

رحیق

نقد و بررسی شبهات برهان فطرت

(غلامرضا محمد زاده)

فارغ التحصیل رشته تخصصی کلام اسلامی

مقدمه

حقیقت انسان و حقیقت فطرت همان واقعیت هستی اوست، نه چیز جدای از او، چه این که ملکوت هر چیزی که بدست خداست «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»^۱ همان واقعیت هستی آن چیز است نه خارج از آن، یعنی هر چیز دارای یک واقعیت است که از آن به ملکوت همان چیز یاد می‌شود و در خصوص انسان فطرت نامیده می‌شود و آن واقعیت همان است که به مبدأ مقوم خود وابسته است و شناخت آن بدون شناخت خداوند ممکن نیست، زیرا قوام واقعیت هر چیزی به خداست و همان طور که در مسائل ماهوی، شناخت هر چیزی به جنس

^۱ یس / ۸۳

و فصل اوست. در مسائل وجودی نیز معرفت هر موجودی به شناخت واجب است که مقوم آن وجود می‌باشد. ملکوت هر چیزی و نیز فطرت انسان همان ربط اشراقی یک جانبه به واجب می‌باشد که ربط مزبور عین مربوط است.

فطرت و مفطور گرچه در تحلیل مفهومی از هم جدایند، یعنی مفهوم فطرت با مفهوم حقیقت انسان مفطور غیر هم‌اند چه این که از آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^۱ چنین بر می‌آید که خداوند فاطر است و انسان مفطور و فطرت چیز سومی است که انسان بر آن شیء سوم که فطرت نامیده می‌شود ساخته و آفریده شده، یعنی بانی خداوند و مبنا فطرت و مبنی انسان است. لکن تدبر تام در آیات قرآن کریم و نیز بررسی عمیق عقلی درباره واقعیت اشیاء ممکن به این نتیجه می‌رسیم که تغایر فطرت و مفطور مفهومی است نه مصداقی.^۲

یکی از مهمترین براهین اثبات خدا برهان فطرت است، آنچه در این نوشتار در پی آن هستیم مروری بر تقریرهای برهان فطرت و نقد و بررسی شبهات و اشکالات مطرح پیرامون این برهان می‌باشد.

تقریرات برهان فطرت

این «راه فطرت» به دو صورت قابل تبیین می‌باشد: یکی به صورت عرفانی و دیگر به صورت فلسفی.

^۱ روم / ۳۰

^۲ جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا ص ۶۱

تبیین عرفانی:

برخی از صاحب نظران در تفسیر عرفانی فطرت خداشناسی چنین گفته‌اند: در ضمیر جان و درخمیره انسان، شناختی حضوری نسبت به خداوند نهفته و نوعی آشنایی با او از روز (الست) خفته است. آینه جان، جمال حق را همواره در خود دارد، اما زنگار معصیت و غبار غفلت، حجاب شهوند و مانع وصول و اگر این ممانعت نباشد، معایت حتمی خواهد بود.

رفع حجاب جان در قیامت حتمی است و جبری «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»^۱

در آن روز پرده‌های غفلت کنار می‌رود و حق محض بی‌هیچ قیدی ظهور می‌کند و آدمیان با همه وجود او را می‌یابند و اگر بهتر بخواهیم بگوئیم جز او چیزی نمی‌یابند.

اما این پرده دری و رفع حجاب منحصر به فردای آخرت نیست، بلکه در دنیا نیز ممکن است نصیب آدمی شود، و سبب آن گاهی یک حادثه ناخواسته و پیش‌بینی نشده است، همانند گرفتاری در امواج آب و طوفان دریا و گاه با اراده و انتخاب سالک در مسیر سلوک عرفانی و شهود باطنی، پرده‌های دل دریده و زنگارهای جان زدوده می‌شوند و حق محض در جان سالک جلوه می‌کند و او با همه وجود محو حق می‌گردد.

این یافت، یافتی حضوری است نه علمی حصولی بنابراین در این طریقت، سخن از برهان و حکمت نیست، هر چه هست وصول است و حضور است و شهود.

امام حسن عسکری علیه السلام در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند: که شخصی به حضرتش عرض کرد: مرا به الله دلالت نما، زیرا اهل جدال متحیرم کرده‌اند: حضرت صادق علیه السلام فرمودند: «آیا هرگز سوار کشتی شده‌ای؟» گفت: آری فرمودند: آیا شده که کشتی بشکند و هیچ عامل نجاتی نباشد؟ گفت: آری فرمودند: آیا دل تو متوجه قدرتی که قادر بر خلاصی تو باشد بود؟ گفت: آری فرمودند: فذلک الشیء هو الله القادر علی الانجاء حیث لامنجی و علی الاغاثه حیث لامغیث، الله قادری است که به هنگام فقدان هر نجات‌بخشی نجات می‌دهد و آن جا که هیچ فریادرسی نیست، به فریاد می‌رسد.

این بیانات، ناظر به تبیین طریق دل و تفسیر عرفانی فطرت الهی انسانهاست براساس این تفسیر، طریق فطرت به سوی خدا، راهی است شخصی، معنای طی این طریق، چشیدن و شهود است نه اندیشیدن و گفت و شنود.^۱

تفسیر فلسفی:

گروهی از حکیمان و متکلمان، فطرت خداشناسی را نیز در قالب استدلال منطقی ریخته و آن را مفید یقین همگانی و قابل انتقال و حاصل آن را علمی حصولی دانسته‌اند که در ذیل به این تقریرات اشاره می‌شود:

۱. تضایف مفهوم عاشق و معشوق

دو مفهوم عاشق و معشوق تقابل تضایفی دارند. همانگونه که عالم و معلوم، خالق و مخلوق، علت و معلول و ... نیز چنین هستند. از نظر منطقی، دو مفهوم متضایف با هم تصور و تعقل

^۱ غروی‌ان محسن، سیری در ادله اثبات وجود خدا، ص ۵۲

می‌شوند و از دیدگاه فلسفی در امر متضایف در وجود و عدم، شدت و ضعف، قوه و فعل و ... متکافی و مساوی هستند مثلاً اگر جواد بالفعل شوهر مریم است، مریم یقیناً بالفعل همسر او خواهد بود.

براساس این مقدمات منطقی و فلسفی برخی گفته‌اند: چون انسان در فطرت خویش، عشق و کشش بالفعل نسبت به معشوق مطلق و کمال نامتناهی می‌یابد، عقلاً می‌توان استدلال کرد که آن معشوق مطلق و کمال نامحدود نیز قطعاً بایستی بالفعل موجود باشد. پس چون آن عشق و کشش بالفعل وجود دارد آن معشوق نیز بالفعل باید باشد چون امور متضایف اینگونه هستند.^۱

شبیهِ همین تقریر را حضرت امام (رحمه الله) دارند ایشان اینطور بیان می‌کند:

یکی از فطرت‌هایی که همه آن را قبول دارند و عادات و اخلاق و مسالک آن را تغییر نمی‌دهد این مطلب است که فطرت عاشق کمال است، عشق به کمال انسانها را واداشته است که بدنبال معشوق (کمال) باشند هر چند آنها در این میان اشتباه کرده‌اند و آنچه را که کمال نیست کمال گمان کرده‌اند چون با رسیدن به آن قانع نشده‌اند و بدنبال کمال دیگری می‌روند و آتش شوق آنها فرو ننشیند و روزافزون گردد و بالاخره کمال مطلق معشوق همه است. تمام موجودات با زبان فصیح یکدل و یک جهت گویند ما عاشق کمال مطلق هستیم، ما حبّ به جمال و جلال مطلق داریم و ...

پس این عشق فعلی شما معشوق فعلی می‌خواهد؛ و نمی‌تواند موهوم و خیال باشد چون موهوم ناقص است و فطرت متوجه کامل است. پس، عاشق فعلی و عشق فعلی بی‌معشوق

^۱ غرویان محسن، سیری در ادله اثبات وجود خدا، ص ۵۵

نمی‌باشد. پس، لازمه عشق به کمال و کامل مطلق وجود کامل مطلق است.^۱

۲. عشق حقیقی ذات اضافه است

برخی برهان فطرت را چنین گفته‌اند: محبت، اراده، عشق، علم، قدرت و نظایر اینها حقایق و صفاتی ذات اضافه هستند و به عبارت دیگر هر یک از این صفات متعلق می‌طلبند و هرگز بدون متعلق به وجود پیدا نمی‌کنند رابطه بین محب و محبوب همانند رابطه بین قوه و فعل یک پیوند وجودی است و همانطور که ممکن نیست استعداد بالفعل موجود باشد و مستعد له معدوم محض باشد، امکان ندارد که انسان بالفعل محب و مشتاق کمال محض و محبوب نامتناهی باشد آن متعلق و محبوب بالفعل موجود نباشد.

فرق این دلیل با دلیل قبلی این است که در آن بر تضایف و معیت مفهومی و وجودی عاشق و معشوق تکیه شده بود و در این تعلق عشق به معشوق و طلبیدن محب، محبوب را.^۲

۳. صیانت فطرت از اشتباه و خیانت

فطرت مشتاق کمال محض و دوستدار محبوب نامحدود است و از سویی چون فطرت خائن و خاطی نیست و آنچه می‌گوید موجود است، بنابراین کمال محض و نامحدود موجود است.^۳

شبهات برهان فطرت

شبهاتی که پیرامون این برهان مطرح شده است را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یک دسته اشکالات و شبهاتی که بر تقریرات فلسفی از این برهان وارد شده است و دسته دیگر اشکالاتی که

^۱ امام خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۱۸۲

^۲ همان

^۳ غرویان محسن، سیری در ادله اثبات وجود خدا، ص ۵۷

بر اصل این برهان وارد می‌باشد که اشکالات دسته اول را اشکالات اختصاصی و دسته دوم را عمومی می‌نامیم.

اشکالات اختصاصی:

شبهات وارده بر تقریر اول و دوم فلسفی

شبهه اول:

این استدلال وقتی تمام است که وجود عشق بالفعل نسبت به خداوند در همه انسانها ثابت شود در غیر اینصورت اگر کسی منکر عشق به خدا در وجود خود شد این استدلال برای او تمام نمی‌باشد.

به عبارت دیگر، این استدلال مفید علم و تعیین شخصی است و نه همگانی و بنابراین قابل تعلیم و انتقال به دیگران نمی‌باشد.

پاسخ شبهه:

این استدلال بعد از فرض اصل وجود عشق به خدا در تمامی انسانهاست یعنی پس از این که با علم حضوری اصل وجود عشق الهی را یافتیم، می‌توانیم این یافت حضوری را در قالب مفاهیم حصولی، تبیین فلسفی کنیم و نتیجه آن را همگانی و قابل انتقال و تعلیم بدانیم. اشکال عمده در این استدلال همان تعمیم درک و یافت حضوری و همگانی کردن آن است برای حل این معضل می‌توان از قاعده معروف «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» استفاده کرد. توضیح اینکه بگوئیم عشق به خدا در من به عنوان فردی از افراد انسان ذاتاً موجود است دیگر افراد نیز همانند من انسانند، پس عشق الهی در ذات آنان نیز وجود دارد.

شبهه دوم:

هر چند که عشق و محبت از مقوله تضایف است ولی از کجا معلوم وقتی عاشق بالفعل باشد معشوق هم باید بالفعل باشد ممکن است بالفعل باشد ولی در ذهن و در خارج فعلیتی نداشته باشد.

پاسخ شبهه دوم:

تضایف به دو صورت متصور است. الف: براساس علم حضوری: در این صورت طرف مقابل باید حتماً و قطعاً وجود خارجی داشته باشد چون علم حضوری با خارج مرتبط است. ب: براساس علم حصولی: در این صورت ممکن است طرف مقابل به صورت ذهنی بالفعل باشد. عشق و محبت به خدا در انسان به نحو علم حضوری است نه حصولی بنابراین طرف مقابل (خداوند) باید وجود خارجی داشته باشد.

اشکال وارده بر تقریر سوم:

اشکال:

اینکه فطرت خطا و اشتباه ندارد باید اثبات شود و امر بدیهی و روشنی نمی باشد. پاسخ: برخی برای جواب از این اشکال از مثالهایی استفاده کرده اند مانند اینکه وقتی انسان عطش و تشنگی دارد باید آب در خارج باشد که همینطور هم است یعنی آب وجود دارد.

نقد و پاسخ: با استفاده از چند مثال نمی‌توان یک قاعده بدست آورد علاوه بر اینکه عصمت فطرت باید توسط برهان و یا استقراء تام باشد نه چند مثال که در اینجا هم برهان و استقرائی تام وجود ندارد. بنابراین نمی‌توان این تقریر را پذیرفت.^۱

اشکالات عمومی

اشکال اول:

این نظریه درون دینی است یعنی از متون دینی مانند قرآن و روایات گرفته شده است و بحث در منشأ دین و یا دینداری و اثبات واجب بحثی برون دینی است.

پاسخ اشکال اول:

شکی نیست که در کتاب و سنت آیات و روایاتی در این زمینه هست، ولی در تقریرهای مختلف این نظریه که به آنها اشاره شد تکیه بر عناصر درون دینی نیست بلکه نحوه آن برون دینی است.

اشکال دوم:

فطرت نظریه‌ی درباره دیندار است نه دین، یعنی روشن می‌سازد که چرا مردم دیندار شده‌اند اما بیان نمی‌کند که چرا دین بوجود آمده است.

پاسخ اشکال دوم:

نظریه‌ی فطرت نظریه‌ی خداگرایانه است و بنابر آن منشأ حقیقی دین خداوند متعال در پاسخ به ندای فطری و درونی دین را پدید آورده است از این رو می‌توان گفت: نظریه‌ی فطرت

^۱ منابع پاسخ‌ها همان منابع اصل اشکالات می‌باشد.

هماهنگی درونی انسان را با پدیده خارجی دین روشن می‌سازد.

اشکال سوم:

اگر نظریه فطرت را بپذیریم استدلال بوجود خدا و یا حقائق دینی بی‌معنا می‌گردد زیرا استدلال برای تبدیل مجهول به معلوم است در حالی که براساس نظریه فطرت وجود خدا بدیهی می‌باشد.

پاسخ اشکال سوم:

استدلال بر وجود خدا حقائق دیگر دینی تنبیهی است و مراد از استدلال تنبیه و توجه‌دادن مخاطب به وجود خداست و گرنه وجود خدا و پاره‌ی از حقایق دینی از روشن‌ترین و بدیهی‌ترین امور است.

اشکال چهارم:

هنوز تقریر نهایی را نیافته‌ایم و معلوم نیست مراد از فطرت، فطرت در ناحیه شناختهاست و یا در ناحیه بینش‌ها و هر یک از فرع‌های آن نیز خود به جزئیات دیگری نیازمند است که به بدون یافتن پاسخی مناسب به اینگونه مسائل نظریه فطرت کامل نخواهد شد.

پاسخ اشکال چهارم:

تا همان مقدار و اندازه‌ی که اکنون معلوم گردیده است به اثبات واجب کمک می‌کند و امور فطری چون همگانی و قابل تغییر نیست و اینطور نیست که آنچه در آینده فهمیده می‌شود خلاف این مطالبی باشد که تاکنون معلوم و روشن است و همانطور که قبلاً گذشت فطرت هم در ناحیه

شناخته‌هاست و گرایش‌ها و هم در ناحیه بینش‌ها.^۱

اشکال پنجم: عدم وجود ملاک برای فطری

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

برای تمیز خود احکام فطری ملاکی نداریم و عملاً همیشه هر چیزی را می‌توان به نحوی فطری و یا ضد آن قلمداد نمود.^۲

تحلیل و بررسی

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

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

^۱ قائمی نیا، علیرضا، درآمدی بر منشأ دین ص ۱۸۰

^۲ سروش، دانش و ارزش، تهران، انتشارات یاران، دوم، ۱۳۵۸ ش. ۲۷۰

اشکال ششم: امکان ادعای خلاف آن

نقاط قوت و ضعف قضایای عقلی و استدلالی برای همگان قابل شناخت و بررسی است. با اثبات منطقی قضیه نمی‌توان منکر آن شد؛ اما قضایای وجدانی و فطری چون قلمرو آن به وجدان و علم حضوری خود انسان محدود است و برای دیگران قابل تجربه و آزمایش و در نتیجه قابل تأیید یا نقد نیستند هر انسانی می‌تواند درون خود هر نوع تجربه فطری را ادعا کند. در مسأله مورد بحث نیز رقیب می‌تواند عکس دلیل پیشین را مدعی باشد و ملتزم شود که با علم حضوری و وجدانی خود هیچ شناخت و معرفتی را برای خدا ندارد؛ بلکه بالاتر از آن، به نفی آن نیز علم دارد.^۱

تحلیل و بررسی

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

بدین‌سان درباره ادعای فطری بودن یا نبودن خداشناسی می‌توان با مراجعه به ملاک‌های فطری نظریه درست را تشخیص داد. این که اعتقاد به خداوند، اصل همگانی و پایدار در طول تاریخ بشر بوده و اصل خداشناسی باوری بوده که کمتر طرفداری داشته و میان نسل‌های بشر

^۱ نراقی احمد، «مطهری و نظریه فطرت»، کیان، شماره ۱۲، ص ۳۳

ثابت و پایدار نمانده است، گواه بر صدق و صحت خداشناسی فطری است؛^۱ پس رقیب نمی تواند بدون ارائه ملاک، هر امر وجدانی خود را فطری بینگارد و اگر چنین کرد، از او ملاک طلب می شود.

اشکال هفتم: فردی بودن و فقدان ارزش معرفتی

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

به تقریر دیگر، خود معلوم نزد تجربه گر حاضر است؛ اما وقتی بخواهد علم وجدانی خود را برای دیگران نقل و تعریف کند، ناگزیر از مفاهیم ذهنی و علم حصولی و گزاره ها استفاده خواهد کرد و در این مقام، احتمال خطا و کذب در گزارش واقعیت ها منطقی^۲ وجود دارد.

تحلیل و بررسی

۱. این که علم حضوری و وجدانی در مواجهه با آفریدگار متعالی به فرد تجربه گر متوقف است و از این حیث فردی، به شمار می آید، تردیدی نیست؛ اما با مراجعه به تجربه های خداشناسی

^۱ سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید در علم کلام، ج ۱، ص ۱۸۲

^۲ نراقی، کیان، همان ص ۳۳

همه یا اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها، به نکات و مدعیات مشترکی برمی‌خوریم؛ برای مثال، همه انسان‌ها در مواقع احساس خطر و قطع امید از اسباب عادی در باطن خودشان به قدرت برتر و متعالی و فراطبیعت امیدوار می‌شوند و به آن دلبستگی شدید احساس می‌کنند. به تعبیر دیگر، خداشناسی فطری نوعی تجربه دینی از نوع ذاتی‌گرا است که تجربه همه انسان‌ها، ذات و هسته مشترکی دارد که برخی فیلسوفان دین متأخر و معاصر از آن جانبداری کرده‌اند.

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

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

۲. اما این اشکال که نقل و گزارش امر وجدانی چون در قالب قضیه و گزاره انجام می‌گیرد، از احتمال صدق و کذب به دور نخواهد ماند، در نقد آن باید گفت گزاره‌ها و تصدیقات نیز در منطق به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. در منطق، وجدانیات و فطریات خود از قسم ششگانه بدیهیات قلمداد شده و گزارش امر بدیهی چون در مقوله علم بدیهی قرار گرفته است، از واقعیت



حکایت خواهد کرد؛ اما این احتمال که صاحب تجربه خود به عمد به گزارش کذب بپردازد، هر چند منطقاً محتمل است، از آن جا که هسته مشترک تجارب و فطرت خدانشناسی در همه انسان ها مشترک است، به مجرد گزارش کذب، خطای آن بر همگان روشن می شود. افزون بر این، ما در اثبات خداوند از طریق برهان فطرت به وجود سرشت خدانشناسی و تجربه دینی خداوند در ضمیر انسان ها استدلال و اتکا می کنیم، و این وجود را با پاسخ مثبت «بلی» خواهیم یافت، اما این که اوصاف و ویژگی های آن خداوند تجربه و منکشف شده در فطرت دل چگونه است، این معرفت زایی از عهده اصل برهان فطرت خارج است.

اشکال هشتم: انکار تصدیق عمومی

یکی دیگر از اشکالات، عدم قبول اعتقاد و باور خدانشناسی میان همگان و عموم انسان ها در طول تاریخ است. منکران فطرت مدعی اند که اعتقاد خدانشناسی اعتقاد عمومی و همگانی در طول تاریخ بشر و معاصر نبوده، و دلیل روشن آن وجود شکاکان و ملحدان در طول تاریخ است. جان لاک در غرب از این اشکال طرفداری، و استشهادهای می کرد که دریانوردان کشف کردند ملت هایی هستند که معلوم شده است میان آن ها تصور وجود خدا هم وجود ندارد.^۱

پل ادواردز در دائرة المعارف فلسفه خود گزارش می کند:

مردم شناسان و جامعه شناسان قرن نوزدهم، سرجان لوباک، داروین با مطالعات و تحقیقات خودشان ثابت کردند که بعضی انسان های اولیه اعتقادی به خدا نداشتند^۲

^۱ خرماهی، بهاء الدین، خدا در فلسفه، ص ۱۳۶

^۲ همان، ص ۱۴۹

تحلیل و بررسی

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

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

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

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

نظریه فطری منطقی، به وجود یک وسط ولو داخلی نیازمند است. مانند تصور عالم ممکن یا حادث تا در پرتو آن به وجود آفریدگار ایمان حاصل آید.

نظریه علم حصولی نیز بر استدلال ساده تأکید دارد.

نظریه علم عوالم پیشین تأکید دارد که نباید عالم ماده و آفت‌های آن بر فطرت انسانی حجاب شوند.

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

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

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

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

این نه پاسخ اشکال، که تسلیم به آن است و نوعی انکار خدا و به تبع آن انکار خداشناسی فطری است.

اشکال نهم: ابهام در قوه و فعلیت

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

این اشکال دقیقاً متوجه همین طرح شرایط و مقدمات است و از قائلان به فطرت می‌خواهد مدعیات خود یعنی میزان کم و کیف به فعلیت رسیدن فطرت خداشناسی را دقیقاً تبیین و مشخص کنند؛ چرا که در تعریف و نظریه پردازی نباید به واژگان مبهم و مجمل روی آورد. این که طرفداران فطرت تأکید کنند منکران خدا، ا. به اندازه کافی با واقعیات لازمه مواجه نشده‌اند؛ ب. فطرتشان آلوده است؛ ج. فطرتشان ضعیف است.

همه این توجیهات اجمال کمی و کیفی دارند. کم و مقدار شرایط و واقعیات چیست تا سبب بیداری فطرت شود؟ میزان و ملاک آلودگی یا قوت و ضعف فطرت در چیست؟^۱

تحلیل و بررسی

۱. نکته اول در پاسخ این اشکال این است که نکته اتکای برهان فطرت نه بر اثبات وجود فطرت در عموم انسان‌ها بلکه اثبات آن فی‌الجملة و در اکثریت است که نه با استقرا بلکه با علم وجدانی و حضوری و تسری آن به دیگر انسان‌ها از طریق همسان سازی و آزمایش انجام

^۱ همان، ص ۱۳۷

می‌گیرد. توضیح این دلیل در صفحات پیشین گذشت و در صفحات پسین به تقریر و ادله دیگر نیز اشاره خواهد شد.

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

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

سؤال این‌جا است که آیا امور پیش‌گفته غریزه و در سرشت انسان هست یا نه. اگر هست که هست، آیا می‌توان برای فعلیت یافتن آن‌ها، ملاک، شرایط و مقدمات آن را به صورت شفاف و روشن از حیث کم و کیف مشخص کرد؟ پاسخ به طور قطع منفی است.

از این پاسخ روشن می‌شود که تعریف و تبیین مقدمات و شرایط کمی و کیفی به فعلیت رسیدن غرایز انسان که فطرت خدا شناسی نیز جزو آن‌ها است، به طور دقیق و شفاف امکان‌پذیر

نیست و این عدم تبیین هیچ خللی به وجود اصل غریزه وارد نمی‌کند؛ پس این که فطرت خداشناسی در برخی انسان‌ها زودتر و در بعضی دیگر دیرتر بیدار می‌شود یا اصلاً به فعلیت نمی‌رسد، به شرایط و مقدمات خاص خود بستگی دارد که تفاوت آن به اختلاف انسان‌ها و میزان تأثیرپذیری آن‌ها از محیط اطراف خود برمی‌گردد.

نکته سوم این که حداقل می‌توان به مرحله اضطراری انسان و قطع امید وی از هر وسیله عادی و مادی اشاره کرد که وی در باطن خود به نیروی ماورای طبیعت ایمان می‌یابد. این قدر متیقن، شرط به فعلیت رسیدن فطرت خداشناسی است؛ اما مراتب دیگر آن به شرایط و مقدمات گوناگونی بستگی دارد که شرحش گذشت.

اشکال دهم: عدم استنتاج فطرت از تصدیق عمومی

برخی از فیلسوفان غربی مانند جان لاک این اشکال را مطرح کردند که بنا به پذیرش تصدیق و ایمان خداشناسی همگانی و عمومی مردم، از این راه نمی‌توان فطرت خداشناسی را اثبات کرد. لاک به خورشید و حرارت مثال می‌زند که عام است؛ اما فطری نیست.^۱

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

درباره مثال لاک به تصور خورشید و گرما باید گفت: علم به آن‌ها نه از طریق وجدان و حس باطنی، بلکه از طریق حواس پنجگانه صورت گرفته است. به اصطلاح منطقی آن دو - چنان

^۱ همان، ص ۱۳۸ و ۱۳۹



که بوعلی سینا تصریح کرده است ۱ - در گروه بدیهیات از سنخ مشاهدات قرار دارد، نه فطریات. به تعبیر دیگر، درست است که هر گردویی گرد است، اما هر گردی، گردو نیست؛ پس قیاس و مثال لاک قیاس مع الفارق است.

اشکال یازدهم: عدم ملازمه فطرت و صدق

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

تحلیل و بررسی

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

^۱ بوعلی سینا، الاشارات، ج ۱، ص ۲۱۵

گزاره با عالم خارج باشد. بر این اساس، ادعای نظریه فطری انگاری خداشناسی، این است که انسان‌ها به ویژه در حال اضطرار، با علم حضوری و در باطن خود، آفریدگار برتر و متعالی را مشاهده می‌کنند و به آن امیدوار می‌شوند و به آن دل می‌بندند. بعد از آن خبر می‌دهند.

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

نکته دیگر این که صدق اعتقاد به خدا با عالم خارج را می‌توان از ادله آینده اثبات کرد که به تبیین آن می‌پردازیم.

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

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

نکته قابل توجه این که به‌نظر می‌رسد انسان با رسیدن به تعلق امیال پیش‌گفته، اشباع شده، خود را قانع و نایل به مقصود می‌انگارد؛ اما امیال دیگری برای انسان وجود دارد که متعلق و مایه

تأمین آن‌ها را نه در عالم مادی، بلکه در عالم فرامادی حس می‌کند؛ مانند میل به کمال مطلق که مصداق بارز آن عشق و محبت است که حس کمال خواهی و محبت و عشق انسان به دلیل مطلق خواهی یا معشوق‌ها و محبوب‌های مادی محدود نمی‌شود و به دنبال معشوق و محبوب مطلق است و در واقع آن گمشده و متعلق واقعی، حس کمال خواهی وی است.

چنان‌که در قسم اول امیال درونی انسان پاسخ مثبت و متعلق آن در عالم خارج یافت می‌شود، در قسم دوم امیال انسان نیز باید چنین باشد؛ چرا که هر دو قسم از امیال غریزی انسان است که وصف واقع‌نما را دارد و نمی‌توان بین امیال غریزی تفاوت گذاشت. این دلیل از برهان خداشناسی در غرب را امثال هاج، چادوالش ترویج و تبلیغ می‌کنند.^۱

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

^۱ خمینی، سید روح الله، چهل حدیث، ۱۱۱۱

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

اشکال دوازدهم: اتکا به تمثیل

طرفداران فطرت خداشناسی برای اثبات مدعای خود به قیاس و تشبیه روی آوردند و با استناد به وجود متعلق خارجی بر بعض امیال باطنی که چند مورد جزئی است، به یک نتیجه کلی (وجود متعلق برای همه امیال باطنی) یا نتیجه جزئی دیگر (وجود متعلق برای فطرت خداشناسی)، دست یافته اند که در اصطلاح فقهی قیاس، و در اصطلاح منطقی «تمثیل» است این که متعلق غریزه جنسی انسان یا احساس گرسنگی و تشنگی در خارج وجود دارد. پس این که متعلق فطرت خداشناسی نیز در خارج باید تحقق داشته باشد، صرف تمثیل و قیاس است که نا اعتباری آن در منطق روشن است.^۱

تحلیل و بررسی:

در پاسخ به این شبهه باید به نکات ذیل توجه کرد:

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

^۱ ملکیان بی تا، ص ۵۵



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

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

۲. احساسات غریزی انسان حکم واحدی را دارند؛ برای این‌که همگی آن‌ها به انسان و غریزه و وجدان او تعلق دارد که با علم حضوری درک و احساس می‌شود.

با توجه به این نکته، در صورت احراز صفت یا امری به صورت صفت غریزی انسان، با تنقیح مناط و الغای خصوصیت، به مطابقت آن صفت با واقع و نفس‌الامر حکم می‌شود.

به دیگر سخن، چون کشف می‌کنیم که صفت خداشناسی مانند صفت احساس گرسنگی و تشنگی، امر غریزی و فطری است، و دلیل و مناط صدق احساس گرسنگی و تشنگی همان امر وجدانی و علم حضوری انسان به آن است و همین مناط را علم انسان به وجود خداوند در سرشت خود دارا است، از باب تنقیح مناط و نه صرف قیاس و تمثیل به ضرورت وجود متعلق احساس خداشناسی در عالم واقعیت حکم می‌شود.

تنقیح مناط را با مثال چنین می‌توان روشن کرد: اگر طبیب به مریض خود بگوید که آلوچه نخور، و معلوم شود که دلیل پرهیز از آن، ترش بودن آن است، بیمار باید از هر خوردنی ترش

بپرهیزد. در مورد بحث نیز دلیل صدق احساس گرسنگی، وجدانی بودن آن است که این دلیل در احساس خداشناسی نیز هست؛ پس هر دو، حکم واحد یعنی صدق را دارند.

اشکال سیزدهم: انکار اصل احساس امید و محبت به خدا

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

پاسخ این اشکال از پاسخ اشکالات دلیل اول روشن می شود؛ چرا که اولاً نکته استدلال وجود علم حضوری به خداوند نه در همه انسان ها، بلکه اکثریت انسان ها است که این مقدار را نمی توان مورد تردید قرار داد. ثانیاً امید به قدیر برتر و متعالی در حالت اضطراری و قطع امید از اسباب عادی صفت همگانی است. ثالثاً صفت اشتیاق و شوق به موجود متعالی و برتر و کامل مطلق از باب غریزه زیبا و کمال گرایی انسان، صفت همگانی است. نهایت امر برخی انسان ها متعلق آن را گم کرده و برای آن متعلق مادی و کرانمند قائل شده اند.

نکته چهارم این که ادعای نظریه فطری انگاری خداشناسی، وجود صفت امید و اشتیاق به خداوند به صورت بالقوه در سرشت انسان است که شکوفایی آن به تحقق اموری بستگی دارد؛ پس صفت اشتیاق و امید در برخی انسان ها به اصل استدلال خللی وارد نمی کند.

اشکال چهاردهم: کفایت محبوب و قدرت ذهنی

این اشکال وجود متعلق صفت محبت و عشق و همچنین امید در عالم وجود را می پذیرد؛ اما مدعی است که عالم وجود اعم از وجود ذهنی و خارجی است؛ پس ممکن است شخصی در ذهن خود، وجود کامل و برتر و قادری را تصور کند که آن را مورد پرستش و پناهگاه و امید قرار



دهد؛ بنابراین، صرف وجود میل و محبوب و قدرت برتر نمی‌تواند دلیل ضرورت وجود خداوند را تبیین و توجیه کند.

در پاسخ این اشکال نیز باید گفت: اولاً - چنان که در توضیح دلیل اول و دوم گذشت - انسان با علم شهودی و وجدانی، موجود کامل برتر و متعالی را در مرحله اول می‌یابد؛ سپس در مقام ستایش، پرستش و امید به آن برمی‌آید، نه این که چون انسان در ذهن خود خواستار و طالب کمال و کمک است، برای آن متعلقی را می‌جوید که ممکن است همان مفهوم ذهنی باشد.

ثانیاً هر انسانی بین وجود ذهنی و وجود غریزی و درونی فرقی قائل است. اولی به ذهن و عقل، و دومی به دل و اعماق وجودی انسان متعلق است. آنچه انسان از حس عشق به کمال و قدرت مطلق و امید به آن در خود احساس می‌کند، از نوع احساس شهودی و باطنی نه صرف مفهوم ذهنی است.

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

اشکال پانزدهم: انکار فطری بودن امیال درونی

اشکال دیگر این که در صورت پذیرفتن وجود تمایلات درونی و در رأس آن تمایل به پرستش خداوند و اشتیاق به محبوب مطلق و امید به آن، محتمل است تمایلات پیشین از طریق آموزش، تربیت و تلقین از کودکی در ذهن و فکر انسان نهاده شده باشد، نه این که آن را طبیعت و به عبارتی آفریدگار در سرشت انسان قرار داده است.

در نقد آن باید به این نکته توجه کرد: امور فطری، دارای ملاک‌های اختصاصی است که می‌توان آن را از غیر امور فطری تشخیص داد که به ملاک‌های آن در مطلع مقاله اشاره شد.

گفته شد که امور فطری، ثبات، همگانی بودن و قداست دارند؛ اما امور غیر فطری از عامل بیرونی متأثر شده، متغیرند و در مناطق و اقلیم‌های گوناگون، صورت‌های متفاوتی دارند.

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

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

منابع و مأخذ:

۱. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ۱۹۹۸ م
۲. اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ القرآن، ذوالقربی ۱۳۸۴
۳. بوعلی سینا، الاشارات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش. ج ۱
۴. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، اسراء، ۱۳۷۵
۵. حسینی الواسطی زبیدی، سید محمد مرتضی - تاج العروس - دارالفکر ۱۴۱۴ ه ق
۶. خرمشاهی، بهاءالدین، خدا در فلسفه، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۷. خمینی، سید روح الله، چهل حدیث، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۱ ش.
۸. سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم، موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۵
۹. سروش، دانش و ارزش، تهران، انتشارات یاران، دوم، ۱۳۵۸ ش.
۱۰. غروی، محسن، سیری در ادله اثبات وجود خدا، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۷
۱۱. قائمی نیا، علیرضا - درآمدی بر منشأ دین، عارف، ۱۳۷۹
۱۲. مطهری، مرتضی، فطرت، صدرا، ۱۳۸۲
۱۳. ملکیان بی تا،
۱۴. نراقی احمد، «مطهری و نظریه فطرت»، کیان، شماره ۱۲