

به نظر می‌رسد برای طی مسیر از قضیه نخست به قضیه دوم راهی را باید پیمود و گام‌هایی را باید برداشت که به شرح زیر از آن‌ها یاد می‌کنیم:

الف) آیا چنین سرشتی در همه انسان‌ها و در همه دوران‌ها به صورت امری ثابت وجود دارد؟ یعنی وجود چنین میل و گرایش‌هایی که بالطبع متضمن نوعی شناخت نسبت به خداست - حتی اگر چنین شناختی در مرحله شعور ظاهر و خودآگاه انسان حضور نداشته باشد - ذاتی انسان بما هو انسان<sup>۱</sup> است یا اینکه امری عارضی و ناشی از تقلید و تلقین یا دیگر عوامل است؟

ب) بر فرض که چنین گرایشی را ذاتی انسان بدانیم، آیا وجود چنین گرایش و میلی مستلزم وجود «مابازاء» و «متعلق» آن (خدا) خواهد بود؟

ج) سرانجام گام سوم این پرسش است که از نظرگاه علم منطق، استدلالی مفید یقین و برهانی است که صورتاً در قالب قیاس باشد و مادتها از قضایای یقینی تشکیل یافته باشد. در هر حال، هر استدلالی دست‌کم به دو مقدمه (صغری و کبری) نیازمند است. در استدلال ما این دو مقدمه چیستند؟ به عبارت دیگر، کبرای گذر از «وجود گرایش به خدا» (فطرت) به «وجود خارجی خدا» چیست؟

کلیدواژه‌ها: فطرت، قرآن کریم، خداشناسی، علامه طباطبایی

### اصالت فطرت الهی انسان

در مقاله پیش به‌طور نسبتاً مشروح در مورد فطرت و ویژگی‌های آن سخن گفتیم. براساس منابع دینی، اصالت فطرت امری مسلم و پذیرفته است. در بین ادله قرآنی، آیه: «فأقم وجهک للدين حنیفاً فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم و لكن اکثر الناس لا یعلمون (روم/۳۰)، به صورت صریح بر مقصود دلالت می‌کند.

صرف نظر از متون و ادله وحیانی، روان‌شناسان بزرگی هم بر وجود حس عمیق دینی در نهاد انسان صحه گذاشته و آن را در کنار حس کنجکاوی (کشف حقیقت)، حس اخلاقی (میل به فضیلت)، و حس زیبایی دوستی (میل به جمال و زیبایی) جزو امور ذاتی (غیراکتسابی) و از ممیزات روحی و روانی وی به شمار آورده‌اند.

استاد مظهری در این باب می‌گوید: «دانشمندان



# فطرت الهی انسان

مروری بر آموزه فطرت با تکیه بر آرای علامه طباطبایی

دکتر فضل الله خالقیان  
مدرس دانشگاه فرهنگیان

### اشاره

با مفروض گرفتن فطرت به معنای سرشتی خداشناسانه و خداجویانه که آدمی را به سوی آفریدگار یکتا سوق می‌دهد که بخش اول این مقاله را به خود اختصاص داده بود، حال این پرسش رخ می‌نماید که آیا می‌توان از وجود چنین فطرتی در انسان، بر وجود خدا استدلال کرد؟ به عبارت دیگر، آیا استنتاج زیر منطقاً قابل قبول و استدلالی موجه است؟

۱. می‌دانیم: انسان در سرشت و عمق وجود خویش خداشناس و خداگراست.

۲. بنابراین: خدا وجود دارد.

روان‌شناسی و روانکاو در قرن اخیر به این حقیقت پی برده‌اند که انسان در ماورای شعور ظاهر خویش شعوری مخفی دارد. گویی پیرامون «من» ظاهر، «من» پشت پرده‌ای وجود دارد. چیزی که هست برخی از این دانشمندان چنین فرض کرده‌اند که عناصر «من» پنهان، همه از شعور ظاهر به باطن گریخته و تغییر شکل داده‌اند، ولی برخی دیگر به اصالت شعور باطن ایمان و اعتراف دارند. شعور اخلاقی، شعور هنری، شعور علمی و همچنین شعور مذهبی روان انسان را اصیل و ناشی از سرشت او می‌دانند (طباطبایی، بی تا، ج ۵: ۳۵).

در ادامه می‌گوید: «امروز دانشمندان زیادی هستند که به وجود چنین احساس، شور و عشق و جنبشی در عمق روح آدمی که او را به خدای لایزال پیوند می‌دهد ایمان دارند» (همان، ص ۳۶). یکی از دانشمندان روان‌شناس معاصر که به اصالت حس دینی در عمق وجدان بشر معتقد است، **یونگ** شاگرد معروف و مبرز **فروید** است. وی نظریه استاد خویش را مبنی بر اینکه احساس مذهبی یک احساس مادی عقب رانده شده تغییر شکل داده‌ای است، رد کرده و معتقد به اصالت این حس گردیده است (همان، ص ۳۷ و ۳۸).

حقیقت امر آن است که هر کس با مراجعه به درون خود و بررسی احوالات شخصی خویش می‌تواند گرایش به آفریدگار هستی را بیابد. به تعبیر زیبای قرآن، انسان در حالت اضطرار و قطع امید از اسباب ظاهری با خلوص کامل متوجه خدا می‌شود و او را به کمک می‌خواند: «من یجیب المضطر اذا دعاه و یکشف السوء» (نمل/۶۲)، «فاذا ركبوا فی الفلک دعوا الله مخلصین له الدین» (عنکبوت/۶۵). بنابراین تجربیات شخصی و جمعی انسان‌ها که فوق حد احصا و امری است که از دیرباز شناخته شده، در کنار ارشادات وحیانی، تردیدی در اصالت این حس و ریشه داشتن آن در آفرینش آدمی باقی نمی‌گذارد. پرواضح است که امور تقلیدی و تلقینی نمی‌توانند فراگیر و همیشگی باشند؛ به‌ویژه با در نظر گرفتن اینکه همواره انسان‌های قدرتمندی از نظر ذهنی و روحی وجود دارند که تلقین‌های بی‌اساس و تقلیدهای ناروا در آن‌ها نفوذ نمی‌کند. اگر قرار بود که توجه به خدا از این قبیل باشد، در طول تاریخ و در بستر جغرافیای متنوع انسانی می‌باید زمان‌ها یا مکان‌هایی باشند که مطلقاً از چنین اعتقادی به دور باشند و حال آنکه چنین نیست. وانگهی، صرف‌نظر از پیامبران که شریف‌ترین افراد بشر بوده‌اند، همواره عقیده به خدا و گرایش به خداپرستی بین افراد دانشمند و برجسته بشری طرفداران بی‌شمار داشته که این مطلب هم خود قرینه‌ای بر بطلان عارضی بودن گرایش به خدا (تقلیدی یا تلقینی بودن آن) است.

## رابطه بین گرایش به خدا و وجود خارجی خدا

پرسشی که به‌طور ساده به ذهن می‌رسد این است که اگر میل و گرایش به چیزی در انسان وجود داشته باشد، آیا آن چیز حتماً در خارج (بیرون) از حیطه ادراک و احساس انسان هم موجود است؟ برای مثال، انسان تشنه به دنبال آب می‌گردد و در بیرون هم آب هست که تشنگی او را برطرف سازد. آیا چنین تلازم و تطابقی در مورد تمام امیال انسان و گرایش‌های او با متعلقات خارجی آن‌ها برقرار است؟ یعنی اگر گرایش به خدا در انسان هست، واقعاً بیرون از ذهن انسان هم خدایی هست؟

پژوهش‌ها نشان می‌دهند، دست کم گرایش انسانی (میل به غذا و آب و میل به جنس مخالف) از پاسخ‌گویی بیرونی برخوردارند. اما مشاهده مکرر خواسته‌ها و امیال انسان لزوماً به این نتیجه منتهی نمی‌شود که «هر میل و گرایشی در انسان ما به ازایی در خارج دارد». چرا که مشاهدات فراوان منطقی در حکم استقرار ناقص بوده و حداکثر مفید ظن خواهند بود.

## اثبات وجود خدا از راه فطرت

همان‌طور که معلوم شد، رابطه بین فطرت و وجود خارجی خدا موضوع بسیار مهمی است. به تعبیر یکی از محققان، این مطلب تا آن اندازه اهمیت دارد که اگر به‌عنوان اصل و قضیه‌ای کلی ثابت نشود، استدلال به قانون فطرت ناتمام است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۸۷). وی در مورد این مسیر و دشواری و همواری‌اش می‌گوید: «گرچه اگر کسی به درون خود سر بزند و در آن تأمل نماید و حالات گوناگون خود را هنگام رویارویی با حوادث ملایم و ناملایم مشاهده کند، مطمئن خواهد شد که هستی محض و کمال مطلق وجود دارد، ولی اثبات آن از راه استدلال و فکر برای دیگران دشوار است.» (همان، ص ۲۸۹). ظاهر قرآن کریم، صحنه گذاشتن روی بینش شهودی مضطر است (همان، ص ۲۹۵). اما نکته مهم اینجاست که: چون حق تعالی را در این حال مشاهده می‌کند و او را می‌یابد، از حضرتش کمک می‌طلبد و به حضرتش عشق می‌ورزد. نه اینکه چون به کمال محض عشق می‌ورزد، یا از قدیر صرف کمک می‌طلبد، پس آن معشوق باید بالفعل باشد و این متعلق کمک‌خواهی باید ضرورتاً بالفعل محقق باشد (پیشین). به این ترتیب، این گرایش صحیح فرع آن بینش شهودی و راستین است، چون با علم حضوری حق را می‌یابد و مجالی برای احتمال خطا در آن نیست. این بینش شهودی و گرایش بندگی همان «فطرت» است که در حال عادی مستور و در لحظه اضطرار و برطرف

**پرواضح است که امور تقلیدی و تلقینی نمی‌توانند فراگیر و همیشگی باشند؛ به‌ویژه با در نظر گرفتن اینکه همواره انسان‌های قدرتمندی از نظر ذهنی و روحی وجود دارند که تلقین‌های بی‌اساس و تقلیدهای ناروا در آن‌ها نفوذ نمی‌کند**

**علامه طباطبایی،  
همان طور که  
از فطری بودن  
ایمان انسان  
نسبت به خدا  
سخن می گوید،  
بر استدلالی  
بودن آن هم  
تأکید دارد. از  
دیدگاه ایشان،  
همان طور که  
معرفت خدا  
فطری است،  
حجت ها و دلایل  
توحید نیز  
فطری اند**

شدن پرده‌های پندار و گسیختگی علل صوری شکوفا می‌گردد (پیشین).

در تقریر فوق رابطه فطرت و وجود متعلق آن (خدا) = کمال محض؛ هستی مطلق؛ آفریدگار عالم) به نحو علم حضوری تبیین می‌شود. طبعاً در موردی که از علم حضوری سخن گفته می‌شود، صحنه حضور و وجدان امر معلوم است و دیگر جایی برای استدلال و کشف مجهول باقی نمی‌ماند. چون حیطة استدلال، حیطة علم حصولی است و در عرصه علم حضوری سخن از استدلال بی‌مورد است.

اما تقریر دیگری وجود دارد که می‌توان آن را استدلالی به شمار آورد. مطابق این تقریر، وجود خداوند در خارج از محدوده ادراکی و احساسی او از راه تلازم در اثر تضایف یا مانع آن اثبات می‌شود؛ زیرا بعضی از اوصاف «حقیقت ذات اضافه» هستند، نظیر علم در عقل نظری و اراده و گرایش و محبت در عقل عملی. معنای حقیقت ذات اضافه آن است که حتماً باید متعلق طرف اضافه آن موجود باشد و تحقق آن بدون تحقق متعلق آن ممتنع است (همان، ص ۲۹۹ و ۳۰۰).

رابطه بین محب و محبوب و رجا و مرجو از این قبیل است... اگر محبت به فعلیت رسید، محبوب بالفعل می‌خواهد و اگر رجا به فعلیت رسید، مرجو آن بالفعل است، و اگر اراده بالفعل موجود بود، مرادش هم بالفعل خواهد بود (همان، ص ۳۰۰). البته این گرایش به کمال محض و ارادت به قدرت صرف و امید به هستی بی‌کران، به حال درماندگی و احساس خطر اختصاص ندارد، بلکه در همه احوال وجود دارد. لیکن در آن حال ظهور می‌کند و معمولاً انسان‌های عادی در تطبیق آن متعلق در مقام علم حصولی اشتباه می‌کنند، و گرنه در مقام تعلق گرفتن محبت، رجا و ارادت و امثال آن به آن حقیقتی که متعلق است، در آن جهت اشتباه نمی‌کند. چون آن گرایش وجود خارجی است و اشتباه در آن فرض ندارد<sup>۲</sup> (همان، ص ۳۰۱).

### برهان فطرت در تفسیر المیزان

**علامه طباطبایی، همان طور که از فطری بودن ایمان انسان نسبت به خدا سخن می‌گوید، بر استدلالی بودن آن هم تأکید دارد. از دیدگاه ایشان، همان طور که معرفت خدا فطری است، حجت‌ها و دلایل توحید نیز فطری اند و به همین دلیل در قرآن دعوت به تذکر شده است (نک: طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵: ۲۳۶).** به این ترتیب معلوم می‌شود که چنانچه انسان به فطرت خویش رجوع کند، خدایش را خواهد شناخت و هم‌زمان استدلال بر وجود خدا را نیز در خواهد یافت.<sup>۴</sup>

کیفیت استدلال مذکور چنین است که اگر انسان در حالت سلامت فطرت و استقامت آن باشد، فقر و حاجت خویش را مشاهده خواهد کرد. و نیز احتیاج

دیگر موجودات (هر آنچه حس یا وهم یا عقل آدمی به آن دست می‌یابد) را به امری خارج از خودشان درمی‌یابد؛ امری که همه حاجت‌ها و نیازها به او ختم می‌شود. آن امر موجودی غایب از حس است که همه چیز از او آغاز و به او منتهی می‌شود. (نک: همان، ج ۱، ص ۴۴ و ۴۵). در جایی دیگر نیز می‌گوید: انسان در هر منزل و جایگاهی که قرار داشته باشد، با مشاهده نفس خویش به وجود ربّ و مدبر خود پی می‌برد «و کیف لایشاهد ربه و هو یشاهد حاجته الذاتیه و کیف یتصور وقوع الشعور بالحاجة من غیر شعور بالذی یحتاج الیه؟» (همان، ج ۸، ص ۳۰۷).

نکته قابل توجهی در این استدلال تلازم بین «درک حاجت» و «درک ربّ برطرف‌کننده حاجت (محتاج‌الیه)» است. این نکته در واقع بیانگر تضایفی است که بین «واقعیت بالفعل حاجت» و «واقعیت بالفعل رافع حاجت» وجود دارد و توضیح آن قسمت پایانی مقاله را رقم خواهد زد.

### استفاده از تضایف در برهان فطرت

دو امر متضایف، دو واقعیتی هستند که بین آن‌ها ضرورت بالقیاس برقرار است و وجود هر یک از آن‌ها، اعم از اینکه بالقوه یا بالفعل باشد، با وجود بالقوه و یا بالفعل دیگری ملازم است؛ مانند بالایی و پستی، پدری و فرزندی و محب بودن و محبوب بودن. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۸۲). معنای این سخن آن است که اگر در جایی واقعاً بالایی وجود داشته باشد، حتماً باید پایینی و پستی وجود داشته باشد، و یا اگر در جایی محب و عاشقی هست، حتماً محبوب و معشوقی هم وجود دارد. با این توضیح، حد وسط برهان فطرت دو وصف می‌تواند باشد: یکی امید که با دعا و درخواست همراه است، و یک حقیقت اضافی است و ناگزیر برای آن، طرف دیگری وجود دارد که امید متوجه او و دعا به سوی اوست، و دیگر وصف محبت است؛ زیرا محبت یک وصف وجودی است که بدون محبوب نمی‌تواند موجود باشد (نک: همان، ص ۲۸۴).

برابر با آنچه گفته شد، انسان وقتی به فقر وجودی و حاجت ذاتی خویش وقوف پیدا کند، به‌طور فطری به سوی آنچه که نیازش را برطرف سازد به حرکت درمی‌آید. در این مسیر ممکن است به خطا موجودات و اسبابی را که در اطراف اویند، رافع حاجت خویش بپندارد. اما دیری نخواهد گذشت که متوجه می‌شود، آن‌ها هم چون خود او موجودات نیازمندی بیش نیستند. در اینجاست که پس از قطع امید از همه اسباب، با تمام وجود به سببی فوق همه اسباب که مغلوب هیچ سببی نمی‌شود و هم او مالک وجود و زمامدار امور حیات وی است، متوجه می‌شود. چنین رجا و امیدی که که یک حقیقت واقعی ملموس انسان است، بدون مرجو و مدعوّی که طرف تعلق این رجا



و دعا قرار گیرد، نخواهد بود. و آن طرف کسی جز خدای متعال نیست. نظیر آنچه گفته شد، در مورد حبّ و بغض، اراده و کراهت، و جذب و نظایر آن نیز جاری است (نک: طباطبایی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۲: ۲۷۲). قوام برهان فطرت هنگام استفاده از محبت بر این است که محبوب انسان هیچ یک از کمال‌های دنیوی و بلکه هیچ یک از امور محدود و مقید جهان نیست و آدمی هرگز اموری را که در مقطعی خاص ظهور داشته‌اند و به دلیل محدودیت در مراتب دیگری افول<sup>۵</sup> دارند، دوست نمی‌دارد. بلکه انسان دوستدار حقیقت مطلق است و اگر به دنبال کمال‌های محدود و مقید نیز می‌رود، به دلیل نشانه‌ای است که این امور، به راست و یا دروغ، نسبت به آن حقیقت نامحدود دارند. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۸۵ و ۲۸۶).

هر چند این نیاز همزاد انسان است و بلکه حقیقت ذات او چیزی جز «افتقار» (نیازمندبودن) نیست، اما به سبب اشتغال به امور روزمره زندگی و تکیه بر اسباب ظاهری، ممکن است از این حقیقت غفلت پیدا کند و در نتیجه با فراموش کردن حقیقت خویش، خدایش را نیز از یاد ببرد. به همین دلیل، هنگام اضطراب و از هم گسیخته شدن اسباب، انسان به فطرت خویش رجوع می‌کند و در نتیجه خدا را می‌یابد و با تمام وجود و اخلاص وی را می‌خواند. از دیگر سو، محبت به خدایی که کمال مطلق و نامحدود است، در فطرت آدمی وجود دارد، ولیکن با جلوه‌گری لذاذیب و تمتعات دنیوی آن‌ها را کمال مطلوب خویش تلقی می‌کند. همچون تشنه‌ای که سراب را آب می‌پندارد، به سوی آن‌ها حرکت می‌کند، اما وقتی به آن‌ها می‌رسد، چیزی جز سرخوردگی و دلزدگی نصیبش نمی‌شود. صرف نظر از امور خیالی و موهومات دنیوی، مثل ریاست، شهرت و غیره، حتی کمالات واقعی مثل علم مادام که محدود و ناقص باشد، عطش انسان را رفع نمی‌کند؛ چون انسان در نهاد خویش طالب کمال نامحدود است.

## اشکال و پاسخ

ممکن است اشکال شود که ای بسا انسان چیزی را در ذهن خود تصور یا خیال کند و به همان امید بندد و محبوبش شود. یعنی بین انسان و صورت ذهنی‌اش رابطه تضایف برقرار شود، بدون آنکه صورت ذهنی، وجود خارجی و عینی داشته باشد. در پاسخ باید گفت: واقعیت امید و محبوب غیر از تصور و مفهوم آن است. در ما نحن فیه کسی که امید خود را نسبت به همه علل محدود و مقید از دست داده است و در متن حادثه (مثلاً در دریای توفانی و کشتی شکسته) هیچ

مفهوم و تصویری را نیز به همراه ندارد، امید را به عنوان واقعیتی خارجی می‌یابد که طبعاً بدون متعلق و طرف امید نخواهد بود. به همین ترتیب در مورد محبت، محبوب انسان یک امر موهوم غیر واقعی نیست، بلکه واقعیتی خارجی است که حقیقتاً عشق را در او زنده و برانگیخته است (نک: همان، ص ۲۸۹ و ۲۹۰).

## نتیجه

اگر بخواهیم از فطرت انسان بر وجود خداوند استدلال کنیم، می‌توان این استدلال را در قالب زیر صورت‌بندی کرد:

الف) انسان با سائقة فطرت خویش، هنگام اضطراب به مبدائی که رافع نیاز و برطرف‌کننده اضطراب است، امید می‌بندد و متوجه می‌شود. این امید امری واقعی و حقیقتی بالفعل است. امید امری متضایف است و مستلزم تحقق مبدأ و متعلق آن است.

پس چون این امید واقعی و بالفعل است، متعلق آن نیز بالفعل و واقعاً موجود است.

ب) انسان به سائقة فطرت خویش دوستدار کمال مطلق و نامحدود است.

این محبت و دوستی امری واقعی و حقیقتی بالفعل است. محبت امری متضایف است و مستلزم تحقق محبوب و متعلق آن است.

پس چون این محبت واقعی و بالفعل است، متعلق آن نیز بالفعل و واقعاً موجود است.

انسان در حالت امیدواری و احساس محبت به کمال نامحدود با خدای خویش مواجه می‌شود. در واقع، هم‌زمان با شناخت حقیقت خود، خدای خویش را نیز می‌یابد. استدلال‌های پیش‌گفته تعبیری از این مواجهه است.

## منابع

۱. طباطبایی، محمدحسین (بی تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری). انتشارات صدرا. قم.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). نبیین براهین اثبات خدا. مرکز نشر اسراء. قم.
۳. — (۱۳۷۸). فطرت در قرآن. مرکز نشر اسراء. قم.
۴. المظفر، محمدرضا (۱۴۰۰). المنطق. دارالتعارف. بیروت.
۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۳). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسه الاعلمی للمطبوعات. بیروت.

## پی‌نوشت‌ها

۱. بدیهی است استدلال ما وقتی ثمربخش خواهد بود که فطرت به‌عنوان امری ذاتی که مقوم انسانیت انسان است، ثابت شود و اثبات ذاتی بودن چیزی برای چیز دیگر، فرع ثبوت آن چیز برای چیز دیگر است. چرا که ذاتی آن چیزی است که با فرض تحقق ذات، محقق خواهد بود. پس مادام که ذات ثابت است، ذاتی نیز ثابت و برقرار خواهد بود. لذا اگر امری ثابت نباشد، به‌طور قطع ذاتی هم نخواهد بود. ممکن است اشکال شود که هر امر ذاتی ثابت است، ولی لزوماً هر آنچه ثابت است ذاتی نیست و ممکن است عرض لازم باشد. در پاسخ خواهیم گفت: در موضوع بحث و استدلال مطلوب، اینکه فطرت ذاتی یا عرض لازم باشد، تأثیری در نتیجه نخواهد داشت.

۲. نوع دیگری از استدلال یقین‌بخش وجود دارد که به آن «استدلال مباشر» می‌گویند. در این قسم از استدلال که شامل: عکس، تناقض، تضاد، دخول تحت تضاد و تداخل است، به دو مقدمه نیاز نیست و از یک قضیه (اصل)، قضیه دیگری مباشرتاً استنتاج می‌شود. در ما نحن فیه چنین استدلالی وجود ندارد. یعنی قضیه «خدا وجود دارد»، نه عکس قضیه «انسان فطرتاً خداشناس و خداگرا است» می‌باشد و نه یکی دیگر از احکام قضایایی که در بالا به آن‌ها اشاره شد. برای توضیح بیشتر در مورد استدلال مباشر، نک: المظفر، ۱۴۰۰: ۱۹۸ - ۱۶۵.

۳. برای توضیح بیشتر نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۹۵-۲۸۱. استدلال جوادی آملی این تقریر را با استفاده از بیانات علامه طباطبایی سامان داده و در واقع استدلال را متعلق به ایشان دانسته‌اند.

۴. اگر چنین باشد، یعنی انسان با شناخت حقیقت خود (رجوع به فطرت)، خدایش را می‌یابد و بر عین حال استدلال بر وجود خدا را نیز پیدا می‌کند، بیجا نیست که معرفت خدا را جزو فطریات (به اصطلاح منطبق با همان قضایای «قیاساتنا معها») قلمداد کنیم. البته با این تفاوت که این قسم از معرفت یقینی فقط برای کسی که به مرحله شناخت حقیقت خویش و فقر ذاتی‌اش پی برده بدیهی است، در حالی که دیگر قضایایی که معمولاً برای فطریات (به اصطلاح منطبق) مثال می‌زنند، مثل «۲ نصف ۴ است»، چنین محدودیتی ندارد و برای همگان آشکار است. معرفت فطری خدا هرچند در مقام نفس‌الامر و ثبوت برای همه وجود دارد، ولی در مقام کشف و اثبات مخصوص به افرادی است که در حال اضطراب و قطع امید از اسباب قرار گرفته‌اند، یا اینکه با تزکیه و تهذیب نفس به معرفت نفس خویش و درک فقر ذاتی آن نایل آمده‌اند. بنابراین می‌توان گفت: آن معرفت فطری و استدلال ضمیمه‌اش برای عده‌ای و یا در حالت‌های خاص بدیهی است. البته می‌توان رهاورد این شهود و معرفت را در قالب مفاهیم حصولی و استدلالی برای دیگران بازگو کرد و آنان را نسبت به این معرفت فطری متذکر نمود.

صاحب المیزان ذیل آیه ۲۵ سوره نور می‌فرماید: خداوند متعال حقی است که هیچ چیز آن را نمی‌پوشاند و از جمله «بدیه بدیهات» است که جهل به آن تعلق نمی‌گیرد؛ هر چند که هر امر بدیهی ممکن است مغفول واقع شود. بر این اساس، علم به خدا چیزی جز برطرف شدن غفلت نسبت به او نیست و این حقیقت در روز قیامت برای همگان آشکار خواهد شد (فک: همان ج ۱۵، ص ۹۵). پس همان حقیقتی که در دنیا بادهت معلوم برخی افراد یا حالاتی ویژه بوده است، در آخرت برای همه به روشن‌ترین صورت و تردیدناپذیرترین حالت آشکار می‌شود.

۵. اشاره به آیات ۷۹-۷۵ سوره مبارکه انعام که مربوط به احتجاج ابراهیم (ع) با ستاره‌پرستان است: «الاحب الاقلین».

۶. این مطلب خود تفسیری از حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» به شمار می‌رود.