلاقی یا احساس گناه در انسان حاصل شود که در تمامی این حالات انسان یک تعلق نسبت به مبدأ هستی و وجود بی‌کران آفریننده جهان پیدا می‌کند. البته این که آیا این نوع توجه صرفاً یک واکنش عاطفی و گرایش عملی است یا جنبه معرفتی و ادراکی نیز دارد، خود محل بحث جدی است. گرچه برخی برای اعتقادند که احساس همیشه متوجه چیزی است و عمل همیشه پشتوانه معرفتی دارد؛ لذا هر گرایش و احساسی نشان از معرفت و شناخت دارد. نکته اساسی در اینجا این است که آیا احساس بدون معرفت قبلی به چیزی تعلق پیدا می‌کند؟ و آیا چنین احساسی نمی‌تواند در مورد یک امر موهوم و غیر واقعی نیز تحقق داشته باشد؟

دیدگاه دوم: این دیدگاه به کسانی مانند ویلیام آلتون متعلق است که تجربه دینی و عرفانی را به ادراک حسی تأویل می‌کنند تا بتوانند یقین و همگانی بودن ادراک حسی را به این سنخ

ادراکات نیز تعمیم دهند. به هر حال این گروه جنبه معرفتی برای تجربه دینی معتقدند و آن را قابل تجربه و یا اعتماد برای دیگران می دانند؛ همان گونه که ما می توانیم، به تجربیات حسی دیگران بدون این که خود وارد تجربه شویم، اعتماد کنیم، در تجربه دینی نیز می توانیم، به معرفت حاصل از آن در نزد کسانی که واجد این تجربه بوده اند، اعتماد داشته باشیم و در اعتقاد به خدا مورد استناد قرار دهیم. اما نکته اینجاست که صرف نظر از تمامی مشکلاتی که در یکسان انگاری تجربه حسی و دینی وجود دارد، خطاپذیری ادراک حسی را نمی تواند نادیده گرفت. اگر حس خطاپذیر باشد، آیا نمی توان تجربه عرفانی را نیز خطا پذیر انگاشت؟ آملی در این زمینه گوید: «بسیاری از مشاهدات و مکاشفات از یقین بالفعل محروم هستند و برخی از آنها نیز با فعلیت شک و تردید قرین می باشند» (همو، فلسفه دین، ۲۶۱). از طرفی تجربیات حسی واحد و در تمامی جوامع یکسان است. مثلاً لیوان در همه جا یکسان ادراک می شود؛ اما تجربیات دینی در اقوام و فرهنگ‌ها و ادیان مختلف متفاوت است. آیا می توان همه آن تجربه‌ها را واقعی انگاشت؟

دیدگاه سوم: گروهی مانند پراود فوت و اوتو معتقدند که تجربه دینی تجربه ما فوق طبیعی است. آنان بر این باورند که خود تجربه بر اثر مواجهه با یک امر قدسی یا نیروی مافوق طبیعی حاصل می شود؛ گرچه تبیین این تجربه دارای بار فرهنگی ویژه‌ای است که فرد تجربه‌گر در آن زندگی می کند؛ اما این دیدگاه نیز تجربه دینی را مسبوق به باور به ماوراء طبیعت می داند و نه سابق بر آن. یعنی فرد ابتدا باید به ماوراء طبیعت اعتقاد داشته باشد تا چنین تفسیری از تجربه خود ارائه نماید؛ لذا چنین تجربه‌ای چنان که پیش‌تر نیز گفتیم، می تواند در تحکیم باور نقش ایفاء کند؛ ولی در ایجاد باور نقشی نخواهد داشت (نک: پترسون، ۴۱-۶۵).

شایسته است به براهینی که به عنوان پشتوانه برای عقلانی سازی و قابل اعتماد گرداندن ادراکات فطری فراهم آمده است، نیز نگاهی داشته باشیم.

یکی از آن براهین متکی بر متضایف بودن مفاهیمی مانند امید و عشق و محبت و مانند آن استوار است و چون امور متضایف متکافئ در وجود و عدم، قوه و فعل است، تحقق یک طرف

اضافه مستلزم تحقق طرف دیگر آن خواهد بود و به تعبیر فلسفی دو طرف اضافه در جانب وجود و یا عدم نسبت به وجوب بالقیاس الی الغیر دارند. تحقق یک طرف، تحقق طرف دیگر را ضروری می‌گرداند. خود این برهان به خودی خود بسیار نارساست؛ یعنی فقط اثبات می‌کند که محبت نشان از محبوب و عشق حاکی از معشوق و امید نشان از متعلقی برای آن دارد؛ اما این که لزوماً این معشوق و محبوب همان خداوند آن هم با صفاتی که در دین معینی مثل اسلام باشد، از این برهان استنتاج نمی‌شود و تاریخ نیز گواه آن بوده است که این عشق و امید تجلی دنیوی و این جهانی داشته است تا تجلی ماورائی و برای این که انسان بتواند معشوق واقعی یعنی خداوند را به اثبات برساند و احساس عشق آدمیان را متوجه آن حقیقت متعالی سازد، راه برهانی دیگری را باید بییماید.

برهان دیگر بر عصمت شهود استوار گشته است. البته در نزد محققان به خوبی دیده می‌شود که در تبدیل فطرت به راه شهود و تجربه در نوسان‌اند و نمی‌توانند در نهایت آن را از شهود منفک نمایند. اما چنان که از آیت الله جوادی آملی نقل نمودیم، شهود نیز احتمال خطا و تردید دارد. البته باید توجه داشت که خطاپذیری در شهود واقعی ناممکن است؛ یعنی اگر شهود همراه با ملاحظه خود واقع باشد، خطا معنا نخواهد داشت. خطا در ادراک حصولی معنی دارد؛ چون در ادراک حصولی میان عالم و معلوم صورت واسطه است؛ لذا ممکن است این صورت مطابق با واقع باشد و ممکن است مطابق نباشد. اما در شهود چون ادراک بلا واسطه است، مطابقت و عدم مطابقت نمی‌تواند، معنا داشته باشد. عصمت ادراک شهودی در حد ادراک نفس و حالات آن می‌تواند پذیرفتنی باشد؛ ولی به نظر می‌رسد، در ورای آن این عصمت با خدشه جدی همراه خواهد بود. به دلیل این که در امور ماورائی عناصر فرهنگی و باورهای تقلیدی نقش به سزایی را ایفاء می‌کند. آملی در این زمینه گوید: «تنها شهود کسانی با یقین همراه است که مشهود او از تزلزل و اضطراب مصون و دارای ثبات و کلیت باشد و کلیت حقایق شهودی مفهومی نیست؛ بلکه سعی است» (همان).

در اینجا سؤالاتی به این قرار مطرح است؛ نظیر این که معنا دار کردن درستی مشهود بر چه تحقیقات نظری قبلی مبتنی است. چه چیزهایی از کلیت و ثبات برخوردارند؟ سعه وجودی در چه بخشی از عالم مطرح می شود؟ آیا امر مادی از سعه وجودی برخوردار است؟ یا حتماً بایست عالم دیگر که عالم مجردات است، اثبات شود تا سعه وجودی مفهوم پیدا کند؟ آیا آنچه را که ثابت و کلی انگاشته ایم، واقعاً ثابت کلی است؟ قبل از معنادار ساختن این شهود بسیاری مفاهیم فلسفی و برخی عوامل و اوصافی از خداوند مثل تجرد و بسیط الحقیقه بودن همه اشیاء باید اثبات گردد تا شاید بتوانیم به این شهود حاصله اعتماد نماییم. بنابراین این برهان نیز چندان از ابهام برخوردار است که راه خداشناسی را در برابر ما هموار نمی سازد.

#### ۶. نتایج

به نظر نگارنده مبانی فراهم شده برای فطرت و فطری قلمداد کردن خداشناسی نمی تواند راه جدیدی را در برابر انسان‌ها به سوی خدا بگشاید. سابقه این برهان نیز در آثار فلسفی و کلامی ما وجود ندارد و از نظر مفسران خصوصاً مفسران قدیم نیز از آیات استنباط یک راه جدید در خداشناسی نمی شد. یکی از براهینی که ملاصدرا برای اثبات وجود خدا ارائه می دهد، برهان صدیقین اوست. این برهان کاملاً با آیات مربوط به فطرت نیز هماهنگی دارم. برهان صدیقین بر امکان فقری وجود معلول مبتنی است. امکان فقری و وجودی معلول عین فقر و ربط است. هویت معلول یک هویت تعلقی است که از آن قابل سلب و انفکاک نیست. فقر، ذاتی معلول است. در واقع معلول اضافه اشراقی است و چیزی جز نسبت به علت و پرتوی از آن نیست.

به هر حال نگرش عمیق و بنیادی نسبت به وجود معلول است. اگر انسان به این فقر وجودی که با تمام هویت خود به آن سرشته شده است، آگاه گردد، به وجود غنی حمید پی خواهد برد. این برهان اگرچه یک برهان فلسفی است؛ اما دریافت این فقر وجودی در انسان می تواند متکی بر شهود نیز باشد.

آیات ناظر به تضرع انسان به هنگام سختی‌ها و یا با اخلاص تمام خواندن خداوند در سختی‌ها کاملاً نشانگر همان فقر وجودی انسان است که در سختی‌ها انسان به آن توجه و تنبه پیدا می‌کند؛ اما آیاتی که حاکی از تذکر و ذکر و مذكر بودن است و یا سخن از نسیان و فراموشی است، نشانگر معرفتی سابق بر تعالیم دینی است و این معرفت سابق می‌تواند معرفت عقلی یا عرفی به تعالیم دینی باشد.

به هر حال حقایق نظری مانند خدا، انسان، معاد، تعالیم اخلاقی و عبرت‌های تاریخی اموری هستند که انسان پیش از شریعت نیز با آنها آشنا بوده است. این حقایق با اتکاء بر عرف و عقل نیز برای انسان آشکار بوده است. حتی با برخی احکام الهی که آنها را احکام امضائی خوانده می‌شوند، آشکار می‌گردد که قبل از اسلام نیز انسان‌ها با آنها آشنایی داشته و آنها را انجام می‌دادند. در هر حال می‌توان چنین استنباط کرد که حقایق قرآنی در غالب موارد سابقه ای در جامعه و عقل انسانی داشته و قرآن آن حقایق مغفول را مورد توجه و تذکر قرار داده و در برخی موارد آنها را اصلاح نموده است.

فطرت یا نوع خاص خلقت انسان که در آیه ۳۰ سوره روم بیان شده، گواه آشنایی انسان قبلی با خداست. همان طور که هر موجودی دارای خلقت ویژه و با قوای خاصی است، انسان نیز از خلقت ویژه و قوای خاص برخوردار است. از جمله خصوصیات این خلقت خاص قوه عقل و خرد در اوست. اگر انسان آنها را به فعلیت درآورد، می‌تواند دین پاک و مبری از خطا را از دین آلوده به اوهام و ضلال تشخیص دهد. منظور از دین نیز فقط خداشناسی نیست؛ بلکه همه محتوای دین است. انسان اگر به هویت ویژه خود توجه کند و مراحل رشد فکری و عقلی را طی کند، می‌تواند با اتکاء به آن، دین و مجموعه اعتقاداتی را که با اوهام و عادات و سنن غیر دینی آمیخته شده، از غیر آن تشخیص دهد.

## فطرت در آینه قرآن و برهان ۶۹

به نظر می‌رسد، عالم ذر مورد اشاره در سوره اعراف، نمی تواند عالم دیگر باشد. مراد از ذر همان هویت انسان است که یک هویت تعلقی و در نسبت به علت اضافه اشراقی است؛ بنابراین، این وجود فقری دائماً به وجود خداوند گواهی داده و می دهد؛ به شرط آن که این وجود فقری مورد توجه قرار گیرد و گرنه انسان اگر خود را غنی ببیند و به وجود تعلقی خود توجه نکند، در برابر خداوند طغیان می‌کند و خود را مستقل از خدا می انگارد(نک: العلق، ۶-۷). آیات مورد اشاره سوره علق، درست در حکم عکس تقیض آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (الفاطر، ۱۵) است. توجه به وجود فقری، انسان را با کمترین واسطه به خداوند می‌رساند.

بنابر آنچه آمد، نظر مختار تلفیقی از نظر علامه طباطبائی و برهان صدیقین ملا صدراست. بدون این که بجوایم آیات را به زمینه های معرفتی دیگر بکشانیم و آن را به شهودی واگذار کنیم که موضع گیری های مختلف را در دنیای ما و غربیان به دنبال داشته است.

### کتاب شناسی

### قرآن کریم

عزیزالدین نسفی، الانسان الكامل، انتشارات طهوری، ۱۳۷۷

مطهری، مرتضی، فطرت، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷

اصفهانی، راغب، مفردات، دمشق، دار القلم، ۱۴۱۶ق

جوادی آملی، عبدالله، ده مقاله پیرامون مبدا و معاد، الزهراء، ۱۳۶۳

همو، تبیین براهین اثبات وجود خدا، نشر اسراء، بی تا

دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱ش

ملاصدرا، المحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق

همو، المبدأ والمعاد، مرکز انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ش

استیس. و. ت. عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات سروش، ۱۳۷۹ش  
پترسون، مایکل و همکاران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ۱۳۷۶ش  
طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ق  
ابن عربی، الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المالیکیة و الملکیة، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق