



The Argument from *Fiṭrah* in Islamic Theology and Contemporary Epistemology: From Disposition to Affirmation and Its Relation to Reformed Epistemology

Seyyed Hatam

Mahdavi Noor* 

Associate Professor, Department of Islamic Studies,
YI.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

Abdolvahid Vafaei 

Assistant Professor, Department of Islamic Studies,
ST.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

Abstract

In Imami Islamic theology, the “proof of nature” relies on the innate desire for God and theology of man. The question is how this proof proceeds from the innate tendency to affirm the existence of God and what is its relation to “reformed epistemology.” The aim of explaining the Imami versions of the proof of nature and comparing it with the theory of “foundational belief” in reformed epistemology (especially in Plantinga) is to clarify the rationality of believing in God without a priori reliance on classical proofs. The research is descriptive-analytical and comparative with a library method; the Quranic, narrative and philosophical concepts of nature are extracted from Imami sources and systematically compared with the components of reformed epistemology. The research findings show that the proof of nature is based on two components: (1) the innate tendency to absolute perfection and the sacred (love of goodness, truth and worship), (2) the innate insight/affirmation of the origin of existence. Thinkers such as Mulla Sadra, Allama Tabataba'i, Imam Khomeini (RA), and Javadi Amoli consider this tendency/insight to be a sign of the real existence of its subject. In

*Corresponding Author: hmahdavinoor@iau.ac.ir

How to Cite: Mahdavi Noor, S. H., Vafaei, A. (2025). The Argument from *Fiṭrah* in Islamic Theology and Contemporary Epistemology: From Disposition to Affirmation and Its Relation to Reformed Epistemology. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 6 (11). 293-327. DOI: 10.22054/jcst.2025.89076.1261

reformed epistemology, too, belief in God can be a basic and reasonable belief and arise from the correct functioning of the sense of theology.

1. Introduction

The Argument from *Fiṭrah* (Innate Disposition) in Islamic theology is a proof for God's existence that bases itself on the innate God-seeking nature of human beings. It asserts that all humans are born with a natural inclination and awareness directed towards the divine. In contrast, Reformed Epistemology in contemporary philosophy of religion argues that belief in God can be "Properly Basic," justified independently of inferential evidence. The present study investigates how the Islamic concept of *Fiṭrah*, which moves from an intrinsic inclination to an affirmation of God's existence, relates to Reformed Epistemology's account of basic theistic belief. The core question is whether an innate disposition can yield a rational conviction in God, and to what extent Imamiyya theological perspectives on *Fiṭrah* converge with or diverge from the claims of Alvin Plantinga and fellow reformed epistemologists regarding the basicity of theistic belief.

Research Background

The idea that humans have an inborn orientation toward God appears in the Qur'an and hadith. The Quran (30:30) refers to the "*Fiṭrat Allāh*" (God's pattern upon which He created mankind), and a famous hadith states that every child is born upon *Fiṭrah* (a natural faith or predisposition), only to be shaped later by environment. Classical and contemporary Imamiyya scholars, including *Mullā Ṣadrā*, *Allāmah Ṭabāṭabā'ī*, *Murtaḍā Muṭahhari*, *Imam Khomeini*, and *Ayatollah Javadi Amoli*, have articulated the role of *Fiṭrah* in knowing God. For instance, *Mullā Ṣadrā* observes that in moments of peril, even irreligious persons instinctively turn to a higher power, indicating an innate reliance on God. Javadi Amoli emphasizes a direct experiential knowledge of God implanted in the soul. These correspond in interesting ways to Western thought: philosophers like Cicero and later Lord Herbert (17th c.) proposed an *argumentum consensus gentium* (universal belief argument) suggesting the universality of belief in God as indicative of His existence. However, John Locke and empiricists criticized innate ideas, arguing that if an idea (like God) were truly innate, it would be universally and uniformly present,

which it is not. In the 20th century, Alvin Plantinga and others developed Reformed Epistemology, influenced by John Calvin's notion of *sensus divinitatis*, an innate "Sense of the divine" in every person. Calvin held that God implanted in humans a natural tendency to recognize the Creator; an idea resonant with the Islamic concept of *Fiṭrah*. Previous comparative studies (e.g. by H. Qarabaghi and M. Ja'fari, 2021; H.R. Abdoli and M.H. Dehghani, 2014) have begun exploring these parallels, noting that both traditions affirm a God-given faculty or disposition but use it differently, one as a proof of existence, the other as a justification of belief.

Methodology

This research is conducted using a descriptive-analytical and comparative method. In the first stage, the nature of *Fiṭrah* and the *Burhān al-Fiṭrah* is expounded through textual analysis of primary Islamic sources (Qur'an, hadith, and works of theologians). In the second stage, key epistemological claims of Reformed Epistemology (drawn from works of Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, William Alston, etc.) are outlined. A comparative analysis is then performed: The innate God-knowing concept in Islamic thought is juxtaposed with the notion of properly basic belief in God. This comparison examines points of agreement (e.g. rejection of strict evidentialism, emphasis on an innate faculty) and points of divergence (e.g. the epistemic status and universality of the innate belief). The study is qualitative, relying on interpretative comparison of philosophical and theological arguments.

Results

The study found that *Fiṭrah* in Islamic discourse has two dimensions: A cognitive aspect (innate knowledge or immediate awareness of God) and an affective aspect (innate inclination or yearning for God and transcendent truth). The argument from *Fiṭrah* builds on these by asserting that because humans naturally seek and intuit the Absolute, the Absolute (God) must exist to explain and fulfill this universal inner tendency. For example, Imam Khomeini argued that an innate love of Absolute Perfection exists in every soul, and "There must be an object of this innate love (Absolute Being) which truly exists, otherwise this inherent longing would be inexplicable." Javadi Amoli similarly contends that just as the concept of a lover implies a

beloved, the very existence of the human as a lover of truth implies the existence of God as the ultimate Beloved. These formulations take the raw natural inclination and via rational reflection elevate it to intellectual affirmation of God's reality. On the other hand, Reformed Epistemology reframes the discussion by challenging the evidentialist paradigm. Plantinga posits that belief in God can be properly basic, rationally held without inferential evidence, so long as it arises from a reliable cognitive faculty designed for truth (which in a theistic context refers to the *sensus divinitatis*). This approach vindicates the common believer's intuition that one can know God directly (for instance, upon beholding the starry sky or in moments of conscience) without a logical syllogism. Both frameworks agree that an innate or immediate awareness of God is universally accessible (barring obstructing factors) and non-inferential. Both also acknowledge that this faculty can be suppressed or ignored: Islamic theology speaks of the heedlessness or suppression of *Fiṭrah* (due to sin or social indoctrination, echoing the hadith of parental influence), while Reformed thinkers like Plantinga note that the *Sensus divinitatis* may malfunction or be impeded in persons due to various noetic effects of sin. Key differences emerged as well. Islamic scholars often consider the *fitri* recognition of God as infallible at a fundamental level, a direct presential knowledge of God ingrained in the soul that in it does not err. By contrast, Reformed Epistemology stops short of claiming indubitability; it provides a defense of the rationality of theistic belief rather than its undeniability. Another difference is teleological: The *Burhān al-Fiṭrah* is presented as an argument to convince one of God's existence (playing an apologetic role in Islamic Theology), whereas Reformed Epistemology primarily serves a defensive role, aiming to show that believers are rational without needing proof, rather than to prove God to a skeptic. Additionally, the language of Islamic *Fiṭrah* argument often intertwines spiritual dimensions (e.g. love, longing, intuitive conscience) with rational inference, whereas reformed epistemology couches its claims in the analytic philosophy framework of justification and warrant. Despite these differences, the overlap is remarkable: Both propose that belief in God is natural and arises from how humans are constituted by their Creator.

Conclusion

The comparative analysis concludes that the Islamic argument from *Fiṭrah* and Reformed Epistemology's notion of properly basic belief are complementary. Each human, according to the *Fiṭrah* doctrine, carries an innate beacon orienting them toward God, an innate Gerayesh (orientation) and a latent Danesh (knowledge) of the divine. Reformed Epistemology, through concepts like the Sensus divinitatis and the critique of evidentialism, provides a contemporary philosophical validation for this classical intuition: it asserts that if indeed a loving Creator designed the human mind, then naturally the mind is equipped to know and experience God directly, and such belief can be warranted (justified) without recourse to evidence. In practical terms, both views encourage trust in the inherent faculties bestowed upon humans for recognizing God, what the mystics would call the "Eye of the heart" and what Plantinga might call a properly functioning cognitive sense. This interdisciplinary bridge between Imamiyya theology and modern epistemology enriches both fields: Islamic theology gains a robust epistemic model to articulate why *Fiṭrah* results in true belief, and Western epistemology gains from an age-old spiritual insight that rationality and religious disposition need not be at odds, but can originate from the same divine *Fiṭrah*.

Keywords: *Fiṭrah*, Argument from Innate Nature, Reformed Epistemology, Properly Basic Belief, Sensus Divinitatis, Islamic Theology, Imamiyya, Alvin Plantinga.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



برهان فطرت در کلام اسلامی و معرفت‌شناسی معاصر: از گرایش تا تصدیق و نسبت آن با معرفت‌شناسی اصلاح‌شده

سید حاتم مهدوی نور*  دانشیار گروه معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

عبدالوحید وفائی  استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، تهران، ایران.

چکیده

در کلام اسلامی امامیه، «برهان فطرت» بر خداجویی و خداشناسی سرشتی انسان تکیه دارد. پرسش این است که این برهان چگونه از گرایش فطری به تصدیق وجود خدا می‌رسد و نسبت آن با «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» چیست. هدف تبیینِ تقریرهای امامیه از برهان فطرت و سنجش آن با نظریه «باور پایه» در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده (به‌ویژه نزد پلانتینگا) برای روشن‌سازی عقلانیت باور به خدا بدون اتکای پیشینی بر براهین کلاسیک است. پژوهش از نوع توصیفی-تحلیلی و تطبیقی با روش کتابخانه‌ای است؛ مفاهیم قرآنی، روایی و فلسفی فطرت در منابع امامیه استخراج و به‌صورت نظام‌مند با مؤلفه‌های معرفت‌شناسی اصلاح‌شده مقایسه شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد برهان فطرت بر دو مؤلفه استوار است: (۱) گرایش فطری به کمال مطلق و امر قدسی (عشق به خیر، حقیقت و عبادت)، (۲) بینش/تصدیق فطری نسبت به مبدأ هستی. متفکرانی چون ملاصدرا، علامه طباطبایی، امام خمینی (ره) و جوادی آملی، این گرایش/بینش را نشانه وجود واقعی متعلق آن می‌دانند. در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده نیز باور به خدا می‌تواند باور پایه و معقول باشد و از کارکرد صحیح حسّ خداشناسی "Sensus Divinitatis" پدید آید. اشتراک دو رویکرد در خدادادی بودن و غیراکتسابی بودن ایمان است؛ تفاوت در اینجاست که امامیه غالباً بر جنبه حضوری و وثاقت تصدیق تأکید می‌کند، حال آن‌که معرفت‌شناسی اصلاح‌شده بیشتر بر معقولیت/توجیه باور

تکیه دارد نه اقناع برون گرا. در نتیجه می توان پل معناداری میان برهان فطرت و معرفت شناسی اصلاح شده ساخت: باور به خدا «برون داد طبیعی» سازوکارهای فطری سالم انسان است؛ از این رو، هم قرینه ای وجودشناختی به سود الهیات امامیه فراهم می شود و هم مدلی معاصر برای تبیین عقلانیت خداشناسی فطری.

کلیدواژه ها: باور پایه، برهان فطرت، پلانتینگا، گرایش فطری، معرفت حضوری خدا، معرفت شناسی اصلاح شده.



۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین پرسش‌های کلامی و فلسفی همواره این بوده است که باور به وجود خداوند چگونه در ذهن انسان شکل می‌گیرد و مستحکم می‌شود. فیلسوفان و متکلمان برای اثبات عقلانیت ایمان دینی راهبردهای گوناگونی اتخاذ کرده‌اند. در سنت فلسفه دین غربی، قرن‌ها سه برهان کلاسیک (کیهان‌شناختی، وجودشناختی و غایت‌شناختی) محور تلاش برای اثبات وجود خدا بود؛ اما از سویی دیگر، منتقدانی همچون هیوم و کانت با ایراداتی جدی، اعتبار منطقی آن‌ها را متزلزل ساختند. این چالش‌ها منجر به شکل‌گیری رویکردهای جدیدی در معرفت‌شناسی دینی شد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها معرفت‌شناسی اصلاح‌شده است. این مکتب - که چهره‌هایی چون آلوین پلانتینگا، نیکولاس ولترستروف و ویلیام آلستون از پیشگامان آن بوده‌اند - استدلال می‌کند که الزام معرفت‌شناختی برای باورمندی به خدا لزوماً داشتن برهان تجربی یا فلسفی نیست، بلکه چنین باوری می‌تواند به‌خودی‌خود پایه و موجه باشد (زاگزبسکی، ۱۳۸۰).

به موازات این تحول در غرب، در منابع اسلامی - خصوصاً در کلام امامیه - مفهومی بنیادین به نام فطرت مطرح است که نقش مهمی در خداشناسی ایفا می‌کند. فطرت دربرگیرنده نوعی سرشت مشترک انسانی است که خداگرایی و گرایش به امور متعالی را در نهاد انسان قرار داده است (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۲۷۱/۱۹). متفکران مسلمان با تکیه بر آموزه فطرت، تقریری از اثبات وجود خدا ارائه کرده‌اند که بی‌نیاز از استدلال‌های پیچیده فلسفی و عمدتاً مبتنی بر درون‌نگری و تجربه مشترک انسانی است (تهرانی، ۱۳۷۴: ۴۷) (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۲/۴). این تقریر که به برهان فطرت شهرت یافته، از دیرباز مورد توجه حکما و متکلمان بوده است و در عصر حاضر نیز به‌عنوان پلی میان کلام سنتی و مباحث معرفت‌شناسی روزآمد اهمیت دوچندان یافته است.

با توجه به مطالب فوق، مسئله‌ای که پژوهش حاضر می‌کوشد به آن پردازد، تبیین نسبت میان برهان فطرت در کلام اسلامی و رویکرد معرفت‌شناسی اصلاح‌شده در عقلانیت باور دینی است. سؤال اصلی این است که چگونه می‌توان باور به خداوند را بر اساس

سرشت فطری انسان تبیین و توجیه کرد؟ آیا آن گونه که متفکران امامیه اظهار داشته‌اند، میل و شناخت فطری نسبت به مبدأ هستی خود می‌تواند دلیل و گواهی بر وجود آن مبدأ باشد، یا آن‌طور که پلانتینگا استدلال می‌کند، این امر صرفاً می‌تواند مبنایی معرفت‌شناختی برای معقولیت باور شخصی قرار گیرد؟ به بیان دیگر، از منظر تطبیقی، کجا اندیشه فطرت با نظریه باور پایه تلاقی می‌کند و کجا از آن فاصله می‌گیرد؟

در سطح نظری، مقایسه برهان فطرت با معرفت‌شناسی اصلاح‌شده می‌تواند به غنای هر دو حوزه کمک کند. از یک سو، دفاعیات فلسفی معاصر درباره باور دینی می‌تواند پشتوانه‌ای برای تفسیر عقلانی‌تر از آموزه فطرت فراهم آورد؛ از سوی دیگر، آموزه ریشه‌دار فطرت در سنت اسلامی می‌تواند مصداقی از کارکرد عملی ایده باور پایه را در یک سنت دینی نشان دهد. در سطح عملی نیز، چنین پژوهشی می‌تواند در پاسخ‌گویی به شبهات پیرامون فطری بودن دین‌باوری و معقولیت ایمان بدون دلیل راهگشا باشد. جامعه امروز، به‌ویژه نسل جوان تحصیل کرده، با پرسش‌هایی مواجه است که نقطه تلاقی علم روان‌شناسی، فلسفه ذهن و الهیات است (مانند اینکه «آیا خدا یک احتیاج روانی بشر است؟» یا «بدون دلایل علمی هم می‌توان به خدا ایمان داشت؟»). بررسی تطبیقی این دو دیدگاه کمک می‌کند تا در مواجهه با چنین پرسش‌هایی، هم از میراث بومی کلامی بهره گرفته شود و هم از ادبیات فلسفی جدید برای انتقال مفاهیم استفاده شود.

۲. پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش در چند بخش ارائه می‌شود:

مطالعات معاصر در سنت امامیه: بدنه پژوهشی معاصر درباره «فطرت» در الهیات امامیه، از سطح تبیینی/نقلی فراتر رفته، با رویکردهای تحلیلی و تطبیقی، سازوکار گذار از «گرایش» به «تصدیق» را صورت‌بندی کرده است. (موسوی فراز، ۱۳۸۱) با گردآوری و طبقه‌بندی تقریرها، قوت و ضعف هر تقریر (فلسفی، شهودی، عشق/کمال‌جویی) را بر اساس مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی سنجید. (عبدلی مهرجردی و دهقانی محمودآبادی، ۱۳۹۳) در یک مطالعه تطبیقی، «برهان فطرت» را در برابر «اجماع عام» در

الهیات غربی قرار دادند و نشان دادند که تکیهٔ برونیِ اجماع عام^۱ بدون پیوند به مبانی متافیزیکی، در معرض مغالطهٔ اقبال عام است؛ درحالی که فطرتِ امامیه با اتصال به علم حضوری و نسبتِ ربطی معلول-علت، ظرفیت قرینهٔ وجودی دارد. (قره‌باغی و جعفری ۱۴۰۰) به‌طور خاص نسبتِ «علم حضوری به خدا» نزد جوادی آملی را با «باور پایه» نزد پلانتینگا سنجیدند و تفاوت سطح ادعا (کشف/تضمین) را برجسته کردند. این مطالعات، ضمن پذیرش هستهٔ مشترک «خدادادی بودن ایمان»، بر نیاز به تفکیک کارکرد «برهان» (ایجابی/اقناعی) و «نظریهٔ توجیه» (سلبی/دفاعی) تأکید می‌ورزند.

پژوهش‌های معاصر در ادبیات غربی: فراتر از صورت‌بندی کلاسیک معرفت‌شناسی اصلاح‌شده. ادبیات دههٔ اخیر در غرب نشان می‌دهد که چارچوب پلانتینگا به‌صورت «نسخه‌های توسعه‌یافته» بازخوانی شده است. «کتاب راهنمای کمبریج در معرفت‌شناسی دینی» (Fuqua and Greco, 2023) تصویر جامعی از وضعیت کنونی — از نقد مبناگرایی ادله‌محور تا پیوند با محافظه‌کاری پدیداری^۲ و فضیلت‌محوری — به‌دست می‌دهد. مون در یک مرور نظام‌مند، مسیرهای جدیدِ دفاع از «پایه‌بودن» باور دینی و ادغام آن با چارچوب‌های برون‌گرای ضمانت/کارکرد درست را جمع‌بندی می‌کند (Moon, 2016). مجلد «مناظره در باب شناخت‌شناسی دینی مسیحی» گفت‌وگوهای رودرو میان رویکردهای رقیب — از ادله‌گرایی بازسازی‌شده تا محافظه‌کاری پدیداری — را سامان می‌دهد و معیارهای مرزبندی «باور پایهٔ معقول» را صیقل می‌زند (DePoe and McNabb, 2020). در این میان، دفاع کلاسیک آلستن از «ادراک خدا» همچنان پشتوانهٔ تجربی — تحلیلی مهمی برای گشودن جایگاه تجربهٔ دینی اولیه در توجیه باقی مانده است (Alston, 1991).

پیوند با علوم شناختی دین (CSR): خط پژوهشی دیگری که در دههٔ اخیر به‌طور مستقیم به بحث «گرایش/بینش فطری» مربوط می‌شود، ادبیات CSR است. از یک سو، «تئیسیم شهودی کودکان» (Kelemen 2004) و دفاع‌های تکمیلی (Barrett and Lorn, 2004)

1. consensus gentium

2. phenomenal conservatism

(2012) شواهدی از آمادگی‌های شناختی برای کارگزاری فرامادی/غایت‌انگاری ارائه می‌کنند؛ از سوی دیگر، «استدلال‌های افشاگرانه/تبیینی» علیه عقلانیت باور دینی بر پایه منشأشناسی تکاملی - شناختی (Van Eyghen, 2020) طرح شده‌اند. پاسخ‌های اخیر در معرفت‌شناسی دین (DePoe and McNabb, 2020) نشان می‌دهد که حتی در فرض منشأشناسی طبیعی، اگر «طرح خلقت/کارکرد درست» و شرایط مناسب ادراکی برقرار باشد، امکان ضمانت برون‌گرا برای باور دینی محفوظ است. این گفت‌وگوی دوطرفه با CSR، هم ظرفیت‌های تقریر فطری ایمان را تقویت و هم قیود روش‌مند برای مهار باورسازی دلخواه را مشخص می‌کند.

نقد مشهور «کدوتنبل بزرگ» همچنان معیارهای تمایز میان «گرایش معتبر» و «گرایش دلخواه» را به گفت‌وگو می‌گذارد. ادبیات اخیر با اتکا به شبکه‌ای از قیود - عدم تعارض با بدیهیات/دانشه‌های پایه، وثاقت منبع ادراکی و تناسب با «طرح» - زمین‌بازی عقلانیت را روشن‌تر کرده است؛ قیودی که در سنت امامیه نیز با عناوینی مانند «سلامت قوا» ذکر شده است.

مرور فوق‌نشان می‌دهد که: (۱) در سنت امامیه، تحلیل‌گذار از «گرایش» به «تصدیق» به زبان حضوری/متافیزیکی غنی شده، اما کمتر با زبان «ضمانت برون‌گرا» صورت‌بندی مشترک یافته است؛ (۲) در ادبیات غربی، توسعه اصلاح‌شده و CSR هم‌زمان هم فرصت (برای تبیین فطری بودن) و هم چالش (برای منشأشناسی افشاگرانه) پدید آورده‌اند. سهم پژوهش حاضر، ارائه یک «مدل فطری-بنیادی ایمان» است که کشف حضوری امامیه را با معیارهای ضمانت برون‌گرا در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده تلفیق می‌کند و بدین‌وسیله، هم از لغزش کدوتنبل پرهیز می‌کند و هم پاسخ ساختاری به مطالبه «دلیل» به دست می‌دهد.

۳. برهان فطرت: از گرایش فطری تا تصدیق به وجود خدا

۳-۱. مفهوم فطرت و ابعاد آن

واژه «فطرت» در لغت به معنای آفرینش اولیه و سرشت طبیعی است (ابن اثیر، ۱۳۹۹:

۴۵۷/۳). در اصطلاح، همان عامل هدایت علمی و گرایش عملی به کمال واقعی و سعادت حقیقی (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۲۷۱/۱۹)، نوعی هدایت تکوینی و خدادادی در وجود انسان در حوزه شناخت و احساس (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۶) و عامل جدا شدن انسان از حیوان (فصل اخیر) که همان عقل و میل او در رسیدن به کمال مطلق است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۲۶). به تعبیر دقیق‌تر، آن دسته از شناخت‌ها یا گرایش‌هایی که (۱) همراه با سرشت انسان آفریده شده‌اند، (۲) در همه انسان‌ها کمابیش وجود دارند، (۳) مستقل از آموزش و تجربه مستقیم حاصل می‌شوند و (۴) جزئی تفکیک‌ناپذیر از ماهیت انسانی‌اند، «فطری» خوانده می‌شوند. بر اساس آنچه گفته شد، فطرت دو بُعد عمده دارد: فطرت شناختی و فطرت گرایشی. فطرت شناختی ناظر به بینش‌ها و ادراکات خودجوش آدمی است که بدون نیاز به استدلال یا تعلیم در ذهن شکل می‌گیرد؛ مانند علم حضوری هر کس به وجود خویش، بدیهیات اولیه عقلی (اصل عدم تناقض و علیت و...) و نیز - بنا بر نظر برخی متفکران - درک ابتدایی وجود خداوند. فطرت گرایشی به‌سوی تمایلات و احساسات درونی اشاره دارد که به‌صورت طبیعی انسان را به سمت اموری سوق می‌دهد؛ مانند گرایش به حقیقت‌جویی، کمال‌طلبی، پرستش، عشق به خوبی‌ها و زیبایی‌ها. هر دو شاخه شناختی و گرایشی در بحث خداشناسی دخیل‌اند: انسان هم فطرتاً می‌تواند خدا را بشناسد و هم فطرتاً به‌سوی او میل و محبت دارد.

شهید مطهری این دو جنبه را به ترتیب بعد عقلی فطرت و بعد قلبی فطرت می‌نامد و تأکید می‌کند که در الهیات نبوی، هر دوی این جنبه‌ها مورد توجه قرار گرفته‌اند (مثلاً حدیث «معرفة الله سبحانه فطرة يفطر الناس عليها» معرفت خدا را فطری دانسته و حدیث «حب الله تعالى فطری» محبت خداوند را) (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۲۰/۱). آیت‌الله جوادی آملی نیز تصریح می‌کند که «فطرت اختصاص به دل ندارد که فقط گرایش باشد، بلکه شامل جنبه‌های معرفتی هم می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف). بنابراین هنگامی که از فطری بودن خداشناسی سخن می‌گوییم، مراد مجموعه‌ای از شناخت‌های بی‌واسطه و کشش‌های درونی نسبت به خداوند است. این نکته کلیدی است؛ زیرا نشان می‌دهد برهان فطرت صرفاً یک استدلال خشک عقلی نیست، بلکه پایه در تجربه وجودی مشترک انسان‌ها دارد.

۳-۲. تقریرهای برهان فطرت

مراد از برهان فطرت آن دسته استدلال‌هایی است که از راه وجود میل یا شناخت فطری در انسان، به وجود واقعی متعلق آن پی می‌برند. به بیان ساده، ساختار کلی این برهان چنین است: «انسان یک گرایش/بیش درونی به خدا (یا کمال مطلق) دارد؛ هر گرایش صادق و عام دارای متعلق واقعی است؛ پس باید خدایی (کمال مطلق) درواقع موجود باشد که منشأ و معبود این گرایش قرار گیرد.» این ایده در آثار متفکران مختلف با بیانی متفاوت طرح شده است. برخی از مهم‌ترین تقریرهای آن عبارت‌اند از:

تقریر فلسفی (برهان وجودی فطری): این تقریر را به صورت قیاس منطقی نیز بیان کرده‌اند: الف) انسان دارای روح مجرد است؛ ب) هر موجود مجردی علت خود را به طور فطری درک می‌کند؛ نتیجه: انسان به طور فطری خدای خود (آفریدگار) را می‌شناسد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۱۶۹/۲). گزاره (الف) در حکمت اسلامی با ادله‌ای مانند بقای احساس وحدت «من» در طول تغییرات بدنی اثبات می‌شود (همان، ۱۴۳). گزاره (ب) نیز مبتنی بر قاعده فلسفی است که معلول در ذات خود وابسته به علت است و به اندازه ظرفیت وجودی‌اش از علت خویش بهره دارد (مهدوی نور و یوسف‌ثانی، ۱۳۹۶). بنابراین «علم به خود» در نهایت مستلزم «علم به مبدأ خود» است، زیرا ممکن نیست معلول از علت خود غافل باشد. این تقریر بیشتر جنبه فلسفی دارد و حضور نوعی خودآگاهی متصل به خداآگاهی را در انسان مطرح می‌کند.

تقریر تجربی-شهودی: ملاصدرا این راه را برمی‌گزیند و می‌گوید تجربه درونی هر کس بهترین شاهد بر خداجویی فطری است. هر انسانی اگر به اعماق نفس خویش رجوع کند، نیاز و تعلق خود را به یک مبدأ برتر خواهد یافت. به ویژه در حوادث هولناک و اضطراری، پرده عادات و غفلت کنار می‌رود و حتی منکران نیز طبیعتاً متوجه خدا می‌شوند. صدرا تأکید دارد که دل‌بستگی‌های مادی، این شعور باطنی را موقتاً می‌پوشاند، اما در شرایط بحرانی، فطرت اصیل خود را نشان می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۳). علامه طباطبایی نیز

مشاهدات تاریخی و روان‌شناختی مشابهی را یادآور می‌شود که حتی افراد بی‌ایمان، هنگام یأس از اسباب عادی، ناخودآگاه به قدرت مافوق طبیعی امیدوار می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۲۷۲/۷). این تقریر به اجماع تجربه انسانی نظر دارد. گفته‌اند هیچ ملتی را نمی‌توان یافت که از پرستش به کلی تهی باشد؛ تنوع ادیان و معبودها خود گواهی است بر اینکه اصل دینداری و خداخواهی، ریشه در ذات بشر دارد. اگر جامعه‌ای هم دیده شود که ظاهراً نشانی از دین ندارد، می‌توان حدس زد که یا این حالت موقتی است یا امور دیگری جایگزین معبود واقعی شده‌اند (مثلاً پرستش طبیعت، ایدئولوژی‌های سیاسی، اشخاص کاریزماتیک؛ ...). بنابراین، وجود احساس نیاز به خدا در اکثر قریب به اتفاق انسان‌ها - به شکل‌های مختلف - نشان می‌دهد با واقعیتی طرفیم که به قول معروف «اگر نبودی، چنین خواستی در ما نمی‌جوشید».

تقریر عشقی و کمال‌جویانه: این تقریر از سوی امام خمینی (ره) و نیز جوادی آملی به زیبایی بیان شده است. به باور امام خمینی (ره)، در نهاد انسان «عشق به کمال مطلق» وجود دارد. هر فردی به صورت فطری خواهان بی‌نهایت و مطلق کمال (علم مطلق، قدرت مطلق، حیات جاودان و...) است و هیچ حد محدودی او را اقناع نمی‌کند. این عشق ذاتی نمی‌تواند بی‌مخاطب باشد؛ معشوقی واقعی باید در کار باشد تا دل انسان ناخودآگاه به سوی او پر بکشد (خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۴). اگر هیچ «کامل مطلق» در عالم نبود، این عشق فطری بی‌معنا و فریب‌خوردگی طبیعت می‌بود که با حکمت آفرینش سازگار نیست. به علاوه، امام خمینی (ره) استدلال می‌کند که مقتضای فطرت که از اساس آفریدگار نهاده است خطاناپذیر است؛ به عبارت دیگر، ممکن نیست خداوند یک اشتیاق ذاتی در آدمی قرار دهد که هیچ متعلقی در خارج نداشته باشد (همان). جوادی آملی این بیان را با مفهوم تلازم عاشق و معشوق تکمیل می‌کند: تصور «عاشق» بدون «معشوق» ممکن نیست؛ همین که انسان موجودی عاشق‌پیشه (طالب حقیقت و کمال) است، لازمه‌اش وجود معشوق حقیقی (حقیقت مطلق) است (جوادی آملی ۱۳۸۹ ب، ۲۹۴-۲۹۹). بر این اساس، وجود انسان خداجو دلیل وجود خداست، درست مانند این که خیس شدن زمین نشانه باران است یا

شعله آتش نشانه فاعل شعله‌ور کننده است.

علاوه بر این تقریرهای اصلی، صورت‌بندی‌های دیگری نیز مطرح شده‌اند؛ مثلاً برخی متکلمان جدید برهان فطرت را نوعی برهان اخلاقی می‌دانند: وجود یک وجدان و میل فطری به خیر اخلاقی در انسان، به بهترین شکل با فرض وجود یک منبع متعالی برای خیر (خدا) تبیین می‌شود. یا گاهی ترکیبی از برهان فطرت و برهان علیت ارائه شده و گفته‌اند همین که فطرت خداخواه در ماست، علت فاعلی حکیمانه‌ای داشته که خود هدایتگر به سوی علت غایی یعنی ذات حق است (عبدلی مهرجردی و دهقانی محمودآبادی، ۱۳۹۳). اما قدر مشترک همه تقریرها همان است که فطرت انسان آیت و راهنمای حقیقتی فراتر از انسان است. قرآن کریم نیز پس از ذکر فطرت، تأکید می‌کند که «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰)؛ یعنی این ساختار تغییرناپذیر است و هرگز انسان از این آیت الهی خالی نمی‌شود، حتی اگر موقتاً غبار غفلت بر آن بنشیند.

۳-۳. از فطرت تا اثبات وجود خدا (تحلیل و نقد)

آیا مجموعه استدلال‌های بالا واقعاً یک برهان تمام‌عیار فلسفی محسوب می‌شوند که بتوانند وجود خدا را برای منکران ثابت کنند؟ این پرسشی است که محل بحث‌های فراوان بوده است. مخالفان برهان فطرت چند اشکال اساسی مطرح کرده‌اند: نخست آن که گزارش‌های تاریخی مبنی بر فراگیر بودن دین، کافی برای اثبات واقعیت داشتن متعلق دین (خدا) نیست؛ چه این که کثرت معتقدان، ضامن صدق یک عقیده نیست. هم‌چنان که میلیون‌ها نفر ممکن است به امری موهوم باور داشته باشند اما آن امر در خارج حقیقتی نداشته باشد. این اشکال از دیرباز مطرح بوده و در منابع غربی تحت عنوان استدلال به نفع ادعا بر پایه مقبولیت عام^۱ شناخته می‌شود که اگر به‌تنهایی اقامه شود از منظر منطق صوری معتبر به شمار نمی‌آید (رامین و سیفعلی‌پور، ۱۳۹۹). جان لاک نیز همین نکته را گوشزد می‌کرد که حتی اگر اکثریت انسان‌ها خداپرست باشند، نمی‌توان صرفاً از این امر آماری نتیجه گرفت که خدا واقعاً وجود دارد؛ زیرا امکان خطای عام بشری منتفی نیست. اشکال

1. argumentum ad populum

دوم آن است که ادعای همگانی بودن گرایش به خدا مبالغه‌آمیز است؛ شواهدی در مردم‌شناسی وجود دارد که برخی قبایل بدوی مفهومی از خدای مشخص نداشته‌اند، یا مثلاً در جهان مدرن درصد قابل توجهی خود را خداناباور معرفی می‌کنند (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۸). البته در پاسخ می‌توان گفت آنچه فطرت اقتضا می‌کند، اصل گرایش به امر متعالی و پرستش است که ممکن است در صورت عدم دسترسی به تربیت صحیح، به شکل پرستش طبیعت یا بت‌ها یا حتی ایدئولوژی‌های افراطی بروز کند. به تعبیر برخی، انسان بی‌دین وجود ندارد؛ هر انسانی نهایتاً به چیزی تعبد پیدا می‌کند - اگر نه خدای یگانه، به خدایان دروغین؛ بنابراین آمار اعلامی الحاد لزوماً نافی حضور حس دینی نیست، بلکه می‌تواند حاکی از بدمسیر شدن آن باشد. وانگهی، حتی منکران خدا معمولاً در وضع عادی منکرند؛ در شرایط اضطراب و انکنش‌های ناخودآگاه ایشان گاه خلاف الحاد ظاهری‌شان را نشان می‌دهد (نظیر فریاد «یا خدا!» در هنگام خطر مرگ). بدین ترتیب مدافعان برهان فطرت اصرار دارند که «نقطه اتکای برهان، اثبات وجود فطرت در اکثر افراد است نه در همه افراد بدون استثنا»

مطهری تصریح می‌کند فطری بودن به معنای یکسان بودن در همه اشخاص نیست. می‌دانیم فطرت هم در افراد ممکن است دچار اختلال یا انحراف شوند؛ پس عدم مشاهده یک میل در برخی اشخاص دلیل بر نبودن آن در نوع انسان نیست (همان‌طور که مثلاً نبود حس ترحم در یک فرد سایکوپات دلیل نمی‌شود که نوع بشر فاقد حس ترحم است) (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۴۱/۵-۴۲). از سوی دیگر، حتی اگر بپذیریم خداجویی یک میل یا شناخت همگانی است، آیا هر میل فطری لزوماً دارای یک واقعیت خارجی متناسب هست؟ منتقدان تجربه‌گرا پاسخ منفی می‌دهند و چنین استدلال می‌کنند که ذهن انسان به اقتضای نیازهای تکاملی، باورهایی را تولید کرده که الزاماً مطابق واقع نیستند بلکه فایده‌زیستی داشته‌اند. از این نگاه سکولار، دین و معنویت شاید زاییده سازوکار روانی برای تسکین ترس‌های بشر یا تقویت همبستگی اجتماعی باشد؛ نیازی نیست واقعاً خدایی در کار باشد تا این نیاز معنا پیدا کند، همان‌طور که مثلاً میل کودک به موجود خیالی ممکن است حاصل تخیل باشد نه وجود واقعی آن موجود. باوجود این انتقادات، فیلسوفان دین طرفدار برهان

فطرت پاسخ داده‌اند که تبیین واقع‌گرایانه (realist) از میل فطری به خدا معقول‌تر و برازنده‌تر است. آنان اشاره می‌کنند که در موارد دیگر، هرگاه میل اصیلی در بشر وجود دارد، عین خارجی آن نیز موجود است: تشنگی ما نشانه آب است، گرسنگی ما نشانه غذاست، طلب حقیقت علمی نشانه وجود حقیقت در عالم است و به همین منوال. بنابر قاعده‌ای که سی. اس. لوئیس نیز بدان استناد کرده: «برای هر خواسته طبیعی آدمی، پاسخی در بیرون هست»؛ (Lewis, 2001: 113) پس بعید است که خداجویی، یگانه میل طبیعی بشر باشد که کاملاً بی‌پاسخ در عالم رها شده است. ضمن آن که اگر خالق حکیمی در کار باشد، منطقی‌تر آن است که میل و نیاز مخلوقات خود را بی‌جواب نگذارد. بنابراین رویکرد خدا‌باورانه تبیین منسجم‌تری از وجود حس دینی در انسان به دست می‌دهد، درحالی که رویکرد الحادی آن را صرفاً برآمده از تصادف تکاملی یا خطای شناختی قلمداد می‌کند و این به‌نوبه خود محتاج دلیل است. با جمع‌بندی نکات فوق، می‌توان گفت برهان فطرت اگرچه همچون براهین ریاضی‌وار، قاطع و جازم برای نفی هر شک و شبهه‌ای نیست، اما قرینه‌ای درون‌شناختی و همگانی به سود وجود خدا ارائه می‌دهد. حتی منتقدان نیز انکار نمی‌کنند که دست کم برخی افراد بدون اقامه دلیل، به خدا ایمان می‌آورند یا حضور او را در زندگی حس می‌کنند. این امر واقع «پدیدارشناسی ایمان» نقطه عزیمت برهان فطرت است. از اینجا به بعد، بحث ما به معرفت‌شناسی کشیده می‌شود: آیا چنین ایمانی – که بر پایه فطرت یا تجربه درونی است – معرفت‌بخش و معتبر شمرده می‌شود؟ مدافعان برهان فطرت در فضای کلام اسلامی معمولاً پاسخ مثبتی به این پرسش می‌دهند و تجارب فطری یا شهودی را معتبر می‌دانند؛ منتقدان تجربی گرا یا شکاک، اعتبار معرفتی آن را زیر سؤال می‌برند. همین جاست که ارتباط موضوع ما با معرفت‌شناسی معاصر آشکار می‌شود و لازم است ببینیم رویکرد اصلاح‌شده چه پاسخی برای عقلانیت باورهای برخاسته از فطرت یا حس دینی دارد.

۴. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و باور پایه به خدا

۴-۱. نقدی بر میناگرایی کلاسیک

معرفت‌شناسی اصلاح‌شده (Reformed Epistemology) واکنشی بود به دیدگاه حاکم در قرون جدید که لازمه عقلانیت باور دینی را وجود دلایل و شواهد کافی برای آن باور می‌شمرد (Bolos and Scott, n.d.). این دیدگاه که از هیوم و لاک تا راسل و کلیفورد امتداد داشت، نوعی میناگرایی سخت‌گیرانه در باب معرفت بود: بر اساس آن، شخص تنها زمانی محق است به گزاره‌ای (مثل «خدا وجود دارد») معتقد شود که آن را یا بدیهی و بی‌نیاز از استدلال بیابد، یا با واسطه استنتاجی معتبر از چنین گزاره‌های بدیهی‌ای نتیجه گرفته باشد (A. Plantinga, 1993). بدیهی است که باور به خدا نه جزو امور بدیهی شمرده می‌شد و نه بنا بر ادعای منتقدان، براهین ارائه شده برای آن به قدر کفایت معتبر بودند؛ لذا در چارچوب این میناگرایی، ایمان دینی لااقل در غیاب دلایل متقن غیرعقلانی خواهد بود. آلون پلانتینگا و همفکرانش در دهه ۱۹۷۰ به نقد این مینا برخاستند. آنان دو اشکال اساسی را متوجه میناگرایی کلاسیک کردند: اولاً این معیار سخت‌گیرانه دچار خودانسدادی منطقی است، چرا که خود گزاره «هر باوری برای عقلانی بودن نیازمند دلیل است» دلیلی در پشت خود ندارد و بدیهی نیز نیست؛ پس طبق قاعده خودش، نباید پذیرفته شود. ثانیاً میناگرایی شمار زیادی از باورهای روزمره ما را که کاملاً معقول‌اند غیرموجه قلمداد می‌کند (مثل باور به حافظه، باور به وجود اشیاء مادی مستقل، باور به ذهن‌های دیگر). درحالی که عمده فیلسوفان معتقدند این قبیل باورها را می‌توان به‌طور مستقیم موجه دانست – یعنی نیاز ندارند ابتدا با استدلال اثبات شوند تا سپس حق باور کردن داشته باشیم. به این ترتیب، پلانتینگا راه را باز کرد تا باور به خدا نیز در زمره این باورهای پایه قرار گیرد. پرسش اساسی او این بود: «چرا باور به وجود جهان خارج پایه باشد، اما باور به وجود خداوند نباشد؟» (A. Plantinga, 2000). اگر معیارهایی نظیر وضوح درونی، بدهاقت یا غیرقابل تردید بودن را برای پایه به رسمیت می‌شناسیم، مؤمنان می‌توانند ادعا کنند احساس حضور خداوند یا صدق بدیهی گزاره «خدا وجود دارد» برایشان فراهم است؛ انکار چنین

تجربه‌ای برای شخص دیگر ممکن نیست، همان‌طور که هیچ‌کس نمی‌تواند تردید دکارتی یک فرد در باب دنیا را با زور استدلال برطرف کند. پس دست کم در مقام امکان، باور به خدا می‌تواند پایه تلقی گردد؛ و اگر این‌گونه شد، بی‌نیاز از اقامه برهان پیچیده نیز می‌تواند معقول و موجه باشد.

۴-۲. باور به خدا به مثابه باور پایه

معرفت‌شناسی اصلاح‌شده بر این ادعا که «باور خدا باوران لازم نیست بر استدلال استوار باشد تا موجه به شمار رود» متمرکز است. البته این بدان معنا نیست که ارایه برهان را بیهوده بدانند یا منکر امکان استدلال به نفع وجود خدا شوند؛ خود پلانتینگا در مواردی تلاش کرده است براهین سنتی را بازسازی و تقویت کند (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۱۸۵-۱۹۲). اما نکته اینجاست که از دید ایشان، نبود یا ضعف براهین عقلی، گزندی به عقلانیت ایمان شخصی وارد نمی‌کند. پلانتینگا برای تبیین این موضع از مفهوم ضمانت معرفتی (warrant) بهره می‌گیرد. به نظر او معرفت آنگاه حاصل می‌شود که باور صادق انسان ناشی از کارکرد صحیح قوای شناختی او در یک «طرح (طرح‌واره) خلقت» درست و در شرایط مناسب باشد. این ایده که برگرفته از الهیات کالونی است، وجود یک سازوکار فطری شناسایی خداوند را مطرح می‌کند. اگر خدایی باشد، او انسان را طوری خلق کرده که بتواند بدون نیاز به استدلال‌های پیچیده، در شرایط مقتضی متوجه وجود خدا بشود - شرایطی مانند مشاهده شکوه طبیعت، تأمل اخلاقی، اضطراب و نیاز، احساس گناه و وجدان، شکرگزاری از نعمت‌ها و جز آن. اینجاست که پلانتینگا نقش مستقیم آموزه کالون را تصدیق می‌کند و می‌گوید جان کالون با طرح ایده حس خداشناسی اولین متفکر اصلاح‌گرا بود که اعلام کرد اعتقاد به خدا یک «تمایل یا گرایش فطری است که خداوند در وجود انسان‌ها قرار داده است» (Plantinga and Wolterstorff, 1983: 76-77). چنین باوری که به شکل مستقیم از فطرت سالم نشأت بگیرد، از منظر معرفت‌شناختی موجه و حتی در صورت صدق مبدل به معرفت‌شده خواهد بود.

برای ملموس‌تر شدن این مطلب می‌توان مثالی زد: فرض کنیم شخصی نیمه‌شب با

صدایی از خواب بیدار شود و معتقد شود که یک دزد در خانه‌اش است. اگر او این اعتقاد را صرفاً بر پایه شنیدن صدا و حس درونی خطر پیدا کرده، آیا باید تا وقتی برهان منطقی و شواهد قطعی بر حضور دزد نیافته، خودش را غیرعقلانی بداند؟ یقیناً خیر. این باور برای او کاملاً معقول است، زیرا حواس و ذهن او به درستی کار کرده و خروجی آن - هرچند خطاپذیر - باور موجه به حضور دزد است. به طور مشابه، انسان متدینی که هنگام مشاهده آسمان پرستاره شب احساس می‌کند «این نظام حساب شده را خدایی دانا و توانمند پدید آورده»، از دیدگاه اصلاح شده حق دارد چنین باوری را موجه بداند حتی اگر نتواند استدلال فلسفی دقیق برایش اقامه کند. چراکه در این حالت، حس فطری او همان کاری را می‌کند که باید: نشانه‌های پیرامون را به زبان باور ترجمه می‌کند و خروجی آن یک باور صادق (در صورت وجود خدا) خواهد بود؛ بنابراین، باور به خدا همانند باورهای متعارف دیگر می‌تواند پایه و بی‌واسطه باشد.

البته طرفداران این نظریه، برای جلوگیری از هرج و مرج معرفتی، شرایطی را نیز افزوده‌اند. آنان تأکید دارند که هر باور پایه‌ای لزوماً معرفت‌بخش نیست؛ بلکه فقط آن‌هایی که حاصل قوای معرفتی قابل اعتماد باشند، شایسته عنوان معرفت (به معنای باور صادق موجه) یا حداقل باور موجه‌اند (Bolos and Scott, n.d.). این ما را به مفهوم طرح خلقت (Design Plan) می‌رساند. پلانتینگا فرض می‌کند اگر خدا انسان را طراحی کرده باشد، هدف از حس خداشناسی ما رسیدن به باورهای صادق درباره خداست؛ بنابراین هرگاه این حس در وضع طبیعی خود و به دور از موانع عمل کند، احتمالاً باورهای حاصله را می‌توان صادق و معرفت‌شده تلقی کرد (مشروط به اینکه در واقع خدایی باشد). اگر هم خدایی در کار نباشد، طبیعتاً کل این فرآیند صرفاً توهم‌زا خواهد بود. پس مدل اصلاح شده ادعای «تضمین صدق» نمی‌کند، بلکه چارچوبی ارائه می‌دهد که در صورت صدق مضمون ایمان، آن ایمان را عقلانی و معرفت‌بخش معرفی می‌کند. چنین رویکردی از نظر منطقی خشی است؛ یعنی کسی را وادار به پذیرش خدا نمی‌کند، بلکه صرفاً دفاع می‌کند که مؤمن در باور خود ملامت معرفت‌شناختی ندارد. همین نکته محل تمایز دیگر این رویکرد با برهان فطرت سستی است که در بخش بعد به آن به تفصیل پرداخته می‌شود (A. Plantinga, 1967).

۴-۳. پیامدهای دیدگاه اصلاح‌شده

پذیرش این دیدگاه نتایج جالبی دارد.

نخست این که بار اثبات‌گری از دوش مؤمن برداشته می‌شود. اگر از مؤمنی بپرسند «چرا به خدا باور داری؟» و او پاسخ دهد «چون حضورش را در قلبم می‌یابم» یا «چون نیاز به او را در جان خود احساس می‌کنم»، از منظر معرفت‌شناسی اصلاح‌شده این پاسخ فی‌نفسه معتبر است، مادامی که شخص دلیلی بر خطای آن حس درونی نداشته باشد (پلانتینگا، ۱۳۸۱: ۷۴). این بدان معناست که عدم اقناع مخالفان یا نتوانستن در مناظره، ایمان فرد را بی‌اعتبار نمی‌کند.

پیامد دوم، توجه به نقش شرایط و موانع شکل‌گیری ایمان است. اگرچه نظریه پلانتینگا ادعا می‌کند که باور به خدا می‌تواند پایه باشد، اما تصریح دارد که بسیاری افراد ممکن است به خاطر شرایط نامساعد، هرگز این باور پایه را تجربه نکنند یا به‌جای آن، باورهای دیگری در ذهنشان نشسته باشد. مثلاً شخصی که در محیط الحادی سرکوب‌گر بزرگ‌شده یا دچار خشم روانی نسبت به تصور خداست، چه‌بسا حس خداشناسی‌اش دچار اختلال یا انکار شود؛ بنابراین این نظریه با واقعیت وجود شکاکان یا خداناباوران سازگار است و آن را نشانه نبود فطرت نمی‌داند، بلکه نتیجه شرایط ویژه می‌شمرد (Plantinga and Wolterstorff, 1983: 80). این درست همان پاسخی است که متکلمان اسلامی در برابر پرسش «چرا برخی منکر خدا هستند اگر ایمان فطری است؟» می‌دادند: شرایط محیطی و اختیاری هر فرد می‌تواند فطرت را پژمرده یا زنده نگاه دارد. در این خصوص دو سنت فکری ما کاملاً هم‌رأی‌اند (مطهری، ۱۳۷۴: ۱/۱۵۴).

پیامد سوم، بازتعریف وظیفه مؤمنان در استدلال‌ورزی است. طبق معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، مؤمنان بیش از آنکه نیازمند اقامه برهان باشند، نیازمند زدودن شبهات و پاسخ به نقدها هستند (A. Plantinga, 2000: 245). به عبارت دیگر، اصل ایمان امری پیشینی و فطری است؛ آنچه پسینی و اکتسابی است، از بین بردن موانع عقلانی برای رشد ایمان است. از این‌رو در آثار پلانتینگا و دیگران می‌بینیم که بخش عمده تلاششان صرف رفع

اعتراضاتی نظیر مسئله شر، تکثر ادیان، تعارض علم و دین و... شده است تا نشان دهند هیچ‌یک از این‌ها سد قطعی در برابر ایمان فطری نیست. این امر به الهیات اسلامی هم قابل تسری است: عالم دینی در کنار پرورش ایمان قلبی باید پاسخگوی شبهات پیرامونی باشد تا چراغ فطرت خاموش نشود.

اکنون با این تصویر از معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، می‌توانیم به سراغ مقایسه تطبیقی آن با برهان فطرت برویم و نقاط اشتراک و اختلاف را بررسی کنیم.

۴. نسبت برهان فطرت با معرفت‌شناسی اصلاح‌شده (مطالعه تطبیقی)

پس از تبیین مفاهیم کلیدی در دو دستگاه فکری، اینک به سنجش رابطه میان آن‌ها می‌پردازیم. پرسش این است که آیا برهان فطرت متکلمان امامیه را می‌توان در چارچوب معرفت‌شناسی اصلاح‌شده تفسیر یا تقویت کرد؟ و بالعکس، آیا رویکرد اصلاح‌شده مؤید و مکمل برهان فطرت است یا منتقد آن؟ برای پاسخ، محورهای مشترک و نقاط تمایز را مرور می‌کنیم:

۱. اشتراک در اصل «خدادادی بودن ایمان»: هر دو دیدگاه بر این هم‌نظرند که ایمان به خدا امری است که از سوی خود خداوند در وجود انسان‌ها مقرر شده است. در آموزه فطرت، این امر به صورت سرشت و خلقت الهی انسان بیان می‌شود. در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، به شکل طرح و برنامه الهی برای قوای شناختی انسان. درواقع، انسان به گونه‌ای خلق شده که بتواند خالقش را بشناسد. این ایده بنیادین، فصل مشترک بحث ماست. تعبیر کالون مبنی بر اینکه خدا «بذر دین را در وجود همه نهاده» بود (Calvin, 1989: 78)، می‌تواند ترجمانی در سنت اسلامی بیابد که می‌گوید خداوند انسان را بر فطرت توحیدی آفرید. هردو زبان نهایتاً یک واقعیت را گزارش می‌کنند.

۲. اشتراک در «بی‌نیازی از استدلال تفصیلی»: برهان فطرت – به‌رغم نامش که «برهان» است – عملاً تکیه بر بدهاقت یا تجربه درونی دارد نه استدلال طولانی.

به بیان دیگر، استدلال آن بسیار کوتاه و برگرفته از یک شهود عام است: (من حقیقتی را در درون خود می‌یابم) پس (آن حقیقت وجود دارد). این ساختار بسیار شبیه همان چیزی است که پلانتینگا تحت عنوان باور پایه معرفی می‌کند: باورهایی که دلیلشان همراه خودشان است و لازم نیست به چیزی بیرون از خود حواله داده شوند؛ بنابراین هم در برهان فطرت و هم در رویکرد اصلاح شده، خودآگاهی یا حس درونی انسان، منبع مستقیم خداشناسی دانسته می‌شود. این نکته از منظر تاریخ تفکر بسیار حائز اهمیت است؛ زیرا هر دو سنت به نحوی راه میان‌بر به سوی خدا را می‌پذیرند و عقلانیت ایمان را فروکاستنی به قیاسات پیچیده نمی‌دانند.

۳. اشتراک در «پذیرش امکان سرکوب یا اختلال فطرت»: چنان که گفتیم، هم فیلسوفان مسلمان (مانند مطهری) و هم متفکران اصلاح شده (مانند پلانتینگا) معتقدند شرایط نادرست می‌تواند جلوی شکوفایی حس فطری خداشناسی را بگیرد. مفهوم گناه در الهیات مسیحی و مفهوم غفلت یا هوی پرستی در الهیات اسلامی، هر دو برای توضیح همین واقعیت به کار می‌روند که چرا برخی افراد علی‌رغم فطرت، متذکر خدا نیستند. در نتیجه، نبود ایمان در پاره‌ای انسان‌ها نفی‌کننده اصل فطرت یا سنسوس دیوینیتاتیس نیست. این توافق، دفاعیات هر دو گروه را در برابر نقد تجربه‌گرایان (از جمله نقد لاک) به یکدیگر نزدیک می‌سازد: فطری بودن به معنای آن نیست که هر فرد بالفعل آن را اظهار کند، بلکه به معنای قابلیت و استعداد عمومی است.

۴. اشتراک در «اعتبار معرفتی تجربه دینی اولیه»: هر دو دیدگاه تجارب دینی یا شهود فطری اولیه را معرفت‌بخش و معتبر می‌شمارند. در عرفان و حکمت اسلامی، علم حضوری به خدا - ولو اجمالی - پذیرفته می‌شود؛ چنان‌که آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید انسان‌ها بر اساس فطرت ارتباط مستقیم و حضوری با خدا برقرار می‌کنند. در معرفت‌شناسی اصلاح شده نیز اگر شخص در قلبش احساس اطمینان به حضور خدا دارد، این خود یک معرفت اولیه به شمار می‌آید، مگر آن‌که دلیل محکمی برای

خطای آن ارائه شود؛ بنابراین برخلاف رویکردهای تجربه‌گرایی الحادی، این دو نگرش در دادن رأی مثبت به سود اعتبار تجربه خداآگاهی هم‌داستان‌اند. باوجوداین، تفاوت‌های مهمی نیز میان برهان فطرت و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده به چشم می‌خورد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. تفاوت در غایت و کارکرد استدلالی: برهان فطرت را متکلمان مسلمان عموماً به عنوان یک دلیل اثباتی برای وجود خدا مطرح کرده‌اند؛ یعنی انتظار دارند مخاطب (حتی اگر در ابتدا منکر باشد) با تأمل در جهان‌شمولی و عمق حس فطری، به وجود خدا اقناع شود. به تعبیر دیگر، این برهان جنبه برون‌گرا و گفتگو با منکر دارد؛ اما در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، استدلال‌ها عمدتاً درون‌گرا و دفاع از حقانیت مؤمن است. پلانتینگا ابایی ندارد که بگوید هدفش آن نیست که آتئیست را مؤمن کند، بلکه می‌خواهد نشان دهد مؤمن در نبود دلایل کانتی یا هیومی هم می‌تواند خردمندانه ایمان داشته باشد. لذا مخاطب پلانتینگا بیش از آن که فرد ملحد باشد، فیلسوفان تحلیلی و هم‌قطاران خود او هستند که معیارهای سخت‌گیرانه مطالبه می‌کنند. روشن است که این تفاوت غایت، در لحن و شیوه استدلال اثر می‌گذارد: برهان فطرت با زبان عمومی و احیاناً خطابی تری بیان می‌شود (چون مخاطب توده انسان‌هاست که تجربه فطری را می‌فهمند)، درحالی که مباحث پلانتینگا با زبان فنی تری در حوزه معرفت‌شناسی طرح می‌شود (چون درصدد اقناع جامعه آکادمیک است).

۲. تفاوت در قلمرو «تصدیق» و میزان قطعیت: برهان فطرت معمولاً به دنبال یقین‌آفرینی است. برای مثال، امام خمینی هنگامی که عشق به کمال را مطرح می‌کند، بیان می‌دارد که محال است این عشق فطری خطا کرده باشد (خمینی، ۱۳۸۰: ۱۸۴)؛ یا ملاصدرا بر بداهت توکل فطری انسان در شرایط اضطرار تأکید دارد. از این تعبیرات چنین برمی‌آید که در دیدگاه این متفکران، تصدیق حاصل از فطرت، اطمینان‌بخش و خطاناپذیر است؛ گویی دل انسان با دست گذاشتن بر روی فطرت خود، حقیقت را

بی واسطه می‌یابد. اما معرفت‌شناسی اصلاح‌شده تعمداً از چنین جزمیتی پرهیز دارد. در این دیدگاه باور به خدا ممکن است صادق و Warranted باشد، ولی حتی خود پلانتینگا هم اذعان می‌کند که درستی یا نادرستی نهایی آن وابسته به این است که واقعاً خدایی باشد یا نه؛ و این را او مفروض می‌گیرد نه ثابت‌شده. به بیان ساده، اصلاح‌گران معرفت‌شناسی بیشتر فروتن‌اند: نمی‌گویند «ما می‌دانیم خدا یقینی وجود دارد»، بلکه می‌گویند «اگر خدا باشد، باور ما به لطف او موجه و معرفت‌است؛ و مهم آن است که کسی نمی‌تواند غیرعقلانی بودن آن را ثابت کند». بنابراین سطح ادعای معرفت در دو اردوگاه متفاوت است: برهان فطرت نوعاً خود را کاشف واقع می‌داند، درحالی‌که نظریه باور پایه بیشتر خود را رفع‌کننده اتهام غیرعقلانی می‌شمارد.

۳. تفاوت در اتکا به علیت یا استنتاج مکمل: برخی شارحان اشاره کرده‌اند که تقریرهای برهان فطرت - به‌ویژه برای اقناع فلسفی - ناگزیر از بهره‌گیری ضمنی اصل علیت یا دیگر اصول مابعدالطبیعی‌اند. مثلاً در تقریر امام خمینی که عشق به کمال مطرح است، این پیش‌فرض وجود دارد که «هر معلولی مشتاق علت خویش است» یا «برای هر میل واقعی یک مبدء واقعی مفروض است» که این خود یک اصل فلسفی علی-معلولی است؛ اما در استدلال‌های معرفت‌شناسان اصلاح‌شده کمتر نشانی از اصول متافیزیکی سنتی دیده می‌شود؛ آنان عمداً بر پایه تحلیل مفاهیم معرفت بحث می‌کنند و مثلاً نمی‌گویند «هر حسی حتماً متعلق واقعی دارد» (چراکه تجربه‌گرایان این را رد می‌کنند). بلکه از انسجام درونی و رفع تناقض پیش می‌آیند و دغدغه نشان دادن نقض اصل خودبسنده‌گی مبناگرایی را دارند؛ به عبارت دیگر، اصلاح‌گران معرفت‌شناسی کمتر رنگ و بوی متافیزیکی یا علی‌گرایانه می‌دهند. این نکته باعث می‌شود ترجمه برهان فطرت به زبان آن‌ها، همیشه مستقیم نباشد. شاید بتوان گفت رویکرد معرفت‌شناسی اصلاح‌شده متمم خوبی برای برهان فطرت است تا از افتادن در دام مغالطه «همه‌پسندی» (ad populum) یا ادعای فاقد پشتوانه، بر حذر باشد. چنان‌که دیدیم، یکی از ایرادات رایج، نامعتبر بودن نتیجه‌گیری از «عمومیت حس خدا» به

«وجود خدا» است. اینجاست که اگر سازوکار معرفتی و طرح الهی برای آن حس تبیین شود، اعتبار آن بالاتر خواهد رفت. به این ترتیب، زبان مدرن معرفت‌شناسی می‌تواند منطقی برهان فطرت را شفاف‌تر سازد.

۴. تفاوت در جایگاه تجربه دینی شخصی: در برهان فطرت امامیه، تجربه دینی شخصی جایگاه مهمی دارد اما معمولاً به عنوان مؤید مطرح می‌شود نه اصل موضوع. به عنوان مثال، کسی مثل علامه طباطبایی یا مطهری ممکن است بگوید «حتی بی‌خدایان هم در اضطراب به خدا رو می‌آورند» که یک مشاهده تجربی است، سپس آن را مبنای یک اصل کلی قرار می‌دهد؛ اما خود تجربه درونی عرفانی (مکاشفه یا حضور قلبی) معمولاً در کلام به مخاطب عام قابل انتقال نیست و بیشتر جنبه فردی دارد. در حالی که در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، بر پایه بودن باور می‌تواند حتی صرفاً بر حس درونی فرد مبتنی باشد؛ یعنی اگر شخص الف ادعا کند «من حضور خدا را احساس می‌کنم»، این برای معرفت‌شناسی‌اش کفایت می‌کند، حتی اگر کس دیگری آن را تجربه نکند؛ بنابراین معرفت‌شناسی اصلاح‌شده به تک‌تک تجربیات دینی اعتبار بالقوه می‌دهد، اما برهان فطرت عمده‌تاً به تجربه مشترک نوع انسان تکیه دارد. این تفاوت ظریف گاهی موجب سوء تفاهم است: ممکن است کسی بگوید «اگر برهان فطرت درست است، پس چرا همه مردم در هر لحظه خدا را حس نمی‌کنند؟» پاسخ آن است که برهان فطرت بر آمار غالب و سرشت نوعی اصرار دارد، نه تجربه لحظه‌لحظه همه افراد؛ اما پلان‌تینگا اساساً چنین ادعایی ندارد و می‌گوید ممکن است برخی هیچ تجربه‌ای نیابند و برخی بسیار قوی بیابند. در نتیجه، عمومیت مورد ادعا در برهان فطرت تا حدی بیش از مدعای اصلاح‌شده است.

با لحاظ تمام این موارد، جمع‌بندی تطبیقی ما چنین است: برهان فطرت و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده را می‌توان در چارچوب یک مدل کلی‌تر که می‌توان آن را «مدل فطری-بنیادی ایمان» نامید، تلفیق کرد. در این مدل، خداوند عامل (خالق فطرت) است، انسان قابل (مجهز به حس خداشناسی سرشتی) است، ایمان حاصل فرایند طبیعی

شناخت است و عقلانیت آن برآمده از طراحی الهی ذهن می‌باشد. اگر این مدل را بپذیریم، بسیاری از نزاع‌های دیرین میان ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی رنگ می‌بازد. مؤمن صاحب فطرت، به جای آن که برای ایمان خود به دنبال مدرک بگردد، خود را مدرک (یافته شده) توسط نور ایمان الهی می‌بیند. از آن سو، فیلسوف نیز نیازی نمی‌بیند تجربه دینی را تحقیر کند، بلکه آن را جزئی از سازوکار معرفتی بشر قلمداد می‌کند. چنین هم‌افقی میان کلام اسلامی و فلسفه دین معاصر، می‌تواند قرائت تازه‌ای از مقوله‌هایی چون دین فطری، سیره عقلا در خداشناسی و عقلانی بودن ایمان ارائه دهد.

۵. تحلیل انتقادی

۵-۱. از «گرایش» تا «تصدیق»: جهش موجه یا لغزش وجودشناختی؟

قدرت برهان فطرت در اتکای آن به «داده پدیدارشناختی مشترک» نهفته است؛ یعنی تجربه عام گرایش/التفات به امر قدسی. باین همه، اگر گذار از «گرایش» به «هستی متعلق» صرفاً بر کثرت وقوع و همگانی بودن تکیه کند، به دام مغالطه اقبال عام می‌افتد. مسیر ایمن تر آن است که این گرایش به مبانی متافیزیکی حکمت متعالیه متصل شود: نسبت وجودی علت-معلول و «حضور ربطی» معلول نزد علت در ساحت علم حضوری. در این صورت، «گرایش اصیل» از سطح داده‌ای روان‌شناختی فراتر می‌رود و به «قرینه‌ای وجودی» ارتقا می‌یابد؛ روزه‌ای هستی‌شناختی به سوی متعلق واقعی آن گرایش.

۵-۲. «علم حضوری» در برابر «ضمانت برون‌گرا»

در تقریر امامیه، «تصدیق» برآمده از کشف حضوری است و نوعی خطاناپذیری ناظر به اصل تعلق (نه تفصیل و توصیفات) را پیش‌فرض می‌گیرد. در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، کانون بر «ضمانت/وجاهت» است: اگر حس خدا^۱ مطابق «طرح خلقت» و در شرایط مناسب کار کند، باور به خدا موجه است حتی اگر از حیث درونی،

1. sensus divinitatis

«بی‌خطا» و اصلاح‌ناپذیر تلقی نشود. حاصل آنکه دو چارچوب، نه متعارض که دو لایه‌اند: لایه حضوری کشف و لایه تحلیلی توجیه.

۵-۳. همگانی‌بودن فطرت و داده‌های تجربی مخالف

اظهار «تدین‌گریزی اعلامی» در برخی داده‌های مردم‌نگارانه و جامعه‌شناختی، با مدعای فطرت تعارض تام ندارد؛ زیرا فطرت «قابلیت‌نوعی» است نه «فعلیت‌بالفعل» همگانی. با «مدل‌موانع» می‌توان تفاوت‌های فعلیت‌یابی را تبیین کرد: غفلت و دل‌بستگی‌های رقابتی، فقدان شرایط مناسب کارکرد حس خدا و نیز آثار معرفتی گناه (در تلقی کالون/پلانتینگا) به‌منزله عوامل اختلال. بدین سان، تغییرپذیری بروز فطرت، نتیجه شرایط است نه نفی اصل آن.

۵-۴. پاسخ به «کدو تنبل بزرگ»

اگر هر گرایش یا تجربه‌ای مجوز «پایه‌بودن» تلقی شود، مرزهای عقلانیت فرومی‌ریزد. قیود پلانتینگا—عدم تعارض با دستگاه بدیهیات و دانسته‌های بنیادین، وثاقت منبع معرفتی و تناسب با «طرح خلقت»—در سنت امامیه ترجمانی روشن دارد: حجیت ادراک فطری مشروط است به «سلامت قوا»، «عدم معارض اقوی» و «تعضید عقلایی/نقلی». این قیود، باورسازی دلخواه را از دایره باورهای پایه معقول بیرون می‌نهند.

۵-۵. پیامد برای گفت‌وگوی علم-دین

بر اساس فطرت، «خداشناسی» خروجی طبیعی ذهن سالم است؛ بر اساس معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، «عقلانیت» این خروجی دفاع‌پذیر است. جمع این دو، الگویی حداقلی برای همزیستی علم و دین پیشنهاد می‌کند: علم نافی فطرت نیست و فطرت نیز مدعی جانشینی روش علمی نیست؛ کارکردها متمایزند و جمعشان ممکن و ثمربخش است.

۶. پیامدها و ارزش تطبیقی

۶-۱. پیامدهای نظری

این پژوهش امکان صورت‌بندی یک «مدل فطری-بنیادی ایمان» را نشان می‌دهد: از یک سو، در سنت امامیه، خداشناسی فطری به مثابه «کشف حضوری» فهم می‌شود و از سوی دیگر، در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، همان خروجی فطری ذیل «ضمانت/وجاهت برون‌گرا» تبیین می‌گردد. جمع این دو چشم‌انداز، چارچوبی هم‌افزا می‌سازد که در آن، تجربه حضوری پشتوانه هستی‌شناختی ایمان و نظریه ضمانت، پشتوانه معرفت‌شناختی عقلانیت آن است. بر این اساس، مرزبندی کارکردی «برهان» و «نظریه توجیه» روشن‌تر می‌شود: برهان (در مقام ایجاب و اقناع) می‌کوشد نسبت گرایش/بینش فطری با واقع را نشان دهد، حال آن‌که نظریه توجیه (در مقام سلب و دفاع) نشان می‌دهد چرا باور برخاسته از سازوکارهای فطری even—بی‌نیاز از استدلال‌های طولانی—می‌تواند معقول و موجه باشد.

۶-۲. پیامدهای معرفت‌شناختی

نتیجه تطبیق حاضر، پاسخی ساختاری به مطالبه «دلیل» فراهم می‌آورد: باید میان «دلیل پدیداری/حضوری» (که در آن خود تجربه/کشف، نقش دلیل ایفا می‌کند) و «دلیل استنتاجی» (قیاسات و شواهد بیرونی) تفکیک نهاد. این تفکیک از یک سو جایگاه تجربه فطری را تثبیت می‌کند و از سوی دیگر، معیارهایی برای مهار باورسازی دلخواه عرضه می‌نماید: (الف) سلامت و کارکرد درست قوا/سازوکارهای شناختی، (ب) نبود «معارض اقوی» یا شکست‌زنده‌های معتبر و (ج) فراهم بودن شرایط ادراکی مناسب (نظیر توجه، صدق جویی و رفع موانع). بدین سان، ایمان فطری نه به دلخواه‌باوری فروکاسته می‌شود و نه به اثبات‌گرایی سخت‌گیرانه تقلیل می‌یابد، بلکه در مقام خود واجد وجاهت معرفتی است.

۶-۳. پیامدهای کاربردی/تربیتی

در عرصه تعلیم دینی دانشگاهی، نتیجه عملی این مدل آن است که به جای انباشت صرف استدلال‌ها، باید شرایط تجربه اصیل را تقویت کرد: فرصت تأمل، تربیت اخلاقی و مسئولیت‌پذیری وجودی تا حس خداشناسی در «وضع مناسب» کار کند و سپس با چارچوب‌های عقلانی پشتیبانی شود. در گفت‌وگوی بین‌الادیانی، تأکید بر «هسته فطری مشترک» —پیش از ورود به اختلافات دکتینال— زمینه هم‌فهمی را می‌افزاید و از قطبی‌سازی می‌کاهد. در مواجهه با نسل جوان، ترجمه آموزه فطرت به زبان تجربه زیسته و روان‌شناسی دین، در کنار ارائه چارچوبی روشن برای توجیه عقلانی‌باور، می‌تواند پل ارتباطی مؤثری میان ساحت زیست‌جهان آنان و میراث کلامی/فلسفی فراهم آورد. چنین رویکردی امکان تربیت دینی عمیق‌تر، گفت‌وگوی عقلانی‌ثمربخش‌تر و زیست‌ایمانی‌سنجیده‌تر را افزایش می‌دهد.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، سعی شد با نگاهی تطبیقی، پیوند میان برهان فطرت در کلام امامیه و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده در فلسفه دین معاصر آشکار گردد. نتایج به‌دست‌آمده را می‌توان در محورهای زیر خلاصه کرد:

۱. برهان فطرت بر این اصل مبتنی است که خداخواهی و خداشناسی در سرشت انسان نهاده شده و همگانی است. این برهان درواقع از «وجود اثر فطری» (گرایش به خدا در انسان) به «وجود مؤثر واقعی» (خداوند در خارج) عبور می‌کند. هرچند این عبور مورد نقدهایی واقع شده، متکلمان مسلمان با استناد به عدم تلازم فطرت با فعلیت در همه افراد و نیز حکمت الهی در جعل میل‌های صادق، از آن دفاع کرده‌اند. حاصل برهان فطرت آن است که انسان در اعماق وجود خویش، خدا را می‌یابد و این یافت درونی، خود بهترین دلیل بر وجود خدا است.

۲. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده با نقد مبناگروی ادله‌محور، معقولیت‌باور بدون دلیل را مطرح می‌کند. بر اساس این دیدگاه، باور به خدا می‌تواند پایه و بی‌واسطه باشد اگر از

سازوکار صحیح فطری برخاسته باشد. این نظریه با معرفی مفهوم سنسوس دیوینیتاتیس (حس خدا) عملاً مؤلفه‌ای شبیه فطرت دینی را وارد ادبیات فلسفی کرد. اگرچه رهیافت اصلاح شده برای اثبات وجود خدا به کار نمی‌رود، ولی عقلانیت داشتن ایمان فطری را مدل‌سازی و توجیه می‌کند.

۳. مقایسه نشان داد که این دو رویکرد در بسیاری از مبانی اشتراک دارند: هر دو فطری بودن شناخت خدا را می‌پذیرند؛ هر دو بی‌نیازی ایمان از استدلال تحصیل کرده را خاطرنشان می‌سازند؛ هر دو امکان زوال یا اختلال در این حس فطری را با عوامل معینی توضیح می‌دهند؛ و هر دو تجربه و گرایش دینی درونی را تا حدی معتبر می‌شمارند. از سوی دیگر، اختلافاتی در نحوه طرح مسئله و حدود ادعا میانشان مشاهده شد: برهان فطرت نقشی ایجابی در اثبات دارد، معرفت‌شناسی اصلاح شده نقشی سلبی در رفع اتهام بی‌خردی؛ برهان فطرت لحن قاطع‌تری در یقین‌آوری دارد، اصلاح شده محتاط‌تر و صرفاً تضمین‌کننده معقولیت است؛ زبان برهان فطرت همه‌فهم و نسبتاً غیرتخصصی است، درحالی‌که زبان پلانتینگا فنی و خطاب به متخصصان معرفت‌شناسی است. این تمایزات البته به اصل ماجرا ضربه نمی‌زند، بلکه صرفاً رویکردهای متفاوت را نشان می‌دهد.

درنهایت، می‌توان گفت آموزه فطرت در الهیات اسلامی و نظریه باور پایه در معرفت‌شناسی جدید، همانند دو رود موازی‌اند که از دو فرهنگ مختلف جاری شده ولی به سوی یک اقیانوس واحد روان‌اند؛ اقیانوسی که در آن ایمان به خداوند امری طبیعی، معقول و در امتداد سرشت انسان تلقی می‌شود. چنین نگرشی گواه بر آن است که نه تنها میان ایمان و عقل جدایی نیست، بلکه عقل خود گاه انسان را بی‌اختیار به آغوش ایمان می‌برد — آنگاه که بانگ فطرت را بی‌واسطه می‌شنود. تأمل در این همسویی اندیشه‌ها، افق‌های تازه‌ای را برای گفت‌وگوی بینافرهنگی و تعمیق فهم ما از «معرفت دینی» می‌گشاید. در عصری که از یک سو علوم شناختی به نقش سرشت و ژنتیک در شکل‌دهی باورها می‌پردازند و از سوی دیگر بحران معنا بر جوامع سکولار سایه افکنده، بازگشت به نظریه فطرت (با قرائتی نو و مستحکم) می‌تواند پاسخ‌گوی

تشنگی معنوی انسان امروز باشد.

پس برهان فطرت و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، دست در دست هم، این پیام را به ما می‌رسانند که ایمان به خدا نه از جنس جهل و عادت که از سنخ بینش و حکمت است؛ خدا آن قدر نزدیک است که برای دیدنش کافی است به درون خود بنگریم و عقل آن قدر همراه است که همین نگاه بی‌واسطه را هم ارج نهد و معتبر بداند. چنین نگرشی می‌تواند به تعبیری، احیای حکمت فطرت‌گرا در روزگار ما باشد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Seyyed Hatam Mahdavi

Noor

Abdolvahid Vafaei



<https://orcid.org/0000-0002-8786-6477>



<https://orcid.org/0000-0003-1053-9600>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

قرآن کریم

- ابن اثیر، عزالدین. *لکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر، ۱۳۹۹.
- ادواردز، پل. *خدا در فلسفه*. با ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.
- پلاتینگا، آلون. *درباره طبیعت باور دینی: عقل و باور به خدا*. با ترجمه مریم پورعبدالله. تهران: طه، ۱۳۸۱.
- . *فلسفه دین، خدا، اختیار و شر*. با ترجمه محمد سعیدی مهر. قم: طه، ۱۳۷۶.
- تهرانی، میرزا جواد آقا. *میزان المطالب*. قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۴.
- جوادی آملی، عبدالله. *تبیین براهین اثبات خدا*. چاپ ششم: قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹ ب.
- جوادی آملی، عبدالله. «فطرت در آئینه قرآن». *فصلنامه انسان پژوهی دینی* ۲۳ (بهار و تابستان ۱۳۸۹ الف): ۵-۲۴.
- خمینی، روح الله. *شرح چهل حدیث*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰.
- رامین، فرح و مریم سیفعلی پور. «ارزیابی و نقد برهان اجماع عام بر اثبات وجود خدا». *معرفت فلسفی* ۱۸، شماره ۶۹ (پاییز ۱۳۹۹): ۷۳-۸۷.
- زاگزبسکی، لیندا. «درآمدی بر کتاب ایمان عقلانی». *فصلنامه ذهن*، شماره ۶ و ۷ (۱۳۸۰): ۲۳۹-۲۴۰.
- طباطبایی، محمدحسین. *اصول فلسفه و روش رئالیسم (با پاورقی های مرتضی مطهری)*. تهران: صدرا، ۱۳۷۹.
- . *تفسیر المیزان*. چاپ پنجم، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۷۶.
- عبدلی مهرجردی، حمیدرضا و محمدحسین دهقانی محمودآبادی. «بررسی تطبیقی برهان فطرت و اجماع عام در اثبات وجود خدا». *فصلنامه الهیات تطبیقی (دانشگاه اصفهان)*، شماره ۱۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۳): ۱۵۹-۱۸۵.
- قره باغی، حسن و محمد جعفری. «بررسی تطبیقی فطرت از دیدگاه آیت الله جوادی آملی و باورهای پایه آلون پلاتینگا». *فصلنامه معرفت (ویژه کلام)* ۳۰، شماره ۲۸۲ (خرداد ۱۴۰۰): ۶۵-۷۶.

مصباح یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه. چاپ چهارم. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۰.
— معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی. چاپ سوم. قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۰.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. چاپ هفتم. جلد ۶. در لوح فشرده مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم: مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری علوم اسلامی، ۱۳۷۴.
ملاصدرا، صدرالدین محمد. المبدأ و المعاد. تهران: نشر انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
موسوی فراز، محمدرضا. «برهان فطرت». معرفت، شماره ۶۲ (بهمن ۱۳۸۱): ۳۷-۴۴.
مهدوی نور، سید حاتم و سید محمود یوسف‌ثانی. «تیین فنای وجودی و معرفتی بر اساس نظریه علم حضوری علامه طباطبایی». پژوهشنامه عرفان، ۱۳۹۶.

References

Qur'ān al-Karīm

Alston, William P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

Barrett, Justin, and Believers Lorn. *The Science of Children's Religious Belief*. New York: Free Press, 2012.

Bolos, Anthony, and Kyle Scott. "Reformed Epistemology." *Internet En of Philosophy (IEP)*. n.d. <https://iep.utm.edu/ref-epis/> (accessed October 22, 2025).

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion, Book I*. Translated by F. Battles. Philadelphia: Westminster Press, 1989.

DePoe, John, and Tyler D. McNabb. *Debating Christian Religious Epistemology: An Introduction to Five Views on the Knowledge of God*. London: Bloomsbury Academic, 2020.

Fuqua, Jonathan, and John Greco. *The Cambridge Handbook of Religious Epistemology*. Edited by Tyler McNabb. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

Kelemen, Deborah. "Are Children 'Intuitive Theists'? Reasoning about Purpose and Design in Nature." *Psychological Science* 15, no. 5 (2004): 295–301.

Lewis, C. S. *Mere Christianity (New ed.)*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001.

Moon, Andrew. "Recent Work in Reformed Epistemology." *Philosophy Compass* 11, no. 22 (2016): 879–891.

Plantinga, Alvin. *God and Other Minds*. Ithaca, NY: Cornell University

- Press, 1967.
- . *Warranted Christian Belief*. New York:: Oxford University Press, 2000.
- Plantinga, Alvin, and Nicholas (Eds.) Wolterstorff. "Faith and Rationality: Reason and Belief." In *God. Notre Dame*. University of Notre Dame Press, 1983.
- Plantinga, Alvin. *warrant: The current Debate*. New york: Oxfotd University press, 1993.
- Van Eyghen, Hans. *Arguing from Cognitive Science of Religion: Is Religious Belief Debunked?* London: Bloomsbury Academic, 2020.



استناد به این مقاله: مهدوی نور، سید حاتم، وفائی، عبدالوحد. (۱۴۰۴). برهان فطرت در کلام اسلامی و معرفت‌شناسی معاصر: از گرایش تا تصدیق و نسبت آن با معرفت‌شناسی اصلاح‌شده. پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، ۶ (۱۱)، ۲۹۳-۳۲۷. DOI: 10.22054/jcst.2025.89076.1261



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.