

بررسی ارزش معرفت‌شناختی خداشناسی فطری

سید جابر موسوی راد^۱

چکیده

یافتن بنیانی معرفت‌شناسانه برای خداشناسی فطری، مسئله‌ای مهم است که نظریات مختلفی پیرامون آن مطرح شده است. مهم‌ترین نظریات مطرح شده در رابطه با ماهیت و مبنای معرفت‌شناسانه‌ی این خداشناسی فطری عبارتند از: الف: معرفت فطری به معنای وضوح استدلال نظری بر وجود خدا است. ب: رابطه‌ی تضایف بین میل به خدا و وجود عینی خداوند برقرار است. ج: مفهوم خدا از جمله‌ی تصورات فطری است. د: خداشناسی فطری از سنخ اولیات منطقی است. ه: خداشناسی فطری تصدیقی بدیهی است که ناشی از کیفیت خلقت انسان است؛ و: خداشناسی فطری به معنای علم حضوری به وجود خداوند است. در این مقاله، این نظریات بررسی شده و نهایتاً اثبات می‌شود که تنها بر مبنای علم حضوری می‌توان مبنایی معرفت‌شناسانه برای خداشناسی فطری یافت و بقیه‌ی نظریات و مبنایی، دارای اشکالات مخصوص به خود می‌باشد. مبنای حضوری دانستن خداشناسی فطری این است همان‌طور که انسان، وجود خود، صفات و حالات نفسانی‌اش را می‌یابد، به همان نحو وجود خداوند را هم به نحو شهودی درک می‌کند. البته این مبنای معرفت‌شناختی را نیز تنها در صورتی می‌توان پذیرفت که بگوییم علم حضوری انسان به خداوند، مستلزم اتحاد بین عالم (انسان) و معلوم (خداوند) نیست.

کلید واژه‌ها: خداشناسی فطری، فطرت، تضایف، خدا، علم حضوری.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. mousavirad@atu.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۳/۲۵ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۷/۲۳

مقدمه

یکی از راه‌هایی که برای اثبات خدا در جهان اسلام و جهان غرب مطرح شده، معرفت فطری به خداوند است. این معرفت فطری، نوعی تصدیق به وجود خداوند است که تحت عنوان خداشناسی فطری شناخته می‌شود. در جهان غرب نیز استدلالی تحت عنوان «اجماع عام» (common consent) مطرح است که شباهت زیادی به خداشناسی فطری دارد. مفاد این استدلال این است که توافق عمومی انسان‌ها نشان می‌دهد که اعتقاد به وجود خداوند در ذات و سرشت انسان‌ها نهادینه شده است (Edwards, 1976, V2P 353-344).

این خداشناسی فطری همان چیزی است که آیات قرآن کریم بدان پرداخته است. در قرآن کریم به فطرت تغییرناپذیر انسان اشاره شده که سرشتی الهی دارد؛ سرشتی که خداوند مردم را بدان سرشته است و راهی برای درک آیین خالص الهی است (روم، ۳۰). در کلمات اندیشمندان مسلمان معاصر نیز، «فطرت» به عنوان دلیلی بر وجود خداوند مطرح شده که انسان را به پذیرش وجود خداوند فرا می‌خواند. (شاه آبادی، ۱۳۶۰، ص ۲۳۱-۲۳۳؛ طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۲ ص ۲۷۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۸)

اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که خداشناسی فطری چه جایگاه معرفت شناختی دارد؟

مراد از ارزش معرفت‌شناختی خداشناسی فطری پاسخ به این مسئله است که خداشناسی فطری از کدام منبع معرفتی استفاده می‌کند. اگر ماهیت خداشناسی فطری تنها نوعی میل و گرایش درونی در انسان به وجود خداوند دانسته شود، آیا صرف وجود گرایش را می‌توان دلیلی معرفت‌شناختی بر وجود متعلق گرایش دانست؟ آیا «فطرت» منبع معرفتی متمایزی از عقل است یا این که همان عقل است؟ اگر خداشناسی فطری را نوعی استفاده از عقل بدانیم، این معرفت، حصولی است یا حضوری؟ اگر معرفتی حصولی است، بدیهی است یا نظری؟ این سوالات، مباحثی معرفت‌شناختی هستند و اگر شخصی بخواهد از ارزش خداشناسی فطری دفاع کند، باید جایگاه فطرت و خداشناسی فطری و بنیان آن را در معرفت‌شناسی بیابد. پاسخ گفتن به سوالات فوق، می‌تواند مبنای معرفت‌شناختی خداشناسی فطری را روشن کرده و از ارزش و اعتبار این دلیل معرفتی دفاع نماید.

با مراجعه به عبارات اندیشمندان اسلامی می‌توان گفت در مورد ماهیت و مبنای معرفت‌شناختی خداشناسی فطری نظریات ذیل مطرح است:

۱. خداشناسی فطری، نوعی علم حصولی نظری است. این علم حصولی نظری به دو معنا بیان شده است:
الف: وضوح استدلال بر وجود خدا.
ب: رابطه‌ی تضایف بین میل به خدا و وجود عینی خدا.
۲. خدا از جمله‌ی مفاهیم و تصورات فطری است.
۳. خداشناسی فطری نوعی معرفت حصولی بدیهی است. این معرفت بدیهی به دو صورت تبیین شده است:
الف: خداشناسی فطری از سنخ اولیات منطقی است، به این معنا که صرف تصوّر موضوع و محمول، موجب تصدیق به این خداشناسی فطری می‌شود.
ب: خداشناسی فطری تصدیقی بدیهی است که ناشی از کیفیت خاص خلقت انسان است.

۴. خداشناسی فطری به معنای علم حضوری به وجود خداوند است.

هر کدام از این نظریات، تعریف خاصی از فطرت خداشناسی ارائه می‌کند؛ و طبق آن تعریف خاص، مبنای خاص معرفت‌شناختی برای خداشناسی فطری را بیان می‌کند. این مقاله، ضمن تبیین مبانی مختلف معرفتی ارائه شده در زمینه‌ی معرفت فطری به خداوند، تلاش می‌کند به تحلیل و نقد وجوه نامعتبر پرداخته، و نهایتاً از دیدگاه برگزیده در این رابطه دفاع نماید.

چنانچه از ادامه‌ی مباحث روشن خواهد شد، گرچه تاکنون مقالاتی در زمینه‌ی معرفت فطری به خداوند تدوین شده است (ر.ک: ابوترابی، ۱۳۹۶؛ محمد رضایی، ۱۳۸۸)، اما این مقاله، به لحاظ محتوا، تقسیم‌بندی و استدلال‌ات کاملاً متفاوت بوده، و نقدهای جدیدی را بر علیه اعتبار برخی از نظریات مطرح در این رابطه بیان می‌کند. چنانچه در ضمن مقاله روشن می‌شود بخش‌هایی از نقدهای مطرح شده در این مقاله، کاملاً نو و جدید هستند.

۱. علم حصولی نظری (وضوح استدلال بر وجود خداوند؛ طریق تضایف)

در تعبیر بسیاری از اندیشمندان مسلمان، علم به وجود خداوند به این معنا فطری دانسته شده است که با استدلال‌های واضح می‌توان وجود خداوند را درک کرد. از نگاه ایشان، فطری بودن به معنای نفی وجود استدلال بر وجود خدا نیست، بلکه به معنای روشن بودن استدلال نظری است.

به عنوان نمونه، شیخ اشراق تصریح می‌کند که وجود خداوند بدیهی است، اما در ادامه معلوم می‌شود که منظور وی از بدهت، بدهت به معنای منطقی نیست، بلکه مقصود وی این است که استدلال نظری بر وجود خداوند بسیار واضح و تردیدناپذیر است. وی می‌گوید هیچ عاقلی در وجود خداوند شک نمی‌نماید، بلکه این امری فطری است، همان طور که فردی عرب گفت که «وجود آثار شتر، دلیل بر وجود شتر است و وجود آثار راه رفتن دلالت بر وجود راه دارد»، وجود انسان با درجات مختلفش نیز دلالت بر وجود صانعی حکیم دارد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲ ص ۲۶۴).

در عبارت شیخ اشراق، وجود خداوند بدیهی دانسته شده است، اما روشن است که مراد وی از بدهت این نیست که گزاره‌ی «خداوند وجود دارد» از جمله‌ی «اولیات منطقی» است، بلکه منظور این است که انسان با اندکی تأمل و استدلالی ساده، وجود خداوند را درک می‌کند. به نظر می‌رسد در این که وجود خداوند به این معنا فطری است، تردیدی وجود ندارد؛ زیرا هر کسی (اگر ذهنش مشحون به شبهات نشده باشد) به سادگی با مشاهده‌ی این جهان و خودش، به وجود خداوند اذعان می‌نماید. اما باید توجه داشت که اگر وجود خداوند را به این معنا فطری بدانیم، دیگر خداشناسی فطری را نمی‌توان نوعی دلیل مستقلاً بر وجود خداوند دانست، بلکه باید گفت خداشناسی فطری به سائر ادله‌ی عقلی اثبات خداوند بازگردانده شود.

اما معنای دیگری که در عبارات بسیاری از اندیشمندان اسلامی یافت می‌شود این است که فطری دانستن وجود خداوند را به معنای استدلال عقلی ندانیم، بلکه فطرت را نوعی گرایش به وجود خدا بدانیم و مقدمه‌ای عقلی را به این گرایش درونی خود به وجود خداوند، بیفزاییم و بدین طریق وجود خداوند را اثبات نماییم. در این معنا، فطرت نه به معنای استدلال نظری عقلی، بلکه به معنای گرایش بالفعل انسان نسبت به خداوند دانسته می‌شود که در متن واقعیت انسان وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۲). سپس با تبیین نوعی تلازم، تلاش می‌شود اثبات شود که این گرایش درونی، وجود عینی و خارجی خداوند را اثبات می‌نماید. این روش «تضایف» نامیده می‌شود.

بسیاری از اندیشمندان معاصر نظیر آیه الله شاه آبادی (شاه آبادی، ۱۳۶۰، ص ۲۳۱-۲۳۳)، علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۲ ص ۲۷۲) و آیه الله جوادی (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۸) تلاش نموده‌اند بر مبنای طریق تضایف، اعتبار معرفت فطری به خداوند را اثبات نمایند. استدلال ایشان در واقع از دو مقدمه‌ی تشکیل شده است. مقدمه‌ی اول از علم حضوری نشأت گرفته و وجدانی است. مدافعین این استدلال معتقدند مقدمه‌ی دوم نیز بدیهی و یقینی است. دو مقدمه عبارتند از:

الف: انسان به علم حضوری درک می‌کند که انسان محبّ، امیدوار و عاشقی وجود دارد (گزاره‌ی وجدانی).

ب: مفاهیمی چون محبّ، امیدوار و عاشق مفاهیمی متضایف هستند که با وجود عینی محبوب، شخص مورد امید و معشوق تلازم دارند (بدیهی اولی).

مطابق طریق تضایف، بین گرایش بالفعل به خداوند و وجود عینی خداوند، تلازم عقلی برقرار است. متضایفان دو واقعیتی هستند که بین آن‌ها نوعی ضرورت بالقیاس برقرار است. اگر یکی از متضایفان، بالقوه باشد، طرف دیگر هم بالقوه خواهد بود؛ و اگر یکی از متضایفان، بالفعل باشد، طرف دیگر هم بالفعل خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۵۰-۱۵۱)؛ به عنوان مثال، رابطه‌ی بین پدر و فرزند ارتباط تضایف است. اگر وصف پدری برای کسی بالقوه باشد، وصف فرزندگی هم بالقوه خواهد بود؛ و اگر این وصف برای کسی بالفعل باشد، وصف فرزندگی هم بالفعل خواهد بود.

آیه الله شاه آبادی در تبیین این روش می‌گوید: انسان‌ها در ذات خود به صورت فطری، درک می‌کنند که به کمال، عشق ورزیده و بدان امید دارند. امید انسان‌ها سبب می‌شود که انسان‌ها کارهای مختلفی چون تجارت، کشاورزی و سائر صناعات را انجام دهند، اما بدون شک این امور، مطلوب بالذات نیستند. انسان‌ها به وجودی امید دارند که کامل‌ترین است. این امید، قائم به دو طرف است. از طرفی، مطمئناً انسان امیدواری وجود دارد. این انسان، به امور معدوم، عاجز یا محتاج امید نبسته، بلکه به وجود کامل محض امید دارد. این انسان به وجود زنده، ابدی، قیوم، دائم و کامل محض امید دارد. بنابراین باید مرجو (متعلق امید انسان) هم وجود داشته باشد (شاه آبادی، ۱۳۶۰، ص ۲۳۱-۲۳۳).

علامه طباطبائی در تقریر این استدلال می‌گوید انسان‌ها در مشکلات و سختی‌ها، به سوی موجودی متعالی که برطرف‌کننده‌ی مشکلات است، توجه می‌نمایند. چه انسان دیندار باشد یا نه، ولی در هنگام سختی‌ها و نومیدی از علل و اسباب ظاهری، به این وجود متعالی امید دارد. مفاهیمی نظیر دوست داشتن، تنقّر، اراده، کراهت و ... مفاهیمی متضایف هستند که وجود نمی‌یابند، مگر زمانی که طرف تعلق آن‌ها در خارج وجود داشته باشد. اگر مطلوبی خارجی وجود نداشته باشد، طلبی وجود ندارد؛ اگر مراد واقعی وجود نداشته باشد، مریدی وجود ندارد. تمام معانی اضافی وجود پیدا نمی‌کنند، مگر زمانی که متعلق آن‌ها در خارج وجود داشته باشد. بنابراین متعلق امید محض انسان که همان خداوند است، باید وجود داشته باشد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۲ ص ۲۷۲).

آیه الله جوادی آملی، طریق تضایف را بر مبنای چند مقدمه بدین شرح توضیح می‌دهند:

۱. انسان‌ها فطرتاً به وجودی نامحدود، امید و محبت دارند؛ خصوصاً در شرایطی که انسان، از همه‌ی اسباب و علل طبیعی دست می‌کشد و امیدی به استفاده از هیچ امر طبیعی و مادّی ندارد، این امید و محبت را به نحو بهتری درک می‌کند. این امید و محبت، واقعیت و حقیقتی عینی در عالم است که در وجود انسان تحقق دارد.

۲. محبت وصفی اضافی و متضایف است که یک طرف آن محبت و طرف دیگر آن محبوب است. نمی‌توان فرض کرد محبتی وجود دارد، ولی محبوبی وجود ندارد؛ زیرا رابطه‌ی بین این دو، تضایف است. در رابطه‌ی تضایف، فعلیت انسان دوستدار (محبت) مستلزم وجود بالفعل محبوب است. ۳. محبوبی که انسان به او امید می‌بندد، مقید و محدود به هیچ حدّی نیست، بلکه وجود مطلق است که در فرض زوال همه‌ی اسباب و علل محدود و مقید، انسان به او امید بسته و محبوب حقیقی انسان‌ها است. این وجود غیرمقید را «خدا» می‌نامیم.

با توجه به مقدمات فوق این نتیجه به دست می‌آید که چون محبت انسان، وصفی واقعی و بالفعل است، محبوب مطلق که خداوند است، باید واقعیت و فعلیت داشته باشد و نمی‌تواند وجودی وهمی و غیرواقعی داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۲۹۶-۲۹۸).
قوام استدلال فوق به وجود محبت یا امید، در همه‌ی افراد یا آدمیان نیست، بلکه دریافت یک مصداق از محبت با امید برای اعتبار این دلیل، کافی است. هرگاه حتی یک نفر در واقع، امیدوار باشد یا دوستدار باشد، باید محبوبی واقعی وجود داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۸).

مهم‌ترین نقدی که بر علیه اعتبار این استدلال می‌توان طرح نمود این است که این دلیل، صرفاً اثبات می‌کند که به دلیل وجود رابطه‌ی تضایف، باید محبوبی وجود داشته باشد، اما هرگز عینیت و وجود خارجی محبوب را اثبات نمی‌کند. ممکن است این محبوب صرفاً در ظرف ذهن انسان وجود داشته و تحقق خارجی نداشته باشد. اثبات وجود خارجی این محبوب، نیازمند دلیل مستقلاً است. ممکن است فردی در ذهن خود، محبوبی را تخیل نماید، در حالی که به لحاظ واقع، دچار توهم شده است، و این محبوب، در ظرف عالم خارج وجود نداشته باشد.

آیه الله سبحانی از جمله‌ی اندیشمندان معاصر است که مخالف طریق تضایف بوده و نظیر اشکال فوق را نسبت به طریق تضایف مطرح می‌کنند. آیه الله سبحانی می‌گوید مرید بالفعل، مراد بالفعلی را لازم دارد، اما چون طرف اضافه، ذهن است، طبعاً طرف دیگر آن نیز

در ذهن خواهد بود. انسان گرفتار که دست او از همه‌ی اسباب ظاهری قطع شده، از صمیم دلش، اراده و رجایی برمی‌خیزد، اما چون ظرفِ اراده و امید در ذهن است، طبق اصل تضایف باید مراد و مرجوی باشد، اما این که این مراد و مرجو ذهنی، در خارج مصداق دارد یا نه، امری است که قاعده‌ی تضایف توان اثبات یا نفی آن را ندارد (سبحانی، ۱۳۸۶، ج ۱ ص ۱۹۷-۱۹۹).

مدافعین طریق تضایف در پاسخ گفته‌اند استدلال بر فطریّت، بر گمان و دانش حصولی افراد یا پاسخی که خود اشخاص نسبت به طرف امید یا محبت خود می‌دهند، مبتنی نیست. اساساً محبتی که در متن هستی افراد و عین واقعیت آن‌ها است و منشأ اثر است و تلاش و کوشش پی‌گیر زندگی را تأمین می‌کند، به یک صورت ذهنی که معلوم بالذات آدمی است، تعلق نمی‌گیرد، بلکه متعلق آن واقعیتی است که صور ذهنی انسان نیز در جهت شناخت و کشف آن بسیج می‌شوند؛ یعنی محبوب بالذات همان معلوم بالعرضی است که واقعیت خارجی است و استدلال نیز به دنبال آن است که محبوب واقعی را با صرف نظر از تصویری که افراد نسبت به آن دارند، با شناسایی محبوب‌هایی کاذب و دروغین و امتیاز از آن‌ها، یا از طریق شهود مستقیم به دست آورد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۸).

ایشان هم‌چنین معتقدند برخی مثال‌ها نشان می‌دهند که نوعی تلازم عقلی بین عینیت گرایش و متعلق گرایش وجود دارد. به عنوان نمونه، تشنگی یک نوع وجود خارجی است، گرچه موطن آن درون انسان است، ولی رابطه‌ی عینی بین تشنگی و آب خارجی برقرار است. اگر تشنه‌ای به سراب دل بست و به دنبال آن حرکت کرد، از باب خطای در تطبیقی است و هرگز باطل بودن پندار کسی که سراب را به جای آب ادراک کرد، نقضی بر تلازم بین وجود عطش و وجود آب در متن خارج نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۱).

در نقد این پاسخ می‌توان گفت محبت فرد گرچه به محبوب خارجی تعلق گرفته است، اما ممکن است انسان صرفاً بر اساس توهم خود گمان کند چنین موجودی تحقق خارجی دارد. انسان محبّ، دوستدار صورت ذهنی نیست، بلکه دوستدار وجود خارجی است، اما طریق تضایف صرفاً اثبات می‌کند که محبوبی در ذهن انسان وجود دارد که انسان آن را واقعی می‌انگارد، اما این که این گمان انسان واقعیت دارد یا نه (محبوب، عینیت خارجی دارد یا نه)، نیازمند دلیل مستقلی دیگری است.

به عبارت دیگر، این امید و عشق به علم حضوری درک می‌شوند و در ظرف ذهن انسان، تحقق دارند. اما صرف علم حضوری به اصل عشق و امید، اثبات نمی‌کند که طرف امید هم تحقق دارد. در واقع در اینجا سه گزاره را باید از هم تفکیک کرد:

- * انسان به وجود امید، محبت، عشق و ... نسبت به کمال متعالی، علم حضوری دارد. بنابراین این علم، در ظرف درون انسان وجود دارد.
- * انسان به وجود وهمی یا صورت ذهنی، امید و محبت ندارد، بلکه به وجود واقعی، امید و محبت دارد.
- * چون انسان به زعم خود به وجود واقعی، محبت و عشق دارد، پس وجود واقعی در خارج تحقق دارد.

به نظر می‌رسد که گزاره‌ی اول و دوم، درست باشند، اما قضیه‌ی سوم نادرست است؛ زیرا این که انسان گمان می‌کند که متعلق محبتش، وجود واقعی است، اثبات نمی‌کند که گمان انسان لزوماً با واقع تطابق دارد. اگر فردی در ذهنش محبوبی خیالی را تصور نماید و گمان کند که او وجود عینی دارد، اصل این حبّ به علم حضوری درک می‌شود و آن فرد هم گمان می‌کند که آن محبوب تخیلی، واقعیت عینی دارد، اما گمان واقعیت داشتن محبوب، اثبات نمی‌کند که محبوب، واقعیت خارجی دارد.

در نقد مثال‌های مطرح شده نیز باید توجه نمود این مثال‌ها هیچ‌گونه تلازم عقلی بین گرایش و وجود متعلق گرایش را اثبات نمی‌کنند. انسان‌ها به انواع کمالات تمایل دارند. اما به لحاظ عقلی، هیچ مانعی وجود ندارد که انسانی تشنه شود، ولی در واقع آبی وجود نداشته باشد؛ یا انسانی گرسنه شود، ولی هیچ غذایی وجود نداشته باشد. انسانی را فرض کنید که میل دارد که سرزمینی پهناور را در اختیار خود داشته باشد، انواع امکانات و وسائل رفاهی در اختیار وی باشند، بدن وی به صورتی طراحی شده باشد که هیچ‌گاه مریض نشود، توانایی تسلط بر سیارات و کهکشان‌های دیگر را داشته باشد و ...؛ انسان‌های زیادی وجود دارد که به این امور میل دارند، ولی هیچ تلازمی بین وجود میل و وجود متعلق میل وجود ندارد. انسان‌ها به طور کلی به کمال خود میل دارند و هرچه این کمال بیشتر شود، میل انسان بیشتر می‌شود. اما ادعای تلازم عقلی بین وجود گرایش و وجود متعلق گرایش، فاقد هرگونه دلیل معتبری است.

البته ممکن است کسی این استدلال را بر اساس حکمت الهی ارائه کند و بگوید لازمه‌ی حکمت الهی این است که اگر خداوند میلی را در انسان ایجاد کرد، متعلق میل هم ضرورتاً وجود داشته باشد. افعال خداوند عبث و بیهوده نیست؛ اگر خداوند در انسان میل به تشنگی یا گرسنگی را ایجاد کند و در واقع غذا یا آبی نباشد، ایجاد این میل، عبث و لغو می‌شود. خدای حکیم هرگز کار لغوی را انجام نمی‌دهد. بنابراین اگر خداوند این میل را در انسان ایجاد کرده است، لزوماً باید این میل، وجود عینی داشته باشد.

در پاسخ به این استدلال به دو نکته اشاره می‌شود: اولاً، این استدلال بر فرض کارآیی و صحت، با مشکل دور مواجه است. در بحث کنونی، دلیل فطرت راهی برای اثبات خداوند است. اگر خود این برهان، وجود خداوند و صفات کمالی وی را مفروض گرفته و بر اساس حکمت الهی، اصل وجود خداوند اثبات شود، دور رخ می‌دهد.

ثانیاً، حتی بعد از اثبات خدا و کمالات وی نیز از وجود میل نمی‌توان تحقق متعلق میل را نتیجه گرفت. خداوند در انسان میل به کمال‌خواهی را قرار داده است و اصل این میل، ثمرات بسیاری در زندگی انسان دارد. این میل باعث می‌شود انسان با امید و انگیزه، برای دستیابی به برخی از اهداف تلاش کند و با مشکلات مبارزه نماید. خلقت این میل، مفید و هدفمند بوده است، اما این میل به کمال‌خواهی، مصادیق زیادی را شامل می‌شود. ممکن است برخی مصادیق کمالات، فعلاً وجود نداشته باشد یا این که هرگز در آینده هم تحقق نیابند. مهم این است که ایجاد این میل، بی‌هوده و عبث نبوده است، اما عقلاً لزومی ندارد که تمام مصادیق کمالات تحقق داشته باشند. این که کدام کمالات وجود عینی دارند، مسئله‌ای دیگر است که صرف وجود میل، دلالتی بر تحقق یا عدم تحقق آن ندارد. نتیجه آن که به نظر می‌رسد طریق تضایف نمی‌تواند اعتبار معرفت فطری به خداوند را اثبات نماید، و وجود گرایش به خداوند، اثبات‌کننده وجود عینی خداوند نیست.

۲. مفهوم فطری بدیهی (دیدگاه دکارت)

بدیهی دانستن خداشناسی، گاهی به لحاظ مفهوم و تصوّر است و گاهی به لحاظ قضیه و تصدیق. در این بحث به نظریه‌ی بدهت مفهومی خداوند پرداخته می‌شود و در بحث بعدی بدهت تصدیق خداوند، مورد بررسی قرار می‌گیرد. نظریه‌ی بدهت مفهومی خداوند را می‌توانیم به فیلسوفان عقل‌گرای غربی و خصوصاً دکارت نسبت دهیم. البته بدیهی بودن در فلسفه‌ی دکارت معنای مخصوص به خود را دارد. در فلسفه‌ی دکارت، سه دسته مفاهیم وجود دارد:

الف: مفاهیم عارضی که توسط حواس ایجاد می‌شود؛ مانند مفهومی که از شنیدن یک صدا یا دیدن خورشید به دست می‌آید.

ب: مفاهیمی که صرفاً توسط انسان ساخته می‌شوند؛ مثل مفهوم حیوانی که تنه‌ی اسب و سر اژدها را دارد.

ج: مفاهیم فطری^۱ که از ذات و طبیعت انسان نشأت می‌گیرد. به عنوان نمونه، از نگاه دکارت، انسان‌ها مفهوم صدق یا فکر را از ذات طبیعت خودشان انتزاع می‌کنند (Descartes, 2006, P. 21).

دکارت یکی از مفاهیم فطری را مفهوم «خدا» می‌داند. خدا از نگاه وی موجودی است نامحدود، مستقل، خالق، حکیم مطلق و قادر مطلق. این مفهوم صرفاً مجعول انسان نیست، بلکه مفهومی فطری است که ریشه در واقعیت دارد، زیرا من محدود هستم و نمی‌توانم مفهوم نامحدود خدا را بسازم؛ لذا باید ایجاد کننده‌ی این مفهوم را خود خداوند دانست. دو ویژگی مفاهیم فطری از نگاه دکارت، «وضوح» و «تمایز» است. دکارت معتقد است که در میان کل مفاهیم فطری، مفهوم «خدا»، واقعی‌ترین، واضح‌ترین و متمایزترین مفهوم است. (Descartes, 2006, P 26-25)

به نظر می‌رسد فطری دانستن وجود خداوند به این معنا با دو مشکل مواجه است:

مشکل اول این است که فیلسوفان مسلمان (به درستی) وجود مفاهیم و تصوّرات فطری را منکر شده‌اند. از نگاه ایشان، این که عقل از آغاز دارای مفاهیم خاصی باشد که به آن‌ها سرشت شده است، ادعایی قابل قبول نیست، زیرا که انسان‌ها درک می‌کنند که در زمان خلقت، با هیچ مفهومی سرشت نشده‌اند، بلکه این مفاهیم به صورت تدریجی توسط انسان شکل می‌گیرد. انسان‌ها در آغاز با مشاهده‌ی محسوسات (به حس ظاهری) و وجدانیات (ادراکات درک‌شده به علم حضوری) مفاهیمی را می‌سازند و سپس با تحلیل و مقایسه مفاهیم جدیدی را ایجاد می‌نمایند. فیلسوفان مسلمان، این فرض دکارت و سائر عقل‌گرایان را که انسان همراه با برخی مفاهیم فطری زاده شده است را هرگز نپذیرفته‌اند. فیلسوفان مسلمان معتقدند این طور نیست که با خلقت انسان، یک سری مفاهیم، ذاتی انسان باشد و در انسان تعبیه شده باشد، بلکه انسان به تدریج مفاهیم را به دست می‌آورد و بر اساس بدهت یا استدلال نظری آن‌ها را می‌پذیرد. حکمای مسلمان معتقدند انسان در بدو تولد، همانند لوح سفیدی است که هیچ چیزی (هیچ امر فطری) در آن تعبیه نشده است، بلکه انسان به تدریج با مفاهیم آشنا می‌شود. بنابراین این معنای فطرت، مورد انکار فیلسوفان مسلمان است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۳ ص ۴۷۶-۴۷۷؛ مصباح یزدی، ج ۱ ص ۲۰۰-۲۰۱). ملاصدرا می‌گوید نفس انسان در آغاز مانند هیولای اولی، خالی از هرگونه کمال، صفت وجودی و صورت علمی (محسوس، متخیل یا معقول) است و کم کم با به کارگیری ابزار، حواس، قوه خیال و عقل نظری دارای این کمالات علمی می‌شود (ملاصدرا، ج ۸ ص ۳۲۷-۳۲۸).

مشکل دوم این است که بر فرض پذیرفته شود که انسان همراه با برخی مفاهیم فطری، زاده شده و این مفاهیم با ذات انسان سرشت شده است، این واقع‌نمایی این مفاهیم را نشان نمی‌دهد. از نگاه فیلسوفان مسلمان، اگر منشأ اعتبار یک گزاره عقل باشد، اعتبار آن گزاره اثبات می‌شود، اما اگر منشأ اعتبار آن صرفاً اقتضای سرشت و فطرت باشد، این مشکل مطرح می‌شود که ممکن بود اگر عقل انسان به صورت دیگری خلق شود، مطالب را به گونه‌ای دیگر درک می‌کرد.

این که منشأ واقع‌نمایی یک گزاره صرفاً وابسته به کیفیت خلقت باشد، نمی‌تواند لزوماً تطابق آن تصوّر با وجود خارجی را اثبات نماید (مصباح یزدی، ج ۱ ص ۲۰۰-۲۰۱). بنابراین نه اصل فطری دانستن مفهوم خداوند پذیرفتنی است، و نه بر فرض قبول، می‌توان ارزشی معرفت‌شناختی برای آن قائل شد.

۳. تصدیق بدیهی (بدیهی به معنای از اولیات بودن؛ بدیهی به معنای کیفیت خلقت)

با مراجعه به آثار برخی از فلاسفه و متکلمین مسلمان به دست می‌آید که ایشان خداشناسی فطری را بدیهی می‌دانند. البته نوعی ابهام در کلام این متکلمین و فیلسوفان به چشم می‌خورد که منظور ایشان از بدیهی بودن آیا بداهت منطقی است یا نه. به عنوان مثال همان طور که از مباحث قبلی روشن گشت گرچه شیخ اشراق وجود خداوند را بدیهی می‌داند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲ ص ۲۶۵)، اما منظور وی این نیست که وجود خداوند از اولیات منطقی^۱ است، بلکه مقصود وی صرفاً وضوح استدلال نظری بر وجود خداوند است. اما در مقابل، از برخی عبارات اندیشمندان مسلمان به دست می‌آید که ایشان معتقدند وجود خداوند به معنای منطقی، بدیهی و از اولیات است.

در میان عبارات برخی متکلمین، گرچه تصریحی به بداهت منطقی خداشناسی فطری ننموده‌اند، اما این امر یافت می‌شود که ایشان وجود خداوند را از این جهت واضح و روشن می‌دانند که خداوند، انسان را به صورتی خلق نموده که لازمه‌ی آن، وجود معرفت و تصدیق به وجود خداوند است. به عنوان نمونه، شیخ صدوق می‌گوید که از جمله‌ی اعتقادات شیعیان است که خداوند تمام مخلوقات را بر توحید سرشته است (صدوق، ۱۴۱۴، ص ۳۶). فیض‌کاشانی می‌گوید که تصدیق به وجود خداوند، حقیقتی فطری است و بدین جهت، در ترس‌ها و مشکلات انسان‌ها با فطرت خود به سمت خداوند توجّه غریزی پیدا می‌کنند. وی به آیات و روایاتی اشاره می‌کند که نشان می‌دهد که خلقت انسان‌ها، همراه با این فطرت توحیدی است و سپس می‌گوید علت این که لزومی ندارد که مردم با استدلالات، معرفت خداوند را به دست آورند این است که انسان‌ها به معرفت خداوند و تصدیق به وجود وی سرشت شده‌اند، و تعمق و استدلال صرفاً برای زیادت بصیرت است، و گرنه همان معرفت فطری برای تصدیق به وجود خداوند کافی است (فیض‌کاشانی، ۱۴۲۵، ص ۱۷).

۱. در منطق قدیم، بدیهیات به شش گروه تقسیم می‌شدند که یکی از آنها «اولیات» است. منظور از اولیات، بدیهیاتی است که صرف تصوّر موضوع و محمول، برای تصدیق به آنها کافی است (عمر بن سهلوان ساوی، ۱۴۸۳، ص ۳۷۳-۳۷۸).

قاضی سعید قمی نیز می‌گوید که تصدیق و اقرار به خداوند توسط فطرت الهی صورت می‌گیرد که بدون آن فطرت، هیچ تصدیقی به وجود خداوند صورت نمی‌گیرد. معنای فطرت این است زمانی که خداوند خلق را از نورش خلق نمود، به واسطه‌ی این نور، هر موجودی بر اساس مرتبه‌ی وجودی‌اش، از آن نور بهره گرفت و بدین وسیله هر کسی خالقش را می‌شناسد، و به واسطه‌ی آن علم، هر کسی ربوبیت خداوند را تصدیق می‌نماید (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵، ج ۱ ص ۱۲۸-۱۲۹).

از عبارات فیلسوفان مسلمان هم بدیهی بودن تصدیق به خداوند استفاده می‌شود. به عنوان نمونه، فخررازی ضمن بیان ادله‌ی اثبات خدا می‌گوید که برخی از مردم معتقدند که علم به خداوند بدیهی و ضروری است. وی می‌گوید این علم بدیهی را انسان در زمان وقوع ناراحتی‌ها و بلاها می‌یابد که به موجودی قادری متوجه است که او را از انواع بلاها خارج می‌کند؛ هم‌چنین کسانی که اهل مکاشفات و تجرید نفس هستند، این ضرورت و بدهت را درک کرده و بدان معتقدند (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۲ ص ۴۵۱).

ملاصدرا نیز ابتدا توضیح می‌دهد که هر کسی با مشاهده‌ی کیفیت وقوع امور در عالم (ستارگان، حیوانات و ...) وجود خداوند را تصدیق می‌نماید، سپس در ادامه می‌گوید یقین به وجود خداوند تنها از طریق مشاهده‌ی این نظم فراگیر نیست، بلکه وجود واجب تعالی حقیقتی فطری است که بندگان در زمان سختی‌ها این حقیقت فطری را می‌یابند و به صورتی غریزی متوجه مستبب‌الاسباب می‌شوند؛ و گرچه ممکن است که برخی به این معرفت توجه نداشته باشند، اما این حقیقت وجود دارد و به همین جهت بیشتر عرفاء از طریق حالتی که در زمان امور سخت بر انسان عارض می‌شود، بر وجود خداوند استدلال نموده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۳).

همان‌طور که از ضمن عبارات فوق روشن شد احتمالاً می‌توان از عبارات برخی از متکلمین و فیلسوفان مسلمان این نتیجه را گرفت که ایشان خداشناسی فطری را نوعی تصدیق بدیهی می‌دانند. از عبارات برخی از متکلمین مسلمان به دست آمد که ایشان وجود خداوند را به این معنا ضروری می‌دانند که کیفیت خلقت انسان بدین نحو است که وجود خداوند را می‌یابد و این کیفیت خلقت در زمان ناراحتی‌ها وضوح بیشتری می‌یابد؛ از کلمات برخی از فیلسوفان مسلمان نیز به دست آمد که ایشان می‌گویند وجود خداوند نه تنها به لحاظ استدلالی، واضح و روشن است، بلکه نوعی معرفت بدیهی و ضروری نیز است. البته ممکن است کسی مقصود این متکلمین و فلاسفه از این عبارات را علم حضوری به وجود خداوند بداند و در این صورت، این استدلال به روش بعدی که در ادامه توضیح داده خواهد شد، بر می‌گردد؛ اما اگر کسی مقصود این متکلمین و فیلسوفان را تصدیق بدیهی بداند، به نظر

می‌رسد که هم دیدگاه متکلمین، و هم دیدگاه فلاسفه با برخی از مشکلات مواجه است. نسبت به دیدگاه متکلمین که توضیح داده شد، این مشکل وجود دارد که اگر مبنای اعتبار خداشناسی فطری را صرف کیفیت خلقت انسان بدانیم و دیگر از مبانی معرفتی چون علم حضوری سخن به میان نیاوریم، همان ایرادی که نسبت به دکارت مطرح شده بود، نسبت به دیدگاه متکلمین مسلمان نیز قابل طرح است. ایراد این است که اگر مبنای خداشناسی فطری را کیفیت خلقت بدانید، نوع خاص خلقت، تلازمی با واقعیت ندارد. ممکن است انسان به لحاظ کیفیت فعلی، چیزی را واقعی بیندارد و اگر کیفیت خلقت انسان به گونه‌ای دیگر باشد، عکس یا عدم آن را واقعی بیندارد. بنابراین صرف این بیان که ما همراه با این تصدیق، خلق شده‌ایم و کیفیت خلقت ما به این صورت است، مشکل ارزش معرفت‌شناختی خداشناسی فطری را حل نمی‌کند، بلکه باید این کیفیت خلقت را با مبانی دیگری چون علم حضوری تکمیل نمود که در ادامه توضیح داده خواهد شد.

اما نسبت به دیدگاه فیلسوفان مسلمان، اگر پذیرفته شود که مراد ایشان از فطری دانستن وجود خداوند این است که وجود خداوند از جمله‌ی اولیاتی است که با تصور موضوع و محمول، تصدیق ایجاد می‌شود، این مشکل وجود دارد که ادعای بدهت، قابل قبول نیست؛ زیرا انسان با صرف تصور موضوع و محمول، چنین تصدیقی را انجام نمی‌دهد و در این زمینه نیازمند استدلالاتی واضح یا مراجعه به علم حضوری است. لذا برخی از فیلسوفان معاصر تصریح نموده‌اند این دیدگاه که علم حصولی به خدای متعال، از بدیهیات یا فطریات منطقی است و ابداً احتیاجی به استدلال ندارد، قابل پذیرش نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲ ص ۳۳۰-۳۳۱).

۴. طریق علم حضوری

حضوری دانستن خداشناسی فطری بدین معنا است که انسان وجود خداوند را با علم شهودی و درونی درک می‌کند. در مباحث قبلی روشن شد که در معرفت فطری به خداوند دو طرف وجود دارد:

الف: طرف اول، انسانی است که به وجودی متعالی و کامل، امید و محبت دارد. بدون شک اصل این امید و محبت به علم حضوری درک می‌شود. اساساً تمام حالات ذهنی (نظیر امید، ترس، تنفر، عشق و ...) به علم حضوری درک می‌شوند. شکی نیست که وجود این حالت نیز به علم حضوری درک می‌شود.

ب: دومین طرف، شخص مورد امید و محبوب کامل است. در بحث تضایف این امر توضیح داده شد که بسیاری از اندیشمندان معاصر تلاش نمودند بگویند که چون اصل این عشق و

امید به علم حضوری درک می‌شود و واقعیت دارد، متعلق آن هم باید عینیت داشته باشد. از مباحث قبلی واضح شد که این ادعا فاقد پشتوانه است، زیرا از این که امید و عشق در ظرف ذهن واقعیت دارد، نمی‌توان نتیجه گرفت که در ظرف خارج هم لزوماً باید واقعیت داشته باشد. اما در طریق علم حضوری گفته می‌شود انسان همان طوری که خودش را با علم حضوری درک می‌کند، وجود خداوند را هم با علم حضوری درک می‌نماید. در اینجا بحث راجع به تضایف بین حالت ذهنی انسان و وجود عینی خداوند نیست، بلکه مدعا این است که انسان علاوه بر این که به محبت و امید خود علم حضوری دارد، به خود ذات الهی نیز علم حضوری دارد.

ملاصدرا در آثار فلسفی خود، از نظریه‌ی علم حضوری انسان به خداوند دفاع نموده است. در فلسفه‌ی مشاء گمان می‌شد که علم حضوری مستلزم نوعی اتحاد بین عالم و معلوم است، در حالی که هیچ اتحادی بین خداوند و مخلوقات برقرار نیست؛ لذا نمی‌توان گفت که انسان به خداوند علم حضوری دارد. ملاصدرا با این نظریه مخالفت نمود و گفت انسان‌ها به میزان سعه‌ی وجودی خود، و به میزانی که خداوند بر انسان افزوده می‌نماید، می‌توانند به ذات خداوند علم حضوری و شهودی داشته باشند. هرچه ظرف وجودی انسان قوت بیشتری یابد، این علم حضوری به خداوند تقویت می‌شود، گرچه هیچ‌کسی نمی‌تواند به کنه ذات الهی علم حضوری داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱ ص ۱۱۴). در میان معاصرین نیز آیه الله مصباح ضمن دفاع از علم حضوری انسان به خداوند، ماهیت خداشناسی فطری را همین علم حضوری می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲ ص ۳۳۰-۳۳۱).

مهم‌ترین چالشی که ممکن است این نظریه با آن مواجه شود، پذیرش این ادعا است که علم حضوری مستلزم اتحاد بین عالم و معلوم نیست. این نظریه نیازمند مباحث مفصلی در فلسفه‌ی اسلامی است که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست، اما بر فرض پذیرش این امر، بازگردان مفهوم فطرت به علم حضوری می‌تواند مبنای معرفت‌شناختی استواری برای خداشناسی فطری فراهم آورد. در عین حال باید توجه نمود که بازگردان خداشناسی فطری به علم حضوری به خداوند، سبب محدود شدن مفهوم فطرت نیز می‌شود. انسان به امور مختلفی میل و گرایش دارد و نمی‌توان ارزشی معرفت‌شناختی برای امیال و گرایشات انسان در نظر گرفت؛ اما تنها نسبت به معرفت به خداوند است که چون انسان به ذات خداوند علم حضوری دارد، می‌توان خداشناسی فطرتی را دارای ارزش معرفت‌شناختی دانست.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چه دلیلی بر وجود این علم حضوری وجود دارد؟

علامه طباطبایی این علم حضوری را بر مبنای رابط بودن وجود انسان توضیح می‌دهد. معلول به سبب رابط بودن، خارج از وجود علت نیست؛ لذا علت برای معلول، پنهان نیست، بلکه علت نزد معلول حاضر بوده و معلول به او علم حضوری دارد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۷۷). اما به نظر می‌رسد گرچه شکی نیست که انسان عین وابستگی به ذات خداوند است (وجود رابطی دارد)، اما این سخن که انسان وجودی رابط دارد که خارج از وجود علت نیست، تنها بر مبنای نظریه‌ی وحدت شخصیه‌ی وجود که توسط عرفاء مطرح شده، امکان تبیین دارد؛ در حالی که اصل این نظریه، دیدگاهی مناقشه‌برانگیز است و حداقل نگارنده، آن را دارای برخی ایرادات می‌داند که باید در مجالسی مستقل به آن‌ها پرداخته شود.

این علم حضوری بر مبنای قواعدی چون «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها» نیز تبیین شده است. مفاد این قاعده این است که شناخت هر معلولی مستلزم شناخت علتش است. بنابراین اگر شخصی با علم حضوری می‌خواهد خودش را بشناسد، باید قبل از شناخت خود، علتش (خداوند) را بشناسد.

ملاصدرا می‌گوید علم ما به خودمان، عین وجود خودمان است، و علم خدا به خودش هم عین وجودش خودش است، اما ما تابع و عین ربط به خداوند هستیم، بنابراین علم ما به خودمان تابع وجود خداوند است. زیرا که خداوند علت علم ما به خودمان است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳ ص ۴۰۰-۴۰۳) خلاصه‌ی دلیل ملاصدرا بر این قاعده بدین شرح است که وجود معلوم در خارج، مستند به وجود علت است و محال است که به غیر علت مستند شود، زیرا محال است که معلوم واحدی، دو علت مستقل داشته باشد. از طرف دیگر، علم نیز مطابق با معلوم است. بنابراین همان طور که وجود خارجی معلول (معلوم خارجی) بدون علت محال است، علم به معلوم هم بدون در نظر گرفتن علت محال است و محال است که از طریق دیگری به دست آید. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳ ص ۴۰۰-۴۰۳).

اما این استدلال را نمی‌توان پذیرفت، زیرا معنای مطابقت علم با معلوم خارجی این است که علم ذهنی انسان از وجود خارجی معلوم حکایت می‌کند، اما لزومی ندارد که تمام آثار وجود خارجی معلوم، با وجود ذهنی علم تساوی داشته باشد (فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۴ ص ۱۰۲۲-۱۰۲۳). وجود خارجی انسان بدون شک نیازمند علت است و بدون علت محال است تحقق پیدا کند، اما علم ما به خودمان ممکن است بدون شناخت خداوند تحقق یابد. مطابقت علم با معلوم خارجی تنها به معنای حکایت علم از معلوم خارجی و تطابق آن‌ها از این جهت است، نه این که کسی بگوید چون وجود خارجی معلول بدون علت محال است، علم و معرفت انسان بدون در نظر گرفتن علت (خداوند) هم محال است.

برخی نیز ممکن است توافق عمومی انسان‌ها را دلیل بر وجود فطرت بدانند، اما مشکل این استدلال نیز این است که اولاً شواهدی وجود دارد که بعضاً در طول تاریخ برخی انسان‌ها خداپرست نبوده‌اند. ثانیاً صرف توافق عمومی به تنهایی نمی‌تواند معرفت فطری حضوری را اثبات نماید، زیرا انسان‌ها ممکن است در مورد شناخت مفاهیم محسوس هم با یکدیگر توافق داشته باشند، اما صرف توافق عمومی، علم حضوری را اثبات نمی‌کند. (Edwards, 1976, V2 P 346-345)

از نگاه نگارنده، بهترین راه اثبات این علم حضوری این است که انسان به درون خویش مراجعه کند و به صورت شهودی، این ادراک درونی خویش را مورد توجه قرار داد که وی همان‌طور که به خودش و حالات و صفات نفسانی‌اش بدون واسطه علم حضوری دارد، وجود خداوند را نیز به همین نحو یافته و درک حضوری می‌نماید. البته این علم حضوری در زمان مشکلات و گرفتاری‌ها شدت و وضوح بیشتری پیدا می‌کند.

در اینجا ممکن است برخی این ایراد را مطرح کنند که در مسئله‌ی اثبات خدا، نمی‌توان به علم حضوری استناد جست، زیرا علم حضوری، شخصی است و جنبه‌ی عمومی ندارد. علاوه بر این که افرادی هستند که می‌گویند وجود خداوند را با علم حضوری نمی‌یابند. در پاسخ به این نقد می‌توان گفت اولاً اکثر بشر در طول تاریخ، وجود خداوند را با علم حضوری یافته و اصل وجود خداوند را پذیرفته‌اند، و در مواردی هم که ناخداباوری محض حاکم بوده، ممکن است شبهات فکری و ذهنی سبب خاموش کردن این علم حضوری شده باشد. معیار علم حضوری این است که هر کسی به ادراک درونی خودش مراجعه نماید. این که عده‌ای منکر این ادراک شوند، ارزش معرفتی این ادراک را از بین نمی‌برد. به عنوان نمونه، سوفسطائیان در طول تاریخ منکر ادراک و ارزش معرفتی بدیهیات عقلی شده‌اند، اما انکار آن‌ها مانع از آن نیست که بدیهیات را قضایای یقینی کاشف از واقع بدانیم و بگوییم عقل هر انسانی این قضایا را تصدیق می‌نماید. به همین صورت، ممکن است کسانی منکر ادراک درونی خداوند شوند، اما این انکار مانع از این نیست که این ادراک حضوری را همگانی بدانیم.

ثانیاً، حتی اگر پذیرفته شود که برخی منکر این علم حضوری و شهودی هستند، حداقل این علم حضوری برای اکثریت بشر که وجود خداوند را با علم حضوری درک می‌کنند، اعتبار دارد. بنابراین نمی‌توان گفت که علم حضوری، شخصی بوده و اعتبار همگانی ندارد، زیرا اکثر بشر دارای این علم حضوری و شهودی هستند و حداقل می‌توان گفت این راه برای اکثر انسان‌ها دارای اعتبار است.

نتیجه‌گیری

فطری دانستن معرفت به خداوند اگر به معنای وضوح استدلال نظر بر وجود خداوند باشد، گرچه قابل پذیرش است، اما فطری دانستن معرفت خداوند به این معنا، فطرت را به سائر استدلال‌های نظری اثبات خدا تحویل برده و هیچ جایگاه مستقلی برای آن قائل نمی‌شود. و اگر به معنای وجود تضایف بین انسان عاشق و امیدوار، و وجود عینی خداوند باشد، هیچ دلیلی بر این تلازم وجود ندارد.

و اگر به معنای بدیهی بودن تصوّر خداوند باشد، این ادعایی غیرقابل پذیرش است. علاوه بر این که این معنا نمی‌تواند ارزشی معرفت‌شناختی برای پذیرش وجود خداوند ایجاد نماید.

و اگر به معنای بدهت تصدیق به وجود خداوند باشد، این بدهت قابل پذیرش نیست. علاوه بر این، صرف نوع و کیفیت خلقت، نمی‌تواند ارزش معرفت‌شناختی شناخت انسان را تضمین نماید.

یافته‌ی اصلی این تحقیق این است که با نقد نظریات فوق روشن گردید که تنها معنای صحیحی که برای فطری دانستن خداوند می‌توان در نظر گرفت، علم حضوری انسان به وجود خداوند است. این معنا نیز تنها در صورتی مورد پذیرش است که بپذیریم علم حضوری مستلزم اتحاد بین عالم (انسان) و معلوم (خدا) نیست.

کاربرد این نظریه این است که توانسته از ارزش معرفت‌شناختی خداشناسی فطری بر مبنای علم حضوری دفاع نماید و دیدگاه کسانی را که فطرت و خداشناسی فطری را به لحاظ معرفت‌شناختی بی‌ارزش قلمداد می‌کنند، ردّ نماید.

۱۶۲ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، سال دهم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴)، *الشفاء (المنطق)*، مکتبه آیه الله مرعشی، قم.
- ابوترابی، احمد (۱۳۹۶)، *علم حضوری فطری به خدا از منظر عقل و نقل*، فصلنامه حکمت اسلامی، سال ۴ شماره ۲، ص ۹-۳۷.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، *تبیین براهین اثبات خدا*، مرکز نشر اسراء، قم.
- سیحانی، جعفر (۱۳۸۶)، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، موسسه امام صادق، قم.
- شاه آبادی، محمد علی (۱۳۶۰)، *رشحات البحار، نهضت زنان مسلمان*، تهران.
- شیخ اشراق (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- صدوق (۱۴۱۴ ه.ق.)، *الاعتقادات، المؤتمر العالمی للشیخ المفید*، قم.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۱)، *المیزان، اسماعیلیان*، قم.
- (۱۳۶۳)، *دومین یادنامه علامه طباطبائی، انجمن حکمت و فلسفه*، تهران.
- عمر بن سهلوان ساوی (۱۳۸۳)، *البصائر النصیریة، شمس تبریزی*، تهران.
- فخررازی (۱۴۱۱ ه.ق.)، *المباحث المشرقیة، بیدار*، قم.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶)، *تعلیق بر نهاییه الحکمه*، موسسه امام خمینی، قم.
- قاضی سعید قمی (۱۴۱۵ ه.ق.)، *شرح توحید الصدوق*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
- محمد رضایی، محمد (۱۳۸۸)، *پژوهشی در باب برهان اجماع عام و مقایسه آن با برهان فطرت*، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی و کلامی، شماره ۴۰، ص ۱۰۹-۱۲۵.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶)، *آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی*، تهران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۵۴)، *المبدا و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۹۱)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، موسسه امام خمینی، تهران.

Edwards, Paul (1976), *Encyclopedia of Philosophy*, ed., By Donald M, Borchert, Thomson Gale, USA.

Rene Descartes (2006), *Meditations, Objections, and Replies*, Hackett Publishing Company.