



نیازمندی به تأمل و استدلال در دو مرحله تصور و اثبات خدای متعال

پدیدآورده (ها) : آهنگران، محمدرسول
فلسفه و کلام :: فلسفه دین :: پاییز 1393 ، دوره 11 - شماره 3 (علمی-پژوهشی/ISC)
از 463 تا 484
آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1065429>

دانلود شده توسط : مهدی سلیمانی
تاریخ دانلود : 30/08/1394

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است. بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [فوائین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



فلسفه دین، دوره ۱۱، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۳
صفحات ۴۶۳-۴۸۴

نیازمندی به تأمل و استدلال در دو مرحله تصور و اثبات خدای متعال

محمد رسول آهنگران *

دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۳/۴/۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۸/۲۸)

چکیده

اثبات یا تصدیق به وجود یک شیء، بسان هر عمل اختیاری، از تصور آن آغاز می‌شود. تصور عبارت است از حاضر کردن در ذهن آنچه را که حقیقت یک شیء را تشکیل می‌دهد. به منظور تصدیق وجود خدا ابتدا باید حقیقت این مفهوم را در ذهن حاضر کرد و آنگاه به تصدیق او مبادرت ورزید. در میان مفاهیم برخی بدیهی هستند (مانند مفهوم وجود) ولی برخی مفاهیم نظری و نیازمند به تأمل و دقت. مفهوم خدا یا مبدأ هستی از آن دسته مفاهیمی است که در مرحله تصور به فکر و دقت نیاز دارد و مفهومی بدیهی نیست. خداشناسی در مرحله تصدیق یا اثبات وجود خارجی نیز به فکر و استدلال نیازمند است و بدیهی‌انگاری در این میث اشتباه است و از عدم غور کافی در مباحث مبدأشناسی ناشی می‌شود.

واژگان کلیدی

اثبات، استدلال، بدیهی، تصدیق، تصور، نیازمندی.

Email: ahangaran@ut.ac.ir

* نویسنده مسئول

مقدمه

مشهور میان صاحب‌نظران مباحث عقلی و کلامی این است که اعتقاد به خدای متعال یک مسئله فطری است. ابتدا باید دید که فطرت به چه معناست؟ سپس ملاحظه اینکه معیار فطری بودن یک مسئله چیست؟ در ادامه با مشخص شدن این دو مقدمه، باید دید مدعیان فطری بودن اعتقاد به ذات اقدس، چه دلیل یا دلایلی را مطرح کرده‌اند؟ و بعد از ذکر دلایل و باطل کردن آنها، روشن خواهد شد که این مسئله امری فطری نیست. در ضمن مشخص خواهد شد که دلایل نقلی شرعی، بر فطری بودن این باور دلالت ندارد و اما باید مشخص شود منظور از آیات مبارکه و روایاتی در این زمینه (که در ابتدا به نظر می‌رسد ظهور در فطری بودن این اعتقاد دارد) چیست؟

پیشینه و خاستگاه بحث

در میان متکلمان و فیلسوفان اسلامی، یکی از مهم‌ترین عواملی که سبب شد بی‌نیازی از استدلال برای اثبات خدای متعال به عنوان یک نظریه عام مطرح شود، وجود آیاتی از قرآن کریم است که بر فطری بودن این باور دلالت دارد، آیاتی چون آیه ۳۰ سوره مبارکه روم و آیات ۷۹ و ۱۶۱ از سوره مبارکه انعام و آیه ۱۷۲ از سوره مبارکه اعراف و آیه ۱۰۵ از سوره مبارکه یونس. این آیات و روایات موجب شدند تا این باور در نظر مشهور، اعم از اهل سنت و امامیه پذیرفته شود. در منابع روایی اهل سنت نیز در این زمینه روایات متعددی نقل شده است که موجب پذیرش این دیدگاه شده‌اند (تتان، ۱۹۹۹، ج ۱: ۱۹۰؛ طعیمه، ۱۹۷۸: ۱۳ و ۶۶) و نیز روایات متعدد از اهل بیت علیهم‌السلام به طوری که در منابع اولیه روایی امامیه، بابی به این نام اختصاص یافته است: «فطرة الخلق علی التوحید» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۰؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۲۸). شیوع و رواج نظریه فطری بودن تا حدی است که مرحوم شهید آیت‌الله مطهری در این زمینه اظهار می‌کند: «جای شک نیست که در اسلام مسئله فطرت شدیداً مطرح است، منتها در تعبیر از فطرت علما در استنباطشان ممکن است مختلف و

متفاوت باشند، ولی در اصل اینکه چیزی به نام فطرت، به نام فطرت دین، فطرت اسلامیت، فطرت توحید- به نام‌های مختلف گفته شده است- در سرشت انسان هست، میان علمای اسلامی اعم از شیعه و سنی هیچ اختلافی نیست (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۴۴). بر این اساس صاحب‌نظران معاصر نیز معمولاً این دیدگاه را پذیرفته‌اند و تصریح کرده‌اند که «خداجویی یکی از خواست‌های فطری انسان است» (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۳۵) و برخی دیگر از صاحب‌نظران، این دیدگاه را به‌عنوان یک اصل قلمداد کرده؛ دیدگاهی مبنی بر اینکه «هر انسانی با فطرت پاک و توحیدی آفریده می‌شود» (سبحانی، ۱۳۷۶: ۲۴).

واژه فطرت در بررسی لغوی

اصل و ماده این واژه عبارت است از فطر و این لفظ به معنای آفریدن و پدید آوردن چیزی به‌طور ابتکاری و بدیع آمده است، چنانکه بسیاری از صاحبان لغت نقل کردند که ابن عباس می‌گوید معنای آیه مبارکه «فاطر السموات» را نمی‌دانستم، تا اینکه دو نفر از بادیه‌نشینان عرب را دیدم که در حال نزاع بودند و نزاع آنها سر ساختن چاهی بود و یکی به دیگری گفت من فاطر آن هستم و از آنجا معلوم شد که فاطر، یعنی کسی که چیزی را به‌صورت ابتکاری و برای اولین بار به‌وجود می‌آورد (فوری شرتونی، بی‌تا، ج ۲: ۹۳۳). البته برخی از اهل لغت این لفظ را به معنای خلق و آفریدن دانسته‌اند و اصل معنای خلق را تقدیر و اندازه‌گیری می‌دانند (فیومی، ۱۹۲۹، ج ۲: ۲۱۸) و اما کلمه فطرت به معنای خلقت دانسته شده است (حسین زبیدی، ۱۹۷۴، ج ۱۳: ۳۲۸).

برخی صاحب‌نظران درباره وزن و معنای فطرت اظهار کرده‌اند که این کلمه بر وزن فعله (با مکسور بودن حرف اول) برای دلالت بر نوع است و آنگاه نوع را با هیئت یکی به حساب آورده‌اند و فطرت را مانند جلسه که به معنای هیئت و شکل نشستن است، دانستند (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۹) که در اینجا لازم است به اختصار این اشتباه توضیح داده شود.

از جمله قالب‌هایی که برای مصادر وجود دارد، فعله به کسر حرف اول و فعله به فتح حرف اول است. اما اولی مصدری است که بر هیئت دلالت می‌کند و دومی مصدری که بر

یکبار دلالت دارد و اما مصدری را که بر هیئت دلالت می‌کند چنین تعریف کرده‌اند: «اسمی است که ساخته شده برای دلالت بر حالتی که فاعل داراست در آن موقعی که فعلی از او سر می‌زند» (عبدالغنی الوقر، ۱۴۱۰: ۴۸) و مثال‌هایی که در کتاب‌های ادبی برای این واژه ذکر می‌شود، جملگی بر همین مطلب دلالت دارد (عباس حسن، ۱۳۶۷، ج ۳: ۲۲۸) بنابراین وزن مزبور برای دلالت بر این معناست که فاعل و انجام‌دهنده یک فعل، چه حالت و هیئتی را در حال انجام آن عمل دارد و این معنا در مورد ذات مقدس الهی در آیه‌ای که فطرت به اسم جلاله اضافه شده (سوره روم: ۳۰) تصور نمی‌شود. اهل لغت هم تا جایی که تفحص شد، تصریح نکرده‌اند که کلمه فطرت به معنای مصدری باشد که بر هیئت دلالت دارد و فقط اظهار کرده‌اند که فطرت اسم است (فیومی، پیشین، ج ۲: ۱۵۱) و نیز صاحب المنجد نیز آن را اسم و با ابداع و اختراع مترادف و جمع آن را فِطْر دانسته است (یسوعی، لويس معلوف، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۳۴۳)

واژه فطرت در بررسی اصطلاحی

فطرت دارای سه معناست که در ذیل به‌طور خلاصه از نظر می‌گذرد:

اولین معنای این واژه عبارت است از آنچه که لازمه خلقت و نحوه آفرینش انسان را تشکیل می‌دهد. برای نمونه وقتی گفته می‌شود انسان فطرتاً اجتماعی است یا انسان مدنی بالطبع است، در چنین مواردی منظور این است که انسان به‌گونه‌ای خلق شده است که لازمه خلقتش این خواهد بود که به اجتماع محتاج و از تنهایی گریزان است چرا که نیازهایی دارد که خود به تنهایی از عهده بر طرف کردن تمامی نیازهایش بر نمی‌آید و از این رو گفته می‌شود انسان فطرتاً اجتماعی است و منظور اینکه، لازمه خلقت این است که باید در اجتماع زندگی کند. معنای دوم عبارت است از آنچه مراد از واژه فطرت را در بحث نفس از مباحث عقلی و فلسفی تشکیل می‌دهد؛ در این استعمال، معنایش خصوصیات و ویژگی‌هایی است که انسان به همراه آن آفریده شده است، مانند اینکه گفته می‌شود زیادوستی در انسان فطری محسوب می‌شود یا انسان به‌صورت فطری چنان

آفریده شده که کنجکاو و جست‌وجوگر است. البته در این معنا، فطرت تا حد زیادی به همان معنای لغوی خود است و معنای اصطلاحی خاصی محسوب نمی‌شود در این معنا، فطری با جبلی مترادف هستند. این لفظ معنای سومی دارد که این معنا مراد و منظور منطقیون را از این واژه تشکیل می‌دهد و آن معنا عبارت است از آنچه در بحث مواد و مبادی قیاس در کتاب‌های منطقی از آن یاد می‌شود. در علم منطق مواد و مبادی قیاس را هشت قسم دانسته‌اند و یک قسم آن یقینیات است و یقینیات به دو قسم یقینیات نظری و بدیهی تقسیم می‌شود. یقینیات بدیهی شش قسم دارد و یکی از آنها فطریات است و فطریات بنابر تعریف عبارتند از قضایایی که عقل برای تصدیق آن، علاوه بر تصور موضوع و محمول، نیازمند تصور واسطه‌ای دیگر است، ولی آن واسطه از ذهن انسان دور نیست، بلکه در ذهن هر کسی وجود دارد و نیاز به تأمل و فکر نیست تا آن واسطه در ذهن ما حاصل شود (طوسی، ۱۳۶۷: ۳۹۵-۳۹۶؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۳۲۳-۳۲۷؛ ساوی، ۱۳۱۶: ۱۳۹). توضیح اینکه در برخی قضایا با تصور موضوع و محمول بدون نیاز به تصور چیز دیگر، ذهن و عقل به آن تصدیق می‌کند، مانند قضیه «اجتماع نقیضین محال است» ولی فطریات مانند اولیات نیست که برای حکم به نسبت صرف تصور موضوع و محمول کافی باشد، بلکه تصور چیز دیگری لازم است، ولی آن چیز دیگری که عقل برای حکم به نسبت به آن نیاز دارد، در نزد ذهن حاضر است و برای به‌دست آوردن آن به استدلال و کنکاش عقلی نیاز نیست، مانند حکم به اینکه عدد چهار زوج است. در اینجا عقل برای تصدیق این قضیه، عدد چهار را تصور می‌کند و زوجیت را تصور خواهد کرد و سپس توجه می‌کند که عدد چهار، قابل انقسام به دو قسم هست و چون با تصور زوجیت متوجه شد که زوجیت یعنی قابلیت انقسام به دو قسم، حال حکم می‌کند که عدد چهار زوج است.

پاسخ نقضی و حلی به نظریه فطری به معنای نحوه آفرینش

به‌منظور پاسخ نقضی و حلی به این اظهارنظر که اعتقاد و باور نسبت به خدای متعال امری است که نحوه آفرینش انسان اقتضای آن را دارد، باید به بررسی خصوصیات و ویژگی‌های

اموری پرداخت که از خصوصیات فطری بودن به این معنا برخوردار است؛ از این بررسی، هدف این است که ادعای اینکه باور مزبور خصوصیت خلقت انسان را تشکیل می‌دهد و این اعتقاد مانند زیبایی دوستی و حس کنجکاوی و مانند آن، در خلقت انسان تعبیه شده است، نقد شود که این نقد و بررسی با پاسخ‌هایی نقضی و حلی همراه است که در ضمن بررسی خصوصیات امور فطری به این معنا، از نظر می‌گذرد.

برای امور فطری چند ویژگی برشمرده شده است که عبارتند از:

۱. امور فطری در همه افراد وجود دارد، هر چند کیفیت آنها از نظر شدت و ضعف تفاوت دارد.

۲. امور فطری در همه برهه‌های تاریخ وجود دارد و این‌طور نیست که در برهه‌ای از تاریخ اقتضای خاصی داشته باشد و در برهه دیگر اقتضای دیگر.

۳. این امور چون در سرشت انسان ریشه دارد، از تعلیم و تعلم بی‌نیاز است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۵ و ۴۴).

برخی صاحب‌نظران به اینها دو ویژگی دیگر هم افزوده‌اند و آنها عبارتند از:

۴. امور فطری از قلمرو حکومت عوامل سه‌گانه اقتصادی، جغرافیایی و سیاسی بیرون است.

۵. تبلیغات منفی علیه آن شاید موجب کاهش رشد آن شود، ولی آن را به‌کلی از بین نمی‌برد (سبحانی، ۱۳۷۹: ۴۶).

حال با روشن شدن ملاک‌هایی که برای پی بردن به فطری بودن یک امر ذکر شد، با این ملاک‌ها باید سراغ باور و اعتقاد به خدای متعال رفت.

طبق معیار اول، اگر خداباوری فطری باشد، باید در همه انسان‌ها وجود داشته باشد و این در حالی است که فراوان دیده می‌شود که انسان‌هایی نسبت به این امر جاهل و نادانند و این مسئله برایشان ثابت نشده که ثابت نشدن برای آنها به دو صورت است، یا اینکه از اول به این مسئله پی نبرده و به این حقیقت نرسیده‌اند یا اینکه بعد از آنکه در ابتدا خداباور

می‌شوند، چون شبهه‌ای برایشان مطرح می‌شود و توان پاسخگویی به شبهه مطرح شده را ندارند، به این نتیجه می‌رسند که این باور بی‌اساس بوده است و وجود خدا را انکار می‌کنند و این امر برای هر کسی به دفعات ثابت شده است و هر یک از ما بسیاری را سراغ داریم که درباره وجود خدا به یقین و باور قطعی نرسیده‌اند.

اما معیار دوم که امر فطری در همه تاریخ وجود دارد نیز، به شهادت تاریخ در مورد خداباوری ثابت نیست، مگر کم بوده‌اند ملل و مردمی که در طول تاریخ خدا باور نبودند؟ برای نمونه در دوره معاصر تفکر کمونیستی که تا زمانی بر نیمی از جمعیت جهان حاکمیت و سلطه داشت، بر بی‌خدایی جهان پا می‌فشرد و رسمی و علنی با این باور و تمامی باورهای دینی مبارزه می‌کرد.

بر اساس معیار سوم هم که گفته می‌شود امر فطری از تعلیم و تعلم بی‌نیاز است، باید گفت اتفاقاً مگر کتاب‌های فلسفی و کلامی، مملو از برهان‌های مختلف نیست که حکما و متکلمان با نهایت ظرافت و دقت سعی کردند با این برهان و استدلال‌های دقیق (که فهم برخی از آنها به صرف وقت و تلاش فراوان نیاز دارد) وجود خداوند متعال را ثابت کنند؟ اگر فطری بی‌نیاز از تعلیم و تعلم است، پس این همه زحمات، لغو و بی‌فایده بوده، چرا که استدلال و برهان برای این است که امر مجهولی، برای انسان به صورت قطعی و یقینی ثابت شود، حال اگر اعتقاد به خدا مثل زیبادوستی در سرشت انسان جای دارد و هر کس ذاتاً این ویژگی را داراست، پس استدلال و طرح مباحث عقلی مختلف چه معنایی خواهد داشت؟ در ادامه این مقاله معلوم خواهد شد که اعتقاد به خداوند در دو مرحله به استدلال و فکر نیاز دارد و بدون استدلال و فکر و دقت نظر در این دو مرحله، حصول باور ممکن نیست و اما بنابر معیار چهارم باید گفت که این امر لازم اعم است، چون امور نظری که انسان با استدلال و برهان به آنها می‌رسد نیز، از قلمرو امور سه‌گانه خارج است و این به امور فطری اختصاص ندارد.

و آخرین معیاری که اظهار شد، یعنی امور فطری کاهش پذیر است ولی از بین رفتنی نیست، اولاً مورد این اشکال است که چه بسیارند انسان‌هایی که چه بسا در مسیر ایمان و

اعتقاد، بیشتر عمر خود را صرف کردند، ولی بعد با پیش آمدن یک شبهه و ناتوانی از کشف جواب آن، از اعتقاد به خدای متعال برگشتند و ثانیاً مگر نه این است که تمامی مذاهب اسلامی و فرقه‌های گوناگون به مسئله ارتداد باور دارند و اگر اعتقاد به خداوند زوال‌پذیر نبود که دیگر ارتداد (که مهم‌ترین مصداق آن انکار ذات اقدس است) معنا نداشت. البته آنچه که انکارناپذیر است اینکه انسان به‌طور فطری حقیقت‌جو و حقیقت‌طلب است و چون در سرشت انسان حس کنجکاوی تعبیه شده، از این رو به دنبال یکی از مهم‌ترین حقایق (که اصل وجود مبدأ برای هستی است) بوده و هست و خواهد بود و از سوی دیگر چون انبیاء در همه برهه‌های تاریخ با بشر همراه بوده‌اند و وجود داشته‌اند، تعلیمات و تذکرات آنها موجب شده است تا آدمی به مسئله وجود خدای متعال توجه پیدا کند و در صدد اثبات او برآید. در قرآن کریم آمده است که چگونه حضرت ابراهیم علیه السلام برای کسانی که اجرام آسمانی را خدایان خود می‌دانستند، استدلال می‌کند که امر فانی و زوال‌پذیر و در حال تغییر، با خدا بودن منافات دارد، چرا که در این صورت نیازمند است و موجودی قابلیت مصداق خدا بودن را دارد که همه کمالات را داشته و احتیاج در او راه نداشته باشد. این تعلیمات انبیا و توجه دادن آنها به بشر و دعوت ایشان بشریت را به اینکه در این زمینه‌ها تعقل و فکر کنند، موجب شده تا در همه تاریخ مسئله خدا و باور به او مطرح باشد و از این نظر است که در همه زمان‌ها مسئله اعتقاد به خدا مطرح باشد، نه اینکه انسان چنان آفریده شده باشد که خداباوری در نهاد و نهان او تعبیه شده باشد والا این همه بحث و نزاع و طرح استدلال‌های مختلف دلیلی نداشت. بله همان‌طور که گفته شد کنجاوی در سرشت انسان راه دارد و انسان به دلیل داشتن این حالت همیشه به مسئله مبدأ هستی توجه داشته و خواهد داشت.

پاسخ نقضی و حلی به نظریه فطری به معنای بدیهی

در این بررسی منظور از بحث این است که ادعای فطری بودن خداباوری، به معنای بدیهی بودن این اعتقاد، به چالش کشیده شود که برای رسیدن به این مقصود توجه دوباره به

معنای فطرت ضرورت دارد. در معنای لفظ فطرت، سه معنا از این واژه از نظر گذشت، فطرت در معنای اول و دوم عبارت است از اینکه امری در سرشت انسان ریشه داشته باشد که یا خود آن خصوصیت یا ملزوم آن این چنین باشد و فطری بودن در معنای دوم، آن است که در نهان انسان، حالتی تعبیه شده، مانند اینکه زیبادوستی در انسان چنین است. اصطلاح فطرت در باب نفس از کتاب‌های فلسفی به این معناست و تا به حال از توضیحات فوق مشخص شد که خداباوری فطری به معنای فوق نیست و اما معنای دیگر فطرت و فطری بودن یک امر این است که تصور موضوع و محمول برای حکم به نسبت، کافی باشد. مراد از فطرت در باب ادراکات، عبارت از همین معناست، البته باید توجه داشت که فطرت در معنای دوم، معادل بدیهیات است، اما فطریات که یکی از مواد برهان است، معنای دیگری است که فطرت به معنای بدیهی، اعم از آن است، چرا که مراد از کافی بودن تصور موضوع و محمول برای حکم به نسبت این است که اگر نیاز به تصور چیزی غیر از موضوع و محمول باشد، آن واسطه در ذهن انسان حاضر است و به بررسی و استدلال نیاز نیست.

حال باید دید آیا خداباوری به این معنا فطری هست یا خیر؟

فطرت در این معنا با بدیهی مترادف است و در مقابل آن واژه نظری قرار دارد. در اینجا به این مطلب می‌پردازیم که خداباوری فطری به این معنا هم نیست، بلکه قضیه «خدا وجود دارد» قضیه‌ای نظری است.

دلیل بر نظری بودن قضیه «خدا وجود دارد» این است که در صورت بدیهی بودن چنین قضیه‌ای، باید صرف تصور موضوع و محمول برای حکم به نسبت کافی می‌بود، البته چنانکه در بالا اشاره شد، اگر گفته می‌شود فطری، منظور فطری به معنای خاص (که یکی از مواد قضایاست) نیست، بلکه منظور این است که اگر خداباوری امری فطری است، به این معنا که برای حکم به نسبت محمول از برای موضوع، نیازمند واسطه‌ای نیست که در ذهن حاضر نباشد و اگر این امر حقیقت داشته باشد و باور فطری به خداوند متعال به این

معنا باشد، نباید برای اثبات وجودش به آوردن دلیل و برهان محتاج باشیم، در حالی که اقامه دلایل مختلف برای اثبات وجود خدا، خود شاهد و گواه بر این است که قضیه مزبور از جمله امور نظری است، چرا که اگر بدیهی بود، هر کسی با توجه به محال بودن اجتماع نقیضین و بعد از تصور موضوع و محمول، باید بی‌درنگ به وجود خدا تصدیق پیدا می‌کرد و دیگر به دلیل و برهان نیاز نداشت. برای مثال مگر برای قانون علیت کسی به دلیل تمسک می‌کند؟ آیا کسی دلیل می‌آورد که بر هستی، قانون علیت حکم می‌کند و هیچ معلولی بدون علت اتفاق نمی‌افتد؟ در حالی که برای اثبات وجود خدا، ده‌ها دلیل وجود دارد، پس باید اذعان کرد که این قضیه فطری به معنای بدیهی هم نیست و دلیل دیگر که می‌توان برای اثبات نظری بودن این باور اقامه کرد، اینکه خود تصور خدا یا مفهوم تصویری خدا هم، فطری و غیربدیهی است و با اثبات نظری بودن تصور خدا، ثابت می‌شود که تصدیق وجود خدا هم نظری خواهد بود. دیگر برای اینکه ثابت شود تصور خدا جزو تصورات بدیهی نیست، بلکه جزو تصورات نظری محسوب می‌شود، اینکه اشخاص و صاحب‌نظرانی چون برتراند راسل فیلسوف معروف، به دلیل عدم درک صحیح مفهوم خدا، دچار اشتباهات بزرگی شده‌اند. چرا که وی اظهار می‌کند برهان *علة‌العلل* وجود خدا را اثبات نمی‌کند، چون در اینجا سؤال بی‌جواب این است که خدا را چه کسی آفریده است؟ (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱: ۵۱۱). اشتباه راسل از اینجا ناشی می‌شود که اگر او قبل از اثبات وجود خدا، تصور صحیحی از خدا داشت، به این سؤال بی‌پاسخ نمی‌رسید. چون مفهوم خدا قبل از اثبات وجود او یعنی مفهومی که وجود او قائم بالذات است و قیدی تعلیلی یا تقییدی ندارد، حال معنا ندارد که با برهان *علة‌العلل* برای این مفهوم وجود خارجی اثبات شود و بعد دوباره از خود سؤال کند که او را چه کسی آفریده است؟

اگر مفهوم خدا عبارت شد از مفهوم موجودی که وجود او قائم بالذات است، دیگر به دنبال علت از برای او گشتن، در واقع مطالبه تحقق دو امر متناقض است، چون با برهان مزبور ثابت می‌شود که خدا وجود دارد و خدا یعنی آنچه که برای وجود پیدا کردن، وابسته

به چیزی نیست و در عین حال برای مفهومی که ثابت شد وجود خارجی دارد و آن عبارت است از موجودی که برای وجود پیدا کردن وابستگی ندارد، در عین حال وابستگی داشته باشد و آیا با توجه به تعریف خدا، سؤال از علت برای خدا مستلزم تناقض نیست؟ و این قبیل اشتباهات کاشف از دقیق بودن مفهوم خدا قبل از اثبات بوده است و ثابت می‌کند که این مفهوم، از مفاهیم و تصورات بدیهی نیست والا چنین سبب اشتباه متفکران بزرگ نمی‌شد و این دلیل سوم برای اثبات نظری بودن مفهوم خداست که عبارت شد از وقوع اشتباهات مختلف از سوی صاحب‌نظران و اگر مفهومی از طرف متفکران به اشتباه تعریف شود، خود دلیل مسلمی است بر اینکه این تصور نظری خواهد بود و به‌علاوه تفکیک مفهوم خدا، قبل از اثبات وجود او، از مفهوم خدا بعد از اثبات وجود او هم خود کاشف و دلیل چهارمی برای اثبات نظری بودن این تصور است و چه بسیارند افرادی که دچار این اشتباه شده‌اند و این دو مرحله را با هم خلط کرده‌اند و در تعریف خدا، قبل از اثبات وجود با معرفی خدا بعد از اثبات خدا، توان تفکیک را نداشته‌اند که توضیح این مطلب به مجال دیگر موکول می‌شود. لزوم تفکیک مفهوم خدا قبل از اثبات وجود او، از مفهوم خدا بعد از اثبات وجود او و چگونگی انجام دادن آن، خود به صرف دقت و بررسی و تأمل جدی نیاز دارد و باز دلالت دارد بر اینکه مفهوم خدا نظری محسوب می‌شود و بدیهی نیست. کم نیستند کسانی که تصور صحیحی از خدا، قبل از اثبات وجود او ندارند و چنانکه کم هم نیستند کسانی که تصور صحیحی از مفهوم خدا، بعد از اثبات وجود او ندارند و به این سبب اموری را مثل صفاتی که حاکی از نقص است، به خدا نسبت می‌دهند و این اشتباه در حد بسیار زیاد، کاشف از نظری بودن مفهوم و تصور خداست. با توجه به نظری بودن مفهوم خدا (که به چند دلیل ثابت شد) آیا درست است که تصدیق وجود او را بدیهی بدانیم، آیا ممکن است عقل به‌طور بدیهی به وجود داشتن خدا حکم کند و عقل همگان هم به‌صورت بدیهی به این امر حکم کند، در حالی که بسیاری از عقلا با توجه به نظری بودن مفهوم خدا، هنوز تصویری از خدا نداشته یا تصور غلطی داشته باشند؟ آیا تصدیق به

وجود بدون تصور موضوع (که عبارت است از مفهوم خدا) ممکن است؟ تصدیق به وجود، فرع بر تصور موضوع است و وقتی اثبات شد که تصور خدا نظری است، به دنبال آن اثبات می‌شود که تصدیق به وجود هم نظری خواهد بود. به بیان دیگر در صورتی این قضیه که می‌گوید «خدا وجود دارد» قضیه‌ای بدیهی است که موضوع و محمول، هر دو بدیهی باشد، چون اگر بدیهی و در ابتدا برای همه تصور موضوع ممکن نبود، آنگاه حمل ممکن نیست، چرا که عقل تا موضوع را تصور نکند که محمولی را به آن نسبت نمی‌دهد و اگر عقل بدون دقت و بدون اعمال فکر، از تصور مفهوم خدا عاجز بود، طبعاً از تصدیق به وجود او هم باز می‌ایستد و وجود خارجی داشتن را به مفهوم خدا نسبت نمی‌دهد. حاصل اینکه اعتقاد به وجود خدا، فطری به معنای بدیهی هم نیست، چون صرف تصور موضوع و محمول به علاوه تصور اولیا سبب نمی‌شود که هر کس به این نسبت حکم کند، بلکه این امر از امور نظری است و به استدلال نیاز دارد. چنانکه در حدیث مشهور و معروف، وقتی پیامبر ﷺ از پیرزنی درباره اثبات خدا سؤال کرد، وی در پاسخ از چرخ نخ‌ریسی خود دست برداشت و با این عمل خود از طریق برهان آنی برای اثبات خدا دلیل آورد. به علاوه اینکه قبلاً گفته شد که خود تصور خدا هم از تصورات و مفاهیم نظری است و باید در مورد آن دقت و تأمل لازم را داشت تا به اشتباه تصور نشود و قضیه «خدا وجود دارد» زمانی بدیهی است که تصور هر یک از موضوع و محمول هم بدیهی باشد.

نقد نظریه بی‌نیازی از استدلال بر پایه یک برهان

برخی صاحب‌نظران در استدلال به وجود خدا از طریق فطرت تلاش کردند تا به راه فطرت، یک قالب برهانی و استدلالی بدهند. در این دیدگاه فطرت خود دلیلی است در کنار سایر ادله عقلی که با فکر و تأملات عقلی وجود خدا را اثبات می‌کند، نه اینکه قسیم استدلال عقلی باشد، بلکه خود یکی از اقسام آن است.

خلاصه نظریه این است که برخی مفاهیم تضایفی هستند، یعنی تصور یکی بدون تصور امر دیگر ممکن نیست، چرا که ضرورت بالقیاس میان آنها وجود دارد، مانند مفهوم بالایی

و پابینی یا پدری و فرزندگی. نمی‌شود بالایی را تصور کرد بدون تصور پابینی یا نمی‌توان پدری را بدون تصور فرزندگی تصور کرد و از این قبیل است دو مفهوم امید و محبت، چرا که امید بدون کسی که به آن امید داشته باشیم، ممکن نیست و همین‌طور محبت بدون محبوب امکان ندارد و میان این دو تلازم وجود دارد. حال با روشن شدن تضایفی بودن مفهوم محبت و امید، می‌گوییم که هر انسان، وقتی که تمام راه‌ها به رویش بسته می‌شود، باز به قادر مطلق امیدوار است و همین‌طور است وجود محبت و عشق نسبت به یک کامل مطلق و با توجه به تضایفی بودن (که در چند سطر قبل از نظر گذشت) وجود موجود قادر مطلق که همان خدای متعال است، ثابت می‌شود (جوادی آملی، بی‌تا: ۲۸۱-۲۹۰).

بر این استدلال سه اشکال اساسی وارد است که این اشکالات ابتکار مقاله حاضر است و نباید با بحث‌هایی که برخی صاحب‌نظران در این مبحث مطرح کرده‌اند، خلط شود. این سه اشکال عبارتند از:

اولاً در این نظریه میان مفاهیمی که تعلق از نظر مفهوم هستند با مفاهیمی که تعلق از جنبه وجود هستند، خلط شده است. مفاهیمی مثل بالا و پایین از مفاهیمی محسوب می‌شوند که از دیدگاه مفهوم، تعلق هستند، یعنی نمی‌شود مفهوم یکی را بدون دیگری تصور کرد. کسی نمی‌تواند مفهوم بالا را بدون تصور کردن مفهوم پایین و به‌تنهایی تصور کند، اما مفاهیمی مثل محبت، علم، امید و مانند آن مفاهیمی هستند که برای وجود پیدا کردن، به متعلق نیاز دارند، یعنی در مقام تصور می‌توان مستقل و بدون ملاحظه مفهوم دیگری، محبت و علم و امید را تصور کرد و این‌طور نیست که مثل مفاهیم دسته اول باشد که در مقام تصور به متعلق نیاز دارد، بلکه در تصور کردن بی‌نیاز از تصور چیز دیگری به همراه آن است، ولی برای وجود پیدا کردن نیازمند متعلق است، به این معنا که در خارج نمی‌شود کسی متصف به عالم بودن یا عاشق بودن بشود، بدون اینکه معلوم یا معشوقی وجود داشته باشد، پس نیاز این دسته مفاهیم به متعلق، در مقام وجود پیدا کردن است نه

در مقام تصور. از این‌رو مفاهیم را باید چنین تقسیم کرد که یا در مقام تصور مستقل هستند یا وابسته و تعلق و مفاهیمی که در تصور مستقل هستند، در مقام وجود باز منقسم به مستقل و وابسته می‌شوند. محبت و امید جزو مفاهیمی هستند که در مقام تصور مستقل محسوب می‌شوند و از این‌رو قسیم مفاهیمی مانند بالایی و پایینی، ولی در مقام وجود وابسته است. بنابراین نباید مفهوم محبت و امید را مانند مفهوم بالایی و پایینی پنداشت، بلکه اینها قسیم یکدیگرند.

ثانیاً مفهوم محبت و امید اگر چه در مقام وجود تعلقی هستند و زمانی شخصی در خارج متصف به محب و عاشق و آمل و امیدوار می‌شود که محبوب و مأمولی باشد، ولی لازم نیست که متعلق حتماً وجود خارجی داشته باشد، درست است که میان محبت داشتن و وجود محبوب تلازم است، ولی تلازم میان محبت داشتن و وجود خارجی محبوب نیست. بلکه فراوان است که انسان چیزهایی را دوست دارد که اصلاً واقعیت خارجی ندارد یا امیدهایی دارد که هیچ‌گاه لباس واقعیت نمی‌پوشند. ایشان در مقام دفع این اشکال، اظهار می‌کنند که واقعیت امید، و نه تصور آن و اقعیت محبت نه تصور آن، مستلزم وجود داشتن خداست (جوادی آملی، پیشین: ۲۹۰). اشتباه به وجود آمده در اینجا این است که اتفاقاً همان طور که توضیح داده شد، امید یا محبت در مقام تصور نیازمند به متعلق نیست، بلکه در مقام وجود نیازمند به آن است، یعنی واقعیت امید و محبت که اگر امید و محبت بخواهد وجود پیدا کند باید مأمول و محبوبی داشته باشد. ولی اشکال دفاع‌ناشدنی در اینجا چنین است که واقعیت محبت و امید با وجود خارجی محبوب و مأمول تلازم ندارد، یعنی می‌شود انسان واقعاً چیزی را دوست داشته باشد که اصلاً وجود خارجی ندارد یا به چیزی امیدوار باشد که نه واقعیت دارد و نه خواهد داشت. پس متعلق محبت و امید شاید یک امر ذهنی باشد و نه خارجی.

ثالثاً امید و محبت به این ترتیب که بیان شد، یعنی امید به قدرتی مغلوب‌نشدنی یا محبت به یک محبوب کامل از هر حیث که از طریق آن بتوان وجود خدای متعال را ثابت

کرد، همگانی نیست و تنها برای کسانی حاصل است که قبلاً خدا برایشان ثابت شده باشد و اینکه در حدیث شریف آمده است که امام صادق علیه السلام برای شخصی این‌طور خدا را اثبات کردند اگر در یک کشتی سوار شده باشی و آن کشتی شکسته باشد، در حال غرق شدن به یک قادر نجات‌دهنده امید خواهی داشت که او همان خداست (فیض کاشانی، بی تا، ج ۱: ۲۹). در بحث بعد خواهد آمد که این نوع استدلال از طرف حضرت برای کسی بوده که قبلاً خدا برای او ثابت شده، ولی به آن غفلت پیدا کرده است و حضرت در صدد تذکر به آن شخص بوده‌اند.

پاسخ به ادله فرضیه رقیب در استظهار از آیات قرآنی و روایات مأثوره

آیات و روایاتی وجود دارد که معمولاً از آن استظهار می‌شود که خدا باوری امری فطری است که در اینجا به منظور رعایت اختصار، تنها به اشاره به برخی از آنها اکتفا می‌شود؛ آیاتی چون: أفي الله شك فاطر السموات و الارض (ابراهيم: ۱۰) وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غٰفِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (اعراف: ۱۷۱-۱۷۲). فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (روم: ۳۰). وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا (شمس: ۷-۸).

و از روایات می‌توان به این روایت مشهور نبوی صلی الله علیه و آله اشاره کرد که: كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ فَهُوَ عَلَى الْفِطْرَةِ وَإِنَّمَا أَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنصِّرَانِهِ أَوْ يُمجَسِّسَانِهِ. یا این روایت از امیرالمؤمنین: اللهم خلقت القلوب على ارادتك و فطرت العقول على معرفتك.

حال که در این مقاله نظری و غیر فطری بودن مسئله خدا باوری مشخص شد، باید دید

مقصود این ادله نقلی چیست؟

در پاسخ باید گفت که به چند دلیل، مقصود از ادله مزبور این نیست که خدا باوری فطری به این معناست که یا انسان طوری خلق شده که مسئله خدا باوری در خلقت او تعبیه شده باشد یا امری بدیهی و واضح و بی نیاز از استدلال است.

اولاً: در اخبار و روایات و نیز در قرآن کریم برای اثبات وجودی خدای متعال، استدلال‌هایی مطرح شده است تا جایی که می‌توان گفت تمام آیاتی که مشتمل بر نشانه‌های تکوینی الهی هستند، ناظر به اثبات وجود خداست چنانکه برخی صاحب نظران هم این نظریه را پذیرفتند (فخر رازی به نقل از مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۴) و قالب این استدلال به صورت برهان ائی (که از طریق معلول پی به وجود علت برده می‌شود) است و نیز برخی از آیات صریح در اثبات استدلالی بر وجود خدای متعال است نظیر: ام خلقوا من غیرشی ام هم الخالقون (طور: ۳۵). چگونگی استدلال به این کریمه این است که آیا منکران، خود خالق خود هستند که معقول نیست چون اگر خود خالق خویشند، وقتی که وجود نداشتند، خود را آفریدند یا وقتی که به وجود آمدند؟ آن زمانی که نبودند که معقول نیست در ظرف عدم بتوانند به وجود آورنده باشند و در آن موقعی که به وجود آمدند هم نمی‌توانند خالق خود باشند، چون در این صورت تحصیل حاصل است که سر از تناقض در می‌آورد یا اینکه منکران بر این باورند که بدون خالق به وجود آمدند که این امر محال است، چون انکار یکی از قضایای بدیهی یعنی قانون علیت است، پس به این ترتیب باید شق سوم را بپذیرند که اقرار به وجود آفریننده و خالق است؛

ثانیاً: آیات و روایات به نحو ظهور دلالت بر معنا و مدلول خود می‌کنند، چرا که دلالت الفاظ بر معانی، بر سیره عقلا مبتنی است که مفید ظن خواهد بود و ما با یک دلیل ظنی نمی‌توانیم به وجود فطرت و بدهت خدا باوری یقین کنیم، پس با یک دلیل ظنی، امری واقعی ثابت نمی‌شود. البته این امر به معنای انکار دلالت برخی از دلایل نقلی (که دلالت آن بر اساس شواهد و قرائن، مفید قطع و یقین به صورت نص است) نیست.

ثالثاً: در اخبار و روایات فراوانی، امور دیگری نیز به عنوان امور فطری ذکر شده‌اند که قطعاً نمی‌توان فطری بودن آن امور را پذیرفت و هیچ جای تردیدی نیست که آن امور نظری هستند و به استدلال نیاز دارند، مانند مسئله توحید که در روایات زیادی بر فطری بودن آن تصریح شده و ادله نقلی فطری بودن توحید، به مراتب بیشتر از ادله نقلی فطری بودن اصل وجود خداست. به طوری که در جوامع حدیثی، بابتی از روایات وجود دارد مبنی بر اینکه توحید از امور فطری است (صدوق، ۱۳۵۷: ۳۲۸-۳۳۱) و آیا می‌توان پذیرفت که مسئله توحید فطری، به معنای بدیهی یا مطابق با خلقت انسان است؟ براهین متعدد برای اثبات این امر (که هم استدلال‌هایی در روایات و خود قرآن مطرح شده و هم از سوی متکلمان طرح شده‌اند) همه گویای نظری و نیازمند به استدلال بودن مسئله توحید است. به علاوه اینکه در برخی روایات، معنای تصویری توحید توضیح داده شده است (صدوق، ۱۳۶۲: ۲) و اگر معنای تصویری مطلبی نظری و محتاج به توضیح بود، به یقین تصدیق به آن هم نظری است، چون عقل زمانی به یک قضیه حکم می‌کند که موضوع و محمول را کاملاً درک کرده باشد و اگر مفهومی که در محمول قرار دارد (یعنی واحد بودن) نیازمند به توضیح و یک تصور غیربدیهی است، معقول نیست که قضیه مرکب شده از آن مفهوم در نزد عقل بدیهی باشد.

و نیز در برخی روایات، نبوت و امامت هم جزو امور فطری معرفی شده (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۸: ۱۵۶) و آیا پذیرفتنی است که این امور، فطری به معنای مصطلح باشند؟ از این رو باید با ملاحظه همه ادله نقلی و امر و دستور قرآن کریم به تفکر و تعقل در آیات الهی، فطری بودن مسئله خداباوری را در ادله شرعی به این معنا دانست که انسان طوری آفریده شده که با داشتن قوه عاقله و امکان استدلال و کمک گرفتن از این نعمت ارزشمند، می‌تواند به وجود خدا و صفات او پی ببرد و اگر در قرآن می‌خوانیم افی الله شک فاطر السموات و الارض (ابراهیم: ۱۰) در همین آیه هم با توجه دادن به یک برهان آنی که خلقت آسمان‌ها و زمین توسط خداست، اصل وجود خدا تردیدناپذیر معرفی شده است،

یعنی اگر کسی به این براهین و آیات توجه کند، در وجود خدا شک نخواهد کرد. بنابراین اگر مسئله وجود خدا یا توحید یا مسئله نبوت یا امامت، به عنوان مسائل فطری مطرح شده، منظور این است که انسان طوری آفریده شده که چون از نعمت عقل برخوردار است و می‌تواند از طریق این نعمت خدادادی، این امور را اثبات کند، پس مسائل یادشده جزو فطریات قرار دارند یا اینکه با توجه به نعمت عقل، اگر استدلالی برای او مطرح شود، در صورتی که استدلال مزبور صحیح اقامه شود، انسان با درک آن توسط نیروی عقل، می‌تواند به وجود خدا پی ببرد و این توان و قدرت در فهم این مسئله به صورت فطری و خدادادی است، ولی موجوداتی که از نعمت عقل بی‌بهره‌اند (مانند حیوانات) توان درک و فهم این قبیل مسائل را ندارند. بنابراین، جمع بین همه ادله نقلی اقتضا نمی‌کند که فطری را به معنایی در مسئله اعتقاد به خدا بدانیم که مشهور متکلمان و صاحب نظران اظهار فرمودند، بلکه منظور همین است که به آن اشاره شد و این از آن جهت است که نباید به حکم یک دلیل نقلی، مطلبی را به شارع مقدس نسبت دهیم، بلکه باید در این کار مجموع ادله ملاحظه شود و آنچه گفته شد، مقتضای جمع همه ادله نقلی است.

از اینجا معلوم می‌شود که اگر در روایتی که در بحث قبل به آن اشاره شد و بر طبق آن امام صادق علیه السلام برای شخصی وجود خدا را به این ترتیب اثبات کرد که اگر انسان در کشتی قرار گیرد و در اثر حادثه‌ای از همه اسباب مادی قطع امید کند، باز به مبدأ دیگری امیدوار است که او خداست، در اینجا با ثابت شدن نظری بودن مسئله خدا باوری، چنانکه ظاهر آیاتی است که برای اثبات خدا استدلال کرده‌اند یا امر به تفکر و تأملی است که در آیات و روایات فراوان صورت گرفته است، معلوم می‌شود که این استدلال حضرت برای کسی بوده که قبلاً این مسئله برای او ثابت شده بود، ولی بعد دچار غفلت و تزلزل شد و حضرت در صدد آرام کردن و توجه دادن او بودند.

روایات دیگری نیز در منابع حدیثی نقل شده است، مثل این روایت که: قلت لابی الحسن الرضا علیه السلام للناس فی المعرفة صنع، قال لا. قریب به این روایت چندین حدیث منقول

است که شناخت خدای متعال بر عهده انسان‌ها نبوده، بلکه بر اوست که خود را به مردم بشناساند. از این روایات هم برخی فطری بودن خداشناسی را فهمیده‌اند که این برداشت از روایات مذکور نادرست است، چراکه مسلماً می‌دانیم یکی از وظایفی که بر عهده انسان قرار دارد، شناخت ذات اقدس است و بر این مطلب علاوه بر دلایل عقلی که از سوی متکلمان اسلامی مطرح شده (مثل وجوب شکر منعم و لزوم دفع ضرر احتمالی) دلایل نقلی فراوانی از آیات مبارکه و روایات وجود دارد، پس معنای روایات این نیست که مردم وظیفه‌ای نسبت به تلاش برای شناخت خدای متعال ندارند، بلکه مراد از این روایات معرفت خاصی است که برای بشر تحصیل‌شدنی نیست و آن معرفتی است که خدای متعال بر اساس قابلیت در قلب برخی وارد می‌کند و این نوع معرفت، اکتسابی نیست که مقدمات علمی آن در اختیار انسان باشد، بلکه اعطایی و افاضی است و اوست که اگر قابلیت ببیند، در عطاء آن دریغ ندارد.

نتیجه‌گیری

اعتقاد به وجود خدا، به معنای باور داشتن به وجود او در خارج است که چون این امر منوط به داشتن تصور صحیح از مفهوم خداست، با اختلافات و اشتباهات گوناگونی که درباره مفهوم خدا وجود دارد، کاشف از نظری بودن این مفهوم است. در مرحله بعد از تصور این مفهوم نظری، وجود خدا در خارج به استدلال و برهان نیاز دارد و این‌طور نیست که صرف تصور موضوع که «خدا» باشد و محمول که «وجود دارد» است، هر انسانی به صرف تصور موضوع و محمول و با قبول داشتن امور اولی، به این قضیه که «خدا وجود دارد» اذعان کند، پس خداباوری فطری به معنای مصطلح در علم منطق نیست (که قضایایی را گویند که برای نتیجه فقط به تصور موضوع و محمول به علاوه اعتراف به اولیات نیاز است) و نیز فطری به این معنا هم نیست که در هر انسانی این باور تعبیه شده باشد مانند اینکه هر انسانی طوری آفریده شده که زیبایی را دوست دارد و هم طوری آفریده شده باشد که خدا را باور داشته باشد و اینکه بشر در تمام علوم عقلی به دنبال اثبات استدلالی

این مسئله بوده، خود گواه بر این است که این امر از اول برای او مکشوف نبوده، بلکه با تأملات عقلی و فکر به دنبال کشف آن بوده است و اگر ملاحظه می‌شود که مسئله خداواری از ابتدای تاریخ مطرح بوده، به این دلیل است که چون انسان به‌طور فطری دارای حس کنجکاوی است و یکی از مهم‌ترین مسائلی که این احساس آدمی را به تحقیق و تفحص نسبت به آن برمی‌انگیزاند، اصل وجود مبدأ هستی است و چون خدای متعال، قدرت استدلال را از طریق نعمت عقل به انسان داده است، خدا را برای خود ثابت می‌کرد و به او اذعان داشت یا در اطراف آن به تأمل و بحث می‌پرداخت. ولی اینکه به این مسئله به دلیل فطرت خود رسیده باشد، پذیرفتنی نیست و آیا پذیرفتنی است که مسئله‌ای به این حد جنجالی و نیازمند به استدلال‌های مختلف، باز از استدلال و برهان بی‌نیاز باشد و اگر در ادله نقلی هم از آن به‌عنوان یک امر فطری یاد شده، با توجه به سایر ادله‌ای که در آن نسبت به وجود خدا برهان صورت گرفته است، می‌گوییم منظور این است که آدمی با داشتن قوه عاقله می‌تواند به استدلال و اثبات خدا بپردازد و چون آفرینش آدمی چنان بوده که دارنده عقل و قوه مدرکه است، می‌تواند با استدلال و برهان به وجود خدا پی ببرد، اگر چه در آوردن برهان مسئله مقول به تشکیک است و هر کسی در حد و فراخور توان و استعداد خویش، برای اثبات خدا برهان می‌آورد، ولی در اینکه به اصل برهان و استدلال برای اثبات وجود خدا احتیاج است، هیچ جای تردیدی نیست. چنانکه نسبت به سایر امور اعتقادی هم اقامه برهان و دلیل لازم است.

منابع

قرآن کریم.

۱. گیسلر نورسون، مایکل و همکاران او (۱۳۷۶ش). *عقل و اعتقاد دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، انتشارات نشر نو.
۲. جوادی آملی، عبدالله (بی تا)، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، انتشارات اسرا.
۳. _____ (۱۳۷۰ش)، *شناخت شناسی در قرآن*، قم، انتشارات اهل بیت.
۴. هیک، جان (بی تا)، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات الهدی.
۵. حسینی زبیدی (۱۹۷۴م)، *محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۶. حر عاملی، محمد (بی تا)، *اثبات الهیاده*، بی جا.
۷. دکارت، رنه (۱۳۶۱ش)، *تاملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
۸. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۸ش)، *هدایت و معرف فطری در احادیث اسلامی*، مجله کیهان اندیشه، شماره ۸۴-۸۴.
۹. ساوی، عمر (۱۳۱۶ ق)، *البصائر النصیریة فی علم المنطق*، مصر، انتشارات امیریه.
۱۰. سبزواری، هادی (۱۳۶۹ش)، *شرح المنظومه*، تهران، انتشارات نشر ناب.
۱۱. سبحانی، جعفر (۱۳۷۹ش)، *عقاید اسلامی*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. _____ (۱۳۷۶ش)، *منشور عقاید امامیه*، قم، انتشارات مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۳. صدوق، محمد (۱۳۶۲ش)، *خصال*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۴. _____ (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۵. طعیمه، صابر (۱۹۷۸م)، *العقیده و الفطره فی الاسلام*، بیروت، انتشارات دارالجمیل.

۱۶. طوسی، محمد (۱۳۶۷ش)، *اساس الاقتباس*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. عبدالغنی، الدقر (۱۴۱۰ق)، *معجم القواعد العربیه*، قم، انتشارات حمید.
۱۸. عباس، حسن (۱۳۶۷ش)، *النحو الوافی*، تهران، انتشارات احمدی.
۱۹. فولکیه، پل (۱۳۷۰ش)، *فلسفه عمومی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. فیومی، احمد (۱۹۲۹م)، *المصباح المنیر*، بی جا.
۲۱. فوری شرتونی، سعید (بی تا)، *اقرب الموارد*، بی جا.
۲۲. فیض کاشانی، محسن (بی تا)، *علم الیقین فی اصول الدین*، قم، انتشارات بیدار.
۲۳. کانت، ایمانوئل (ش ۱۳۶۲)، *سنجش خردناب*، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲۴. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰ش)، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
۲۵. کلینی، محمد (۱۳۸۸ق)، *الاصول من الکافی*، تهران، انتشارات اسلامی.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ش)، *فطرت*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۷. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۷ش)، *المنطق*، قم، انتشارات اسماعیلیان.
۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰ش)، *آموزش عقاید*، تهران، انتشارات شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۹. _____ (۱۳۷۸ش)، *معارف قرآن*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ش)، *مجموعه آثار (علل گرایش به مادیگری)*، تهران، انتشارات صدرا.
۳۱. یسوعی، لوئیس معلوف (۱۳۷۵ش)، *المنجد*، ترجمه محمد بندر ریگی، تهران، انتشارات ایران.