

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ص ۱۸۸-۱۶۹

بررسی تطبیقی برهان فطرت و برهان اجماع عام در اثبات وجود خدا

حمیدرضا عبدلی مهرجردی * محمد حسین دهقانی محمود آبادی **

چکیده

به گواه تاریخ، انسان‌ها همیشه به گونه‌ای «خداجو» و «خداگرا» بوده‌اند. برخی معتقدند این در سرشت انسان‌ها قرار دارد و هر انسانی با این تمایل الهی زاده می‌شود. از این ویژگی همه زمانی و همه مکانی انسان‌ها به فطرت تعبیر می‌شود. بسیاری از دانشمندان کوشیده‌اند با استفاده از این ویژگی مشترک در انسان‌ها به اثبات خداوند بپردازند. در اندیشه اسلامی از این تلاش به برهان فطرت یاد شده و در تفکر فلسفی و کلامی غرب به نام برهان اجماع عام شناخته می‌شود. اگر چه این دو برهان تفاوت‌هایی در شکل تقریر و رویکرد دارند؛ ولی ویژگی مشترک آنها استفاده از گرایش الهی همگانی انسان‌ها برای اثبات وجود خداوند است. در این مقاله کوشیده‌ایم به بیان دیدگاه‌های کسانی که به گونه مفصل‌تری به این برهان پرداخته‌اند، بپردازیم. تأمل در شکل کلی تقریرها نشان می‌دهد که تقریرهای برهان فطرت و برهان اجماع عام نمی‌توانند به تنهایی و بدون اتکا به اصل علیت یا فقر وجودی، وجود خداوند را اثبات کنند. در این مقاله ضمن بررسی تطبیقی این دو برهان، نقدهای وارد شده به هر کدام را بررسی نموده و به وجوه اشتراک و افتراق آن دو پرداخته‌ایم.

واژه‌های کلیدی

برهان فطرت، برهان اجماع عام، اصل علیت، فقر وجودی، عشق.

مقدمه

مسئله فطرت در متون دینی اسلامی الهام بخش اندیشمندان مسلمان در طرح مباحث انسان‌شناسی دینی و اخلاق و نیز تبیین گرایش‌های متعالی و خدا جویانه

خداگرایی و خداپرستی به صورت یک فطرت در درون همه انسان‌ها قرار دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶/۲۳۳).

hamidreza.abdoli@gmail.com
dhghanymhmod@yazduni.ac.ir

* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (مسئول مکاتبات)

** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه یزد

تاریخ وصول ۹۱/۲/۲ تاریخ پذیرش ۹۲/۱۲/۱۳

انسان بوده است. ملاحظه وجهی عام و فراگیر در ساختار روحی- روانی نوع بشر به مسلمانان اختصاص ندارد؛ بلکه دیگر اندیشمندان نیز کوشیده‌اند با تکیه بر همین ویژگی‌های مشترک در مقام دفاع از خداباوری و خداپرستی برآیند. در جهان غرب برهانی که به برهان فطرت نزدیک است، برهان اجماع عام نام دارد. در واقع، برخی از فلاسفه و متکلمان غربی نیز به توافق عمومی انسان‌ها به عنوان تاییدی برای برخی از نظریات، تمسک یافته‌اند؛ مثلاً «ریچارد هوکر» (Richard Hooker) به این توافق عمومی انسان‌ها در توجیه نظر خود مبنی بر اینکه خصیصه الزامی بعضی از اصول اخلاقی به نحو بی واسطه‌ای بدیهی است، تمسک جسته است. رایج‌ترین نتایجی که از این طریق به دست می‌آیند، وجود خدا و فناپذیری نفس انسانی هستند (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۳).

به هر حال، در هر یک از این دو برهان فلاسفه و متکلمان کوشیده‌اند توافق عمومی انسان‌ها را به عنوان تاییدی برای وجود خدا در نظر بگیرند و حالات و ویژگی‌های درونی و مشترک در همه نوع بشر را در اثبات وجود حق تعالی به کار برند. البته بین نظریه فطرت در عالم اسلام و برهان اجماع عام در غرب تفاوت‌هایی وجود دارد که به آنها اشاره خواهد شد. ما در این جستار در پی بررسی تطبیقی برخی از مهمترین تقریرهایی هستیم که در فلسفه اسلامی از برهان فطرت و در فلسفه غرب از برهان اجماع عام شده است. به نظر می‌رسد در بین فلاسفه مسلمان، از میان متقدمان، ملاصدرا و از میان متاخران، علامه طباطبایی، مرحوم امام خمینی، استاد جوادی آملی و مرحوم مطهری؛ توجه بیشتری به این برهان داشته‌اند. از میان دانشمندان غربی نیز ویلیام جیمز، چارلز هاج، جیمز جویس، پل تیلیخ و سنکا اظهارنظرهای مستقیم‌تری درباره این برهان کرده‌اند. جان لاک نیز نسبت به این برهان موضع مخالف دارد. برای همین در این مقاله به اهم آرای این دانشمندان پرداخته شده است.

۱- واژه شناسی فطرت

واژه «فطرت» کلمه‌ای عربی از ماده (فطر) است که به دو معنای «شکافتن در طول» و «آفریدن و ایجاد اولیه» و بدون سابقه است (ابن منظور، بی تا: ۵۵/۵). اما فطرت در اصطلاح به معنای کیفیت خاص خلقت است؛ یعنی ویژگی‌هایی که خداوند در خلقت انسان لحاظ کرد (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۹) و برای همین به بینش‌ها و گرایش‌های خدادادی و غیراکتسابی گفته می‌شود که در انسان قرار داده شده‌اند (موسوی فراز، ۱۳۸۱: ۳۲). با تأمل در تعریف مرحوم مطهری در می‌بایم که انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود متمایل و خواهان خدا، آفریده شده است.

۲- واژه فطرت در قرآن کریم

مشقات واژه فطرت به هر دو معنای لغوی در قرآن آمده‌اند:

- «أَفِي اللَّهِ شَكًّا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم/ ۱۰) به معنای آفریدن؛

- «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ» (انفطار/ ۱) به معنای شکافتن. اما معنای اصطلاحی فطرت در قرآن کریم به چهار شکل مورد توجه قرار گرفته است:

۱. خلق بر فطرت توحیدی: آیه ذیل ساختار و شالوده آفرینش انسان را ذاتی و بر فطرت خداشناسی توصیف می‌کند. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» «پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدا تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند» (روم/ ۳۰).

۲. صبغه الاهی: آیه دیگر از سرشت و خمیرمایه خداشناسی انسان به صبغه و رنگ الاهی تعبیر می‌کند. گویا خداوند وجود انسان را با اصل توحید در کوره آفرینش رنگ‌آمیزی کرده است. «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» «این است نگارگری

برخی آیه اخیر را که می‌فرماید: «مگر در باره خدا- پدید آورنده آسمانها و زمین- تردیدی هست؟ او شما را دعوت می‌کند تا پاره‌ای از گناهانتان را بر شما ببخشد و تا زمان معینی شما را مهلت دهد» مبنی بر بدیهی بودن وجود خدا دانسته‌اند؛ اما در مقابل برخی معتقدند مشکوک نبودن چیزی، اعم است از این که بدیهی باشد یا نظری. مرحوم بهشتی معتقد است مشکوک نبودن؛ یعنی یقینی بودن. ممکن است یقینی بودن چیزی بالذات باشد یا به کمک دلیل. در حقیقت، استفهام در آیه شریفه، استفهام انکاری است و نه استفهام حقیقی. پیامبران می‌خواستند با استناد به ادله و براهین موجود، از وجود خداوند یا حق مطلق، نفی شک کنند. وانگهی در خود آیه، برای خدا وصفی آورده که خود بهترین دلیل است بر وجود او. مگر ممکن است که آسمانها و زمین که تغیر و پویایی آنها خبر از حدوث و امکان آنها می‌دهد، بی‌نیاز از فاطر و آفریننده باشند؟! (بهشتی، ۱۳۷۹: ۲۵).

بنابراین، از نگاه قرآن انسان‌ها بر فطرت الهی سرشته شده‌اند و اگر برخی هم اکنون خداواری نیستند به خاطر فراموشی آن فطرت الهی است. به نظر قرآن این فطرت در لحظه‌های حساس زندگی او را به یاد خدا می‌اندازد. قرآن می‌فرماید: «او کسی است که شما را در خشکی و دریا می‌گرداند، تا وقتی که در کشتی‌ها باشید و آنها با بادی خوش، آنان را ببرند و ایشان بدان شاد شوند. [بناگاه] بادی سخت بر آنها وزد و موج از هر طرف بر ایشان تازد و یقین کنند که در محاصره افتاده‌اند، در آن حال خدا را پاکدلانه می‌خوانند که: اگر ما را از این [ورطه] برهانی، قطعاً از سپاسگزاران خواهیم شد.» (یونس/۲۲) یا آنکه می‌فرماید: «و هنگامی که بر کشتی سوار می‌شوند، خدا را پاکدلانه می‌خوانند، و [لی] چون به سوی خشکی رساند و نجاتشان داد، بناگاه شرک می‌ورزند» (عنکبوت/۶۵).

۳- برهان فطرت

الهی و کیست خوش‌نگارتر از خدا؟ و ما او را پرستندگانیم» (بقره/۱۳۸).

۳. حنفیت: آیه دیگر از فطرت انسان به حنفیت تعبیر می‌کند (مطهری، ۱۳۶۹: ۲۷-۲۸). حنیف در لغت، مایل به حق را گویند: «وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةٌ إِبرَاهِيمَ حَنِيفاً وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» [و اهل کتاب] گفتند: «یهودی یا مسیحی باشید، تا هدایت یابید» بگو: «نه، بلکه [بر] آیین ابراهیم حق‌گرا [هستم] و وی از مشرکان نبود» (بقره/۱۳۵) و البته، آیات مشابهی چون: نحل/۱۲۳ و آل عمران/۶۷ و ۹۵ و نساء/۱۲۵ و انعام/۱۶۱ و ... برخی روایات و به تبع برخی از مفسران حنفیت را به فطرت تعبیر کرده‌اند (خانی و ریاضی، ۱۳۷۲: ۲۶۸/۲). علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از ابن اذینه از زراره از ابی جعفر (ع) روایت کرده که گفت: من از آن حضرت از معنای جمله "حنفاء غیر مشرکین" سؤال کردم، فرمود: "حنفیت" از فطرتی است که خداوند بشر را بر آن فطرت سرشته است، و در خلقت خدا تبدیل نیست، و سپس فرمود: خداوند بشر را بر فطرت معرفت خود سرشته است (شیخ کلینی، ۱۳۶۲: ۱۲/۲؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۰).

۴. رجوع به نفس: برخی آیات خاطر نشان می‌سازند که انسان در صورت بریدن از تعلقات دنیایی و پیش فرض‌های ذهنی خویش که فطرت را پوشانده و با بازگشت به نفس خود، اعتقاد به خداوند یکتا را در ضمیر خویش خواهد یافت. «فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمُ أَنتُمُ الظَّالِمُونَ» «پس به خود آمده و [به یکدیگر] گفتند: «در حقیقت، شما ستمکارید» (انبیاء/ ۶۴) (قدردان قراملکی، ۱۳۸۵: ۷۱). یا آنکه می‌فرماید: «أَفِي اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» «مگر در باره خدا- پدید آورنده آسمانها و زمین- تردیدی هست؟ او شما را دعوت می‌کند تا پاره‌ای از گناهانتان را بر شما ببخشد و تا زمان معینی شما را مهلت دهد» (ابراهیم/ ۱۰).

قدرت و نظایر اینها حقایق و صفات دارای اضافه هستند و بنابراین، هر یک از این صفات متعلق می‌طلبند و هرگز بدون تعلق وجود پیدا نمی‌کند. تفاوت این دلیل با دلیل قبلی در آن است که در مورد پیشین بر تضایف و معیت مفهومی وجود عاشق و معشوق تکیه شده بود؛ ولی در این دلیل بر تعلق عشق به معشوق و اینکه محب محبوب را می‌طلبند، استدلال شده است. تضایف در متضایفین یکسان و همسنگ و امری دوسویه است؛ اما تعلق معنایی یک سویه دارد و طرفینی نیست.

ج) صیانت فطرت از اشتباه: در تقریر سوم گفته می‌شود فطرت ما مشتاق کمال محض و دوستدار محبوب نامحدود است و از سویی فطرت انسان هرگز اشتباه نمی‌کند و آنچه می‌گوید موجود است، بنابراین، کمال محض و نامحدود موجود است. در این تقریر، علاوه بر آنکه باید وجود عشق و میل به خدا را در همه انسان‌ها تعمیم داد، باید صیانت فطرت از خیانت و عصمت از اشتباه را نیز اثبات کرد.

۴- تقریرهای برهان فطرت

در این بخش در نظر داریم برخی از مهمترین تقریرهایی را که فلاسفه و متکلمان مسلمان برای اثبات وجود خدا، با استفاده از فطرت آدمی ارائه کرده اند، بیان کنیم.

۴-۱. تقریر ملاصدرا

از دیدگاه ملاصدرا شناخت واجب الوجود با علم حضوری، به اندازه قابلیت و ظرفیت آدمیان، بهترین نوع شناخت است؛ هرچند این ظرفیت‌ها در انسان‌ها متفاوت است. به طور کلی، علم حضوری سه قسم است: اول، علم حضوری شیء به خودش مانند علم نفس به ذاتش که مساوی با وی است، یا علم خداوند به حقیقتش که عین ذات اوست. دوم علم حضوری علت به معلول. علم خداوند به موجودات که بر آنها احاطه وجودی کامل و تام دارد، از این قبیل است. سوم، علم حضوری معلول به علتش که ضعیف‌ترین علم حضوری نسبت به دو قسم پیشین است. بر این اساس، انسان چون شأنی از شئون

برهان فطرت یک برهان هستی‌شناختی بر اثبات خدا به شمار می‌رود. البته، برهانی که مسیر انفسی سیر به خدا را می‌پیماید. مسأله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا طریق فطرت، تنها یک مسلک عرفانی و راه قلبی و در نتیجه راه شخصی است یا می‌توان شناخت فطری را هم برهانی نمود و آن را در قالب استدلال منطقی، چهره‌ای فلسفی بخشید. به عبارت دیگر، آیا اینکه انسان فطرتا خدا آشناست، بدین معناست که به خداوند علم حضوری دارد؟ اما آیا علاوه بر این، فطرت می‌تواند دلیلی بر وجود خداوند باشد؟ آیا می‌توانیم به وسیله فطرت، وجود خداوند را اثبات کنیم؟ البته، می‌دانیم که خداشناسی حضوری به وسیله دلیل و برهان قابل انتقال نیست؛ یعنی نمی‌توان برای کسی، علم حضوری به خداوند را ایجاد کرد. مقصود از دلالت فطرت بر وجود خداوند این است که دلیلی اقامه شود که خداشناسی فطری یکی از مقدمات آن و علم حصولی به خداوند نتیجه آن باشد.

اگر چه هر دو نظر طرفدرانی دارد؛ اما در اینجا بر آنیم بنا به موضوع تحقیق خود سخن قائلان به برهان بودن فطرت را مد نظر قرار دهیم. گروهی از فلاسفه و متکلمان که قائل به برهان بودن فطرت هستند، سه تقریر کلی از آن بیان می‌کنند:

الف) تضایف مفهومی بین عاشق و معشوق: دو مفهوم عاشق و معشوق، تقابل تضایف دارند، همان‌گونه که عالم و معلوم، خالق و مخلوق، علت و معلول نیز این چنین‌اند. شکل منطقی این استدلال در قالب قیاس استثنایی به گونه زیر است: اگر انسان بالفعل عاشق خدا باشد، آنگاه خدا بالفعل موجود است. می‌دانیم که انسان بالفعل عاشق خداست، پس خدا بالفعل موجود است. اوصاف و حالاتی که در برهان فطرت حد وسط قرار می‌گیرند، اوصاف اضافی مختلفی می‌توانند باشند؛ مانند محبت و یا امید.

ب) ذات اضافه بودن حقیقت عشق: برخی برای تبیین فلسفی برهان فطرت گفته‌اند: محبت، اراده، عشق، علم،

مسبب الاسباب و آنکه دشواری‌ها را آسان می‌سازد، روی می‌آورد؛ هر چند به این گرایش فطری و غریزی خود توجه نداشته باشد. برای همین، بیشتر عرفا به حالتی که انسان در لحظه‌های خطر مانند غرق‌شدن و سوختن در خود احساس می‌کند، بر اثبات وجود خدا استدلال می‌کنند و در کلام الهی نیز به این نکته اشاره شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۳). در واقع، ملاصدرا در این تقریر بر احساس نیاز انسان‌ها به منبع ماورایی تأکید می‌کند و فطری بودن خداپرستی را یادآور شده است که با فطری بودن خداشناسی تفاوت دارد.

مرحوم بهشتی در کتاب *خدا در قرآن* می‌نویسد: «ملاصدرا در این بحث از آیاتی چند از قرآن کریم یاد می‌کند که در آنها از گرایش به خدا و پناه بردن به او در وقت بیچارگی صحبت شده است. در این آیات به این مسأله اشاره شده است که همه انسان‌ها حتی مشرکان نیز در لحظات حساس و در زمانی که با حوادث سهمگین برخورد می‌کنند، دست دعا را فقط به سوی خدای آفریدگار بر می‌دارند» (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۵۲).

۲-۴. تقریر علامه طباطبایی (ره)

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۵۳ سوره نحل برهان فطرت را بر اساس احساس نیاز و اینکه نیاز امری است دارای اضافه، تقریر می‌کند: «انسان هر چند دین نداشته و به خدای سبحان ایمان نیاورده باشد، با وجود این، هنگام هجوم شداید اگر به وجدان خود مراجعه نماید، می‌یابد که امیدش قطع نشده و هنوز به جایی دل بسته است، و ممکن نیست امیدی بدون امیدوار کننده‌ای تحقق یابد، پس همین وجود امید دلیل است بر وجود کسی که به او امید برده می‌شود، همچنانکه تحقق هر حالتی در انسان که معنای تعلق در آن باشد، مانند حبّ و بغض و اراده و کراهت و جذب و نظایر آن بدون طرف تعلقش در خارج ممکن نیست. پس اگر در خارج مراد و مطلوب و جاذبه‌ای نباشد، ممکن نیست اراده و طلب و

واجب الوجود است که از سوی خالق خود، بارقه‌ای از علم حضوری را به اندازه ظرفیت و قابلیت خویش دارد. این علم همراه وجودش افزوده شده است. همیشه میان مفیض و مفاض یک نوع تضایف و ارتباط وجودی برقرار است. هرگاه مفاض ذات خود را شهود کند، همزمان با آن، وابستگی و ارتباط خود را با مفیض شهود می‌کند. پس علم حضوری معلول به علت (مفاض به مفیض) از سوی فیاض علی الاطلاق، همراه با آفرینش وی افزوده شده است. هر چند آدمیان به دلیل شدت نور آن از ادراک کامل آن ناتوان هستند، اما به اندازه توانایی‌های خود معرفت دارند. بنابراین، انسان معلول خداست و هر معلولی به علت خود علم حضوری دارد. در نتیجه، انسان علم حضوری به خدا دارد و این علم و مشاهده خدا به صورت فطری در نهاد او قرار دارد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ۳۷-۳۸).

ملاصدرا می‌گوید این مطلب در عبارت اسحاق کندی نیز وجود دارد: «إذا كانت العلة الأولى متصله بنا لفیضه علینا و کنا غیر متصلین به إلا من جهة فقد یمکن فینا ملاحظته علی قدر ما یمکن للمفاض علیه أن یلاحظ المفیض فیجب أن لاینسب قدر إحاطته بنا إلی قدر ملاحظتنا له لأنها أغزر و أوفر و أشد استغراقا» (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۴-۱۱۵، همو، ۱۳۵۴: ۱ و ۳۹) «از آنجا که علت اولی به ما متصل است، زیرا بر ما افزوده می‌کند و ما به او متصل نیستیم، جز از سوی [خود] او، لذا برای ما امکان مشاهده او به اندازه‌ای که مفاض می‌تواند مفیض را شهود کند وجود دارد، پس نباید میزان احاطه او بر ما را به اندازه‌ای که می‌توانیم او را شهود کنیم، نسبت دهیم؛ چرا که احاطه او نیکوتر، فراوانتر و فراگیرتر است».

صدرالمتألهین در کتاب *مبدأ و معاد*، فطری بودن وجود خدا را یادآور شده و گفته است: «وجود واجب تعالی - چنانکه بیان شده است - امری فطری است؛ چراکه انسان هنگام مواجه شدن با شرایط هولناک به طبیعت خلقت (فطرت) خود به خدا توکل کرده و به طور غریزی به

جذبی تحقق پیدا کند و این، وضع تمامی اموری است که خالی از نسبت نیستند.

پس همین که در هنگام شداید، در نهاد آدمی چیزی به نام رجا و امید هست، با اینکه اسباب ظاهری همه و همه قطع شده است، خود دلیل بر این است که ما فوق این سبب‌های قطع شده سببی است که حوادث بزرگ نمی‌تواند آن را قطع کند، و آدمی به هیچ وجه از آن بریده نیست، و سببی است که زوال و فنا و سهو و نسیان نمی‌پذیرد. این حقیقتی است که انسان در ذات خود آن را می‌یابد و فطرتش بدان حکم می‌کند؛ هر چند که اشتغال به اسباب ظاهری او را غافل ساخته و یا زخارف مادی و محسوس او را به خود جلب و جذب کرده باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۲۷۲).

ایشان در تقریر خود با این مقدمات به نتیجه رسیده است:

الف) انسان‌ها در سختی‌های شدید که سبب قطع امید از اسباب ظاهری می‌شود، به طور فطری خدا را می‌خوانند.

ب) لازمه امید، وجود متعلق امید است (زیرا تحقق خارجی مفاهیمی که معنای تعلق و نسبت دارند، مانند محبت، دشمنی و اراده، بدون تحقق متعلقشان ممکن نیست).

پس) متعلق امید که امری فراتر از اسباب ظاهری است، در خارج وجود دارد.

علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم برهان فطرت را در قالب برهان علیت این‌گونه بیان کرده است:

«آنچه مسلم است، این است که از روزی که تاریخ نقلی نشان می‌دهد و یا با کنجکاوی‌های علمی از روزگارهای ماقبل تاریخ به دست می‌آید بشر از اولین روزهای پیدایش خود هرگز در این موضوع آرام نگرفته و پیوسته به جستجو و کنجکاوی از آن پرداخته و همیشه مبارزه اثبات و نفی در این باب به پا بوده است. اگر اثبات این موضوع را فطری بشر ندانیم (باینکه فطری است) اصل

بحث از آفریدگار جهان فطری است، زیرا بشر، جهان را درحال اجتماع دیده، یک واحد مشاهده می‌نماید و می‌خواهد بفهمد که آیا علتی که با غریزه فطری خود در مورد هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهانی اثبات می‌کند، در مورد مجموعه جهان نیز ثابت می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۸/۵-۴۰). در این تقریر علامه طباطبایی اعتقاد فطری انسان‌ها به اصل علیت را به وسیله اصل تضایف، وسیله‌ای برای اثبات علت العلل قرار داده است.

۳-۴. تقریر امام خمینی (ره)

امام خمینی فطرت را لازمه وجود انسان می‌داند که در آن خطا و غلط راه ندارد (امام خمینی، ۱۳۷۸ ب: ۱۰۳) از نگاه ایشان نیز فطرت و امور فطری اثبات کننده وجود باری تعالی است. ایشان معتقد است عشق به کمال مطلق از امور فطری‌ای است که همه انسان‌ها دارند و عشق فعلی، معشوق فعلی می‌خواهد و نمی‌تواند موهوم و خیالی باشد؛ چون موهوم ناقص است و فطرت متوجه به کامل و نامحدود است. از نگاه امام، همه انسان‌ها معبودی دارند که با آن عشق بازی می‌کنند و معتقدند آن کامل است. جمله امام در ادامه چنین است: «... هیچ یک از آنها عشقشان و محبتشان راجع به آنچه گمان کردند نیست و معشوق آنها و کعبه آمال آنها آنچه را توهم کردند، نمی‌باشد؛ زیرا هر کس به فطرت خود رجوع کند، می‌یابد که قلبش به هر چه متوجه است، اگر مرتبه بالاتری از آن بیابد، فوراً قلب از اولی منصرف شود و به دیگری که کامل‌تر است، متوجه گردد و وقتی به آن کامل‌تر رسید، به اکمل متوجه گردد...» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۸۲-۱۸۳).

ایشان در پایان نتیجه می‌گیرد که: «پس این عشق فعلی شما معشوق فعلی خواهد و نتواند این موهوم و متخیل باشد، زیرا که هر موهوم ناقص است و فطرت متوجه به کامل است. پس عاشق فعلی و عشق فعلی بی معشوق نشود و جز ذات کامل معشوقی نیست که متوجه الیه فطرت باشد، پس لازمه عشق به کامل مطلق وجود کامل مطلق است» (همان: ۱۸۴). در اینجا ایشان از تقریر دارای

علت‌ها بوده است و همین جستجویی از علت‌ها او را به علت‌العلل رسانده است. اگر در انسان این انگیزه نبود که علت‌ها را کشف کند و به سرچشمه همه علت‌ها برسد، وقتی با پدیده‌های خارجی مواجه می‌شد، بی تفاوت بود؛ اما بحث این است که وقتی انسان یک پدیده خارجی را می‌بیند، آنچه او را وادار می‌کند به جستجوی علت آن پردازد، چیست؟ مگر نه این است که آن پدیده خودش را بر حیوان هم عرضه می‌کند، ولی آن چیزی که بعد از دیدن این پدیده‌های خارجی، انسان را وادار می‌کند که در جستجوی علت‌ها برآید، این است که چنین حسی در انسان هست که هر پدیده‌ای نیازمند به علت است و قهراً آن علت هم اگر مانند این پدیده، خود پدیده‌ای باشد و نیازمند به علت، این فکر در بشر پیدا می‌شود که آیا همه علت‌ها یک سرچشمه دارد، سرچشمه‌ای که آن، علتی باشد که خود پدیده نباشد؟ و این عین معنی فطری بودن است (مطهری، ۱۳۶۹: ۶۸-۶۹). ایشان می‌نویسد: «بشر از قدیمترین ایام به مفهوم علیت و معلولیت پی برده است، و همین کافی است که او را متوجه مبدأ کل کند و لافل این پرسش را برای او به وجود آورد که آیا همه موجودات و پدیده‌ها از یک مبدأ آفرینش به وجود آمده اند یا نه؟» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۵/۳۹)

استاد مطهری گذشته از توجه فطری انسان به اصل علیت، اصل دیگری را نیز در تفسیر فطری بودن خداجویی بشر یادآور شده و آن عبارت است از درک فطری انسان نسبت به وجود نظم دهنده برای هر واحد یا مجموعه‌ای از نظم طبیعی: «به علاوه، بشر از قدیمترین ایام نظامات حیرت آور جهان را می‌دیده است، وجود خود را با تشکیلات منظم و دقیق مشاهده می‌کرده و همین کافی بوده است که این فکر را در او به وجود آورد که این تشکیلات منظم و این حرکات مرتب همه از مبدأ و منشایی مدبّر و دانا و خودآگاه ناشی می‌شود یا نه؟» (همو، ۱۳۷۹: ۵/۳۹-۴۰)

اضافه بودن حقیقت عشق در اثبات باری تعالی بهره برده است. استدلال ایشان با مضمّن گرفتن آن اصل از مقدمات زیر تشکیل شده است:

الف) همه انسان‌ها با فطرت عشق به کمال مطلق سرشته شده‌اند.

ب) موهوم ناقص است.

ج) فطرت متوجه کامل مطلق و نامحدود است.

پس) کامل مطلق نمی‌تواند موهوم باشد.

امام خمینی (ره) در کتاب دیگر از طریق تضافی وارد شده، می‌نویسد: عاشق و معشوق متضایفین هستند و متضایفین در قوه و فعل متکافئین هستند. پس باید معشوق‌های فطرت، بالفعل باشند. جمله ایشان چنین است: «... معلوم است که عشق فعلی و عاشق فعلی معشوق فعلی لازم دارد؛ چه متضایفین متکافئین در قوه و فعل هستند. پس باید معشوق‌های فطرت، بالفعل باشد تا فطرت به آنها متوجه باشد» (همو، ۱۳۷۸: ۱۰۳).

در اینجا نیز استدلال مرحوم امام به شکل زیر است:

الف) عاشق و معشوق متضایفین هستند.

ب) متضایفین در قوه و فعل متکافئین هستند.

ج) انسان به طور فطری عاشق خداست.

پس: معشوق فطری باید بالفعل باشد.

شایان ذکر است این برهان را مرحوم آیت الله محمد علی شاه آبادی، استاد عرفان و اخلاق امام خمینی در بحث «انسان و فطرت» خود آورده و از طریق تضافی به اثبات خدا پرداخته که به دلیل مشابهت با نظر امام، از ذکر مجدد آن خودداری می‌شود (نک: شاه آبادی، ۱۳۷۸: ۲۹۰-۲۹۱، همو، ۱۳۸۰: ۱۴۸-۱۴۹).

۴-۴. تقریر مرتضی مطهری (ره)

شهید مطهری در مورد برهان فطرت و توجه فطری انسان به خدا دو تقریر بیان نموده است: در تقریر اول ایشان اصل علیت را شاهد گرفته، معتقد است اگر بشر در جستجوی خدا بر آمده است، به این علت بوده است که «اصل علیت» بر روحش حاکم بوده؛ یعنی در جستجوی

علیه‌السلام- را نیز قبول می‌کند و می‌نویسد: حضرت ابراهیم علیه‌السلام- با این احتجاج، از محبوب نبودن امور غیر ابدی و غیر ازلی و امور محدود، بر نفی الوهیت ماه و ستارگان و خورشید استدلال می‌کند و از محبت و عشقی که دارد، بر وجود خداوند بی‌زوال، دلیل می‌آورد.

استاد جوادی آملی دو برهان فطری برای اثبات خداوند ارائه می‌دهد که هر دو تقریر آن مبتنی بر رابطه تضایف میان دو شیء است. هر گاه دو شیء با همدیگر تضایف داشته باشند، در وجود و عدم و یا قوه و فعل متکافیء و یکسان خواهند بود؛ مانند بالایی و پایینی. بر این اساس، محبت به کمال مطلق در انسان وجود دارد، پس محبوب که کمال مطلق است، باید وجود داشته باشد؛ چون میان محب و محبوب تضایف برقرار است: «حد وسط برهان فطرت، وصف محبت نیز می‌تواند باشد؛ زیرا محبت وصفی وجودی است و بدون محبوب نمی‌تواند موجود باشد... نفس محبت و دلدادگی... در جاذبه آن مجذوب است و این جاذبه عملی را بدون تردید، جاذبه واقعی است... قوام برهان فطرت به این است که محبوب حقیقی انسان، هیچ یک از کمال‌های دنیوی... [نباشد] بلکه انسان دوستدار حقیقت مطلق و نامحدود باشد» (همو، ۱۳۷۴: ۲۸۴-۲۸۶)

ایشان تقریر دیگری نیز دارد که با تقریر اول کمی متفاوت است. این تقریر نیز مبتنی بر تضایف طرفین است. هر دو تقریر ریشه قرآنی، روایی و حتی ریشه تاریخی در آثار ملاحظه‌شده دارد (محمدرضایی و الیاسی، ۱۳۸۹: ۶۱) که در بخش نقد برهان فطرت به آن اشاره خواهد شد. امید در هنگام سختی‌ها، رنج‌ها و حوادث مرگبار وجود دارد. امیدوار در چنین شرایطی خواسته یا ناخواسته چشم‌امیدی به امید‌دهنده و نجات‌دهنده‌ای که توانای مطلق است، دارد. پس امید‌دهنده مطلق، امر فطری در همه انسان‌هاست و باید چنین امید‌دهنده‌ای وجود داشته باشد. ایشان می‌گویند: «انسان طوفان زده‌ای که کشتی او گرفتار امواج سهمگین دریا شده و در هم

البته، فطری بودن یک تمایل و گرایش در انسان، مستلزم این نیست که در همه انسان‌ها و در همه شرایط به طور یکسان فعال باشد و آثار عینی آن نمایان گردد. نقش فطرت نسبت به ترتب آثار عملی آن در حد مقتضی و زمینه است، نه علت تامه. بر این اساس، شرایط مختلف زندگی در قوت و ضعف و افزایش و کاهش آن مؤثر است. بدیهی است در شرایطی که آسایش خاطر فراهم و شرایط لازم برای کاوش‌های علمی در زمینه‌های گوناگون موجود باشد، حسن راستی و فطرت علم دوستی انسان فعالتر از زمانی است که چنین شرایطی فراهم نیست، و چه بسا در شرایط بحرانی زندگی، این نیروی درونی به کلی از فعالیت باز می‌ایستد، ولی هرگز چنین نوسانی دلیل بر فطری نبودن دانش دوستی انسان نیست (همو، ۱۳۷۹: ۴۱-۴۲). بنابراین، تقریرهای دوگانه شهید مطهری از برهان فطرت در قالب برهان علیت و برهان نظم جای می‌گیرد.

۵.۴. تقریر آیت الله جوادی آملی

آیت الله جوادی آملی به تفصیل، به بحث فطرت پرداخته و برای تعلیل عقلی برهان فطرت برای اثبات خداوند، سه راه ارائه می‌کند:

الف) تضایف مفهومی بین عاشق و معشوق؛

ب) حقیقت دارای اضافه بودن محبت و عشق؛

ج) صیانت فطرت از اشتباه (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۱۰-۱۱۳).

ایشان راه سوم را قبول نمی‌کند و معتقد است عصمت فطرت از آلودگی، بدیهی محض نیست و توسل به چند مثال مبنی بر این‌که پاسخ فطریات و احتیاجات انسان در عالم واقع وجود دارد؛ پس کمال نامحدود هم واقعیت دارد، تمثیل و استقرا ناقص است و چیزی را اثبات نمی‌کند؛ چرا که از نگاه ایشان تمثیل اثر قیاس را ندارد (همو، ۱۳۸۶: ۱۲ / ۳۱۲-۳۱۶). ایشان در کتاب تبیین براهین اثبات خدا، بر تقریر اول و دوم برهان فطرت تأکید می‌نماید و تعلیل عقلی بودن احتجاج حضرت ابراهیم-

علم حضوری درک می‌کند و چون واقعیت آنها دارای اضافه است، بدون متعلق امکان پذیر نیست، چنانکه واقعیت علم بدون واقعیت معلوم، محال است (همان: ۱۴۹).

آیت الله جوادی آملی در مقام دفاع از برهان تضایف نوشته است: «پاسخ اشکال این است که استدلال به فطرت مبتنی بر گمان و دانش حصولی افراد و یا پاسخی که اشخاص، خود نسبت به طرف امید و یا محبت خود می‌دهند، نیست. در مورد اول سخن از فردی است که امید خود را نسبت به همه علل محدود و مقید از دست داده است و در متن حادثه هیچ مفهوم و تصویری را نیز همراه ندارد، ولی واقعیت امید را به عنوان حقیقتی که در متن وجود اوست، درمی‌یابد و آن امید به دلیل این که یک واقعیت خارجی مضاف است، نیازمند دو طرفی است که در خارج محقق باشد و طرف آن بدون شک هیچ یک از امور مقید و محدودی نیست که شخص مزبور ناامیدی خود را نسبت به آنها در می‌یابد.

در مورد محبت نیز، استدلال مزبور مبتنی بر پاسخی نیست که افراد در ذهن و فکر خود نسبت به محبوب و مطلوب می‌دهند. محبتی که در متن هستی افراد و عین واقعیت آنها و منشا اثر است و تلاش و کوشش پی‌گیر زندگی را تأمین می‌کند، به یک صورت ذهنی تعلق نمی‌گیرد، بلکه متعلق آن، واقعیتی است که صورت ذهنی انسان در جهت شناخت و کشف آن بسیج می‌شود... . برای تقریب به ذهن می‌توان جریان تلازم بین وجود عطش انسان و وجود آب در متن واقع را مطرح کرد؛ زیرا عطش یک واقعیت خارجی است. گرچه موطن آن، درون انسان است، ولی رابطه عینی بین عطش و آب خارجی برقرار است و اگر تشنه‌ای به سراب دل بست و به دنبال آن حرکت کرد، از باب خطا در تطبیق است و هرگز باطل بودن پندار کسی که سراب را به جای آب ادراک می‌کند، نقضی بر تلازم بین وجود عطش و وجود آب در متن خارج نخواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۸۹-۲۹۰).

شکسته است، در حالی که همه اسباب و علل ظاهری و طبیعی از دسترس او بیرون است و امیدی به استفاده از هیچ امر طبیعی و مادی ندارد... در متن واقعیت و وجود خود همچنان امیدی به کمک را احساس می‌کند... این امید که با دعا و درخواست او همراه است، یک حقیقت اضافی است و ناگزیر برای آن طرف دیگری است که امید متوجه آن است... آن حقیقت مطلق که قدرت و اقتدار او به هیچ قیدی مقید نیست، واقعیتی جز ذات خداوند نمی‌تواند باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۸۴)

۵. برهان فطرت در بوته نقد

همان‌گونه که بیان شد، استدلال‌های اثبات وجود خداوند از طریق فطرت به سه شکل کلی تقسیم یافته‌اند. این سه شکل به اجمال عبارتند از: الف) اصل تضایف مفهومی؛ ب) اصل حقیقت دارای اضافه بودن فطرت خداپرستی؛ ج) صیانت فطرت از خطا و اشتباه.

بر هر یک از این استدلال‌ها مناقشاتی وارد شده است؛ از جمله اشکال‌هایی که بر تقریر تضایف در کتاب «فطرت و دین» وارد شده، این است که حقیقت دارای اضافه بودن محبت، ارادت و عشق بیش از این اثبات نمی‌کند که تحقق این حالات بدون متعلق نیست، ولی باید توجه داشت که متعلق بالذات در همه این احوال همان معلوم بالذات است که خارج از حوزه نفس نیست و آن معلوم بالذات - یعنی صورت علمی - اگر حق و صدق باشد، صرف نظر از برهان فطرت وجود خداوند اثبات می‌شود و اگر پنداری و بافته خیال باشد، نشانه تحقق متعلق در خارج نخواهد بود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ۱۴۸).

برخی در مقام دفاع، معتقدند این اشکال بر برهان فوق وارد نیست؛ زیرا بحث در تصور کمال مطلق یا قدرت برتر نیست، تا گفته شود آنچه بالذات متعلق محبت، عشق و امید است، معلوم بالذات؛ یعنی صورت علمی کمال و قدرت برتر است، و وجود مفهوم اعم از تحقق مصداق است؛ بلکه بحث در وجود محبت و امید به عنوان دو احساس و تمایل روحی است که انسان آنها را به صورت

خدا در وجود خود شود، این استدلال برای او تمام نیست. به عبارت دیگر، این استدلال مفید علم و یقین شخصی است و نه همگانی و بنابراین، قابل تعلیم و انتقال به دیگران نیست. در پاسخ، ممکن است گفته شود؛ این استدلال بعد از فرض اصل وجود عشق به خدا در همه انسان‌هاست؛ یعنی پس از اینکه با علم حضوری اصل وجود عشق الهی را یافتیم، می‌توانیم این یافت حضوری را در قالب مفاهیمی حصولی؛ تبیین فلسفی کنیم و نتیجه آن را علمی همگانی و قابل انتقال و تعلیم بدانیم. اشکال عمده در این پاسخ و نظایر آن همان تعمیم یافت حضوری و همگانی دانستن آن است. تمثیل صرف همانند استقرای ناقص هرگز به یقین منجر نمی‌شود و در فلسفه و علوم عقلی نمی‌توان آن را پذیرفت.

درباره تقریر سوم باید گفت؛ مبراً از خطا بودن فطرت انسان‌ها یک استقرای ناقص است و همان‌گونه که پیشتر نیز بیان شد، استاد جوادی آملی هم راه سوم را قبول نمی‌کند؛ و معتقد است صیانت فطرت از خطا نه بین است و نه مبین، و توسل به چند مثال مبنی بر این که پاسخ فطریات و احتیاجات انسان در عالم واقع وجود دارد، پس کمال نامحدود هم واقعیت دارد، تمثیل و استقرای ناقص است و چیزی را اثبات نمی‌کند (همو، ۱۳۷۴: ۲۸۲-۲۸۴؛ ۱۳۷۲: ۱۱۳ و ۱۳۸۶: ۱۲/۱۲-۳۱۶).

در اینجا اشکالات کلی دیگری هم وجود دارد؛ اینکه گفته می‌شود چون همه میل‌ها موضوع‌ها و متعلقات خود را دارند، پس این میل نیز باید موضوع و متعلق خود را داشته باشد، صحیح نیست؛ زیرا بعضی از امیال انسان از جنسی دیگر است؛ مثل ترس و خشم. در این نوع امیال حقایقی بیرونی باعث می‌شود که ما بترسیم یا دچار خشم شویم. اگر میل به پرستش (خدا) از این نوع امیال باشد، آن وقت حقیقتی بیرونی باعث شده است انسان‌ها میل به پرستیدن (خدا) پیدا کنند که آن حقیقت، ممکن است طبق نظر بعضی از روان‌شناسان، تنهایی انسان در مواجهه با طبیعت و ترس و وحشت از آن باشد، نه وجود خدا. نکته

به نظر نگارنده اشکال بر سر جای خود باقی است، زیرا محبت و امید را هرچند در وجود خود و به صورت بالفعل احساس می‌کنیم، ولی ممکن است این حالت توسط مکانیزم‌های بدنی یا روانی در ما ایجاد شده باشد و یا حتی ما خود آن را ساخته باشیم، که البته متعلق خود را دارد، ولی نمی‌توان گفت متعلق آن خارج از نفس است و آن خداست. آری شاید انسان در طریق شناخت آن متعلق خطا کند و به جای متعلق عشق و امید کامل به سوی بت و سنگ برود، اما تنها وقتی می‌توان گفت متعلق آن خدای کامل است که از پیش خدا را شناخته یا به شکل دیگری اثبات کرده باشیم. از دیگر سو، اگر هم متعلق برای محبت، عشق و امید اثبات شود، امری کاملاً ذهنی خواهد بود که تنها برای شخص ادراک‌کننده قابل پذیرش است؛ بدان معنا که شخصی که از وجود عشق درون خود به معشوق می‌رسد، این معشوق برای او اثبات شده و تجربه شخص اوست.

نگارنده معتقد است در مورد پاسخ استاد جوادی نیز همین مسأله تکرار می‌شود. فرض کنید کسی احساس عطش کند، ولی تاکنون آبی ندیده باشد که بفهمد این احساس با آن رفع می‌شود. این اثبات‌کننده آب خارجی نیست؛ مگر آنکه از پیش حقیقت آب را شناخته باشد. تنها چیزی که می‌توان در اینجا اثبات نمود، این است که او عطش را به طور حضوری درک می‌کند.

همچنین، می‌توان گفت اشکال دیگری که به تقریر اصل تضایف وارد می‌شود، این است که به فرض اینکه با این تقریر بتوان معشوق حقیقی را اثبات کرد، این اثبات‌کننده خدای متعالی و کامل مطلق نیست. این تقریر در نهایت می‌تواند متعلق خارجی برای امید، نیاز، عشق و ... اثبات کند.

اما تأمل در تقریر دوم (دارای اضافه بودن حقیقت عشق) نشان می‌دهد که این استدلال وقتی تمام است که وجود عشق بالفعل نسبت به خداوند در همه انسان‌ها اثبات شود؛ در غیر این صورت، اگر کسی منکر عشق به

خود باز می‌گردد و سرگرم ملاقات خویشاوندان و گردش‌های دسته جمعی و غیره می‌شود، علاقه علمی‌اش کاهش می‌یابد، تا جایی که در خود رغبتی به فکر و مطالعه نمی‌یابد، با اینکه علاقه به تحقیق و کاوش یک علاقه فطری و ذاتی است در بشر» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۴۱-۴۲).

اما اشکالاتی که به نظر می‌رسد به تقریرهای جدید مؤلف کتاب *خدا از نگاه امام علی(ع)* وارد است. به نظر می‌رسد تقریر اول ایشان علاوه بر اشکالات کلی طرح شده، با چند اشکال دیگر نیز روبه‌روست: اشکال اول اینکه در این تقریر اصل وجود خدا پیش فرض گرفته شده است و لذا با دور مواجه است. اشکال دیگر اینکه گزاره «خدا وجود دارد» نمی‌تواند یک گزاره بدیهی باشد؛ چه اینکه اگر بدیهی بود، باید همگان یا حداقل همه عقلا به آن اذعان داشته باشند و دیگر معنا نداشت بر وجود خدا برهان اقامه شود. اشکال سوم اینکه در یکی از مقدمات آمده است: «...اگر ما به ذات خداوند علم داشته باشیم...» مقدم این جمله شرطی اثبات نشده است تا بتوانیم از آن اثبات تالی را نتیجه بگیریم (در مقدمه قیاس نباید جمله شرطی فاقد تالی به کار برود؛ بلکه مثلا باید گفته شود «ما به ذات خداوند علم داریم. پس...»). اصلا ما نمی‌توانیم به ذات خدا علم پیدا کنیم، ما خدا را تنها از صفات ذاتی و فعلی‌اش می‌شناسیم.

تقریر دوم ایشان نیز با پیش فرض گرفتن وجود خدا دچار دور است. اشکال دیگر اینکه خداجو بودن انسان دلیل بر وجود خدا در خارج نیست.

۶. نتیجه بحث برهان فطرت

اگر چه اصل تضایف مفهومی و اصل دارای اضافه بودن برخی از حقایق، اصولی مسلم‌اند، ولی اینها بیش از این را اثبات نمی‌کنند که برای عشق و امید متعلقی وجود دارد؛ اما نمی‌توان گفت این متعلق باید خدای کامل باشد؛ مگر اینکه خدا را از قبل توسط برهان یا براهین دیگری اثبات کرده باشیم. نگارنده معتقد است تنها در صورتی که برهان

دیگر اینکه وقتی می‌گوییم برای همه امیال ما به جز یکی، موضوع و متعلق مناسب وجود دارد؛ این نکته را اثبات نمی‌کند که برای آن یکی هم باید موضوع و متعلق مناسب وجود داشته باشد؛ مگر اینکه وجود خدایی را که در آفرینش غرایز ما را مطابق با عالم حقیقی آفریده باشد؛ به عنوان پیش فرض مسلم گرفته باشیم.

ممکن است بر برهان فطرت با تقریر صیانت فطرت از خطا اشکال شود که اگر خداجویی در فطرت و ضمیر انسان ریشه می‌داشت، همه انسان‌ها در همه شرایط به مباحث مربوط به الهیات و خداشناسی رغبت نشان می‌دادند، درحالی که جریان زندگی انسان‌ها چنین رغبت همگانی را بازگو نمی‌کند. جان لاک می‌نویسد: «دریا نوردان کشف کرده‌اند ملت‌هایی هستند که معلوم شده است درمیان آنها تصور وجود خدا هم وجود ندارد. یا اینکه وقتی افرادی نابینا که هم کور و هم گنگ بوده‌اند، مطالعه شده‌اند، معلوم شده است که چنین اندیشه‌ای به خاطر آنها خطور نکرده است» (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۶ و ۱۳۸).

استاد مطهری به این اشکال جان لاک این‌گونه پاسخ داده است: «اولا: لازمه فطری بودن یک بحث این نیست که همه اوقات افراد را بگیرد؛ همچنانکه هیچ علاقه طبیعی دیگر نیز چنین نیست. علاقه به هنر و زیبایی یک علاقه فطری است؛ اما چنان نیست که یگانه سرگرمی بشر محسوب شود. بلی، در مورد هر علاقه فطری عمومی همیشه افراد خاصی پیدا می‌شوند که علاقه و ذوق شدیدتری نسبت به آن دارند و آن را به عنوان رشته تخصصی خود انتخاب می‌کنند.

ثانیا: چون امور مورد علاقه فطری بشر متعدد است، طبعاً سرگرمی به بعضی از علایق، از علایق دیگر می‌کاهد و احیانا آنها را به بوته فراموشی می‌سپارد. یک نفر دانش-آموز تا وقتی که در محیط دانش است، با علاقه وافر و عشق کامل به تحقیقات علمی می‌پردازد و از آنها لذت می‌برد، اما همین که محیط دانش را رها می‌کند و به وطن

فطرت را به اصل علیت یا به فقر وجودی (احساس نیاز وجودی) انسان‌ها ضمیمه کنیم، می‌توانیم علت العلل را اثبات کنیم. در شکل اول، برهان فطرت به برهان علیت تکیه می‌زند و در آن گفته می‌شود: از آنجا که علت و معلول متضایفین و در نتیجه در قوه و فعل متكافی هستند و از طرفی ما معلول بالفعل بودن خود را با علم حضوری درک می‌کنیم، بنابراین، علتی بالفعل برای ما موجود است که البته برای رسیدن به علت العلل باید به استحاله دور و تسلسل نیز پناه برد.

البته، ما بدین مسأله اذعان داریم که شکل دوم؛ یعنی تقریرهایی که بر فقر وجودی انسان‌ها اتکا دارند، می‌توانند خدا را اثبات کنند؛ زیرا در این جا گفته می‌شود انسان‌ها به طور بالفعل و وجودی درک می‌کنند که ناقص و فقیر هستند و این فقر متعلقی دارد. متعلقش نمی‌تواند درونی باشد؛ چه اینکه او ناقص و فقر درونی را حضوراً درک کرده است، پس باید متعلقش امری خارجی باشد. آن متعلق نمی‌تواند فقیر باشد؛ چراکه از ضمیمه فقیر به فقیر جز فقر چیزی حاصل نمی‌شود، پس باید این فقیر به یک غنی بالذات متکی باشد؛ زیرا هر فقیر به یک غنی وابسته است و مجموعه فقرا، غنی نمی‌سازند؛ و این غنی بالذات همان خداوند است. این تقریر از تأمل در آیه «یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر/ ۱۵) «ای مردم، شما به خدا نیازمندید، و خداست که بی‌نیاز ستوده است» نیز به دست می‌آید.

به نظر می‌رسد تفاوت این دو تقریر در این است که در تقریر دوم معلول طبق نظر صدرا عین فقر و نیاز به علت هستی بخش خود دانسته شده است، ولی در تقریر اول علت و معلول به عنوان دو موجود متضایف (طبق نظر مشاء) در نظر گرفته شده اند. دلیل برتری این دو تقریر آن است که معلول بودن یا نیازمند و ناقص بودن از اموری هستند که وقتی حضوراً درک می‌شوند، نمی‌توان گفت شاید پای وهم در کار باشد. ممکن است انسان امید و عشق به وجود مطلق را تنها در ذهن داشته باشد (تحت تاثیر هر عاملی)، ولی اینکه او ناقص و فقیر است را با علم حضوری می‌یابد.

بر این اساس، نگارنده معتقد است اگر با اتکا به هر یک از اصول تضایف یا دارای اضافه بودن برخی از حقایق بگوییم: هر امید، عشق و احساس نیازی متعلقی دارد، این درست است، ولی نمی‌توان گفت این متعلق قطعاً امری حقیقی، خارجی و کامل است؛ اما با اتکا به همان دو اصل اگر بگوییم: هر معلولی علتی دارد و آن علت به علتی منتهی می‌شود که به خود قوام دارد، و یا اینکه بگوییم: همه موجودات فقر وجودی دارند و از لحاظ وجودی به یک غنی و بی‌نیاز مطلق وابسته‌اند؛ در این دو صورت برهان فطرت می‌تواند اثبات کننده وجود خدا باشد. ولی در تقریرهای دیگر باید اصل وجود خدا را از پیش فرض گرفت. بنابراین، تقریرهای ملاصدرا، علامه طباطبایی و شهید مطهری از استحکام بیشتری برای اثبات خدا برخوردارند.

البته، ناگفته نماند با تأمل دقیقتر در همین دو تقریر ارائه شده اخیر در می‌یابیم که این دو تقریر نیز یکی بر برهان علیت استوار است و دیگری بر برهان صدراپی در اثبات واجب الوجود؛ یعنی در واقع ما با این دو تقریر از تعریف برهان فطرت فاصله می‌گیریم و به براهین دیگر پناهنده می‌شویم. این مشکل در تقریرهای ملاصدرا، علامه طباطبایی و مرحوم مطهری نیز وجود دارد. در برهان فطرت قرار است عشق و امید الهی که در ساختار و سرشت آدمی تعبیه شده است و از آن به فطرت تعبیر می‌شود، واسطه اثبات خداوند قرار گیرد؛ در حالی که در تقریرهای اخیر به اصل علیت و اصل فقر وجودی رسیده و از معنای واقعی برهان فطرت فاصله گرفته‌ایم. لذا در پایان سخن باید اذعان نمود «برهان فطرت» نمی‌تواند به تنهایی اثباتگر وجود خداوند باشد، جز آنکه براهین دیگر را به مدد گیرد و از این‌رو، این برهان جنبه اقناعی دارد که ارزش خود را در کنار براهین دیگر اثبات وجود خدا می‌یابد؛ یعنی وقتی اصل تضایف برهان فطرت را در قالب علیت و فقر وجودی به کار می‌بریم، در واقع همان برهان علیت و فقر وجودی را اقامه کرده و از سرشت الهی انسان در این برهان غافل شده‌ایم. پس «برهان فطرت» به تنهایی شایسته نام برهان نیست.

۷. برهان اجماع عام

همان‌گونه که بیان شد، در جهان غرب نیز از حس و ویژگی مشترک انسان‌ها در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها به منظور اثبات خدا بهره گرفته شده است و مانند برهان فطرت برهانی به نام «برهان اجماع عام» (Common argument for the existence of God) بر وجود خدا با تقریرهای متفاوتی ارائه شده است. بر اساس گزارش دایره المعارف پل ادواردز، برنارد بویدر (Bernard Beodder) در کتاب *الهیات طبیعی برهان اجماع عام* را برهانی که فی‌نفسه ارزش مطلق دارد، لحاظ کرده است و می‌گوید: «اجماع عام ملل در قبول خدا را باید ندای عقل عام فرض کرد که دلیل قانع‌کننده‌ای در باره حقیقت ارائه می‌دهد؛ اما او بعداً اعلام کرد که این برهان قطعیت مطلق ندارد؛ مگر هنگامی که به برهان علت اولی ضمیمه شود. البته، برخی از طرفداران این برهان ادعای کمتری دارند؛ مثلاً «رابرت فیلت» متکلم قرن نوزدهم نوشته است: «به هیچ وجه نباید برهان اجماع عام به عنوان یک برهان اصلی لحاظ شود؛ این برهان شاهی است که دلایل مستقیمی وجود دارند و هنگامی که این برهان جایگاه مناسب خویش را بیابد، ارزشمند خواهد بود؛ ولی این برهان نمی‌تواند به عنوان برهان مستقل و اصلی لحاظ شود.» «کاردینال مرسیه» نیز به همین نحو این برهان را به عنوان یک برهان «غیرمستقیم خارجی» لحاظ کرده است؛ ولی جویندگی که یکی از کاملترین و واضح‌ترین قرائت‌ها را از این برهان دارد، بسیار خوش‌بین‌تر است و ادعای بیشتری دارد. او این برهان را بدون هیچ شرطی «یک دلیل معتبر بر وجود خدا» محسوب کرده و به نظر می‌رسد که این نتیجه را با «قطعیت کامل» لحاظ کرده است (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۴). کروفرود در کتاب *مثلت خدا، جهان و انسان* می‌نویسد: «تنها در فطرت و ذهن نوع بشر این انرژی معنوی وجود دارد» (Crawford, 2000: 16). افرادی چون سیسرون، سنکا، کلمنت اسکندرانی، هربرت اهل چربری، افلاطونیان کیمبریج، گاسندی و گروتیوس از جمله طرفداران این برهانند. هگل این برهان را نپذیرفت؛ ولی بر آن بود که بهره‌ای از

حقیقت در آن هست. رودولف آیسلر در کتاب خود به نام *فرهنگ مفاهیم فلسفی* این برهان را در میان دلایل معروف وجود خدا، در ردیف پنجم اهمیت قرار داده است. «پل ادواردز» می‌گوید به نظر می‌رسد که این ارزیابی صحیحی از جایگاه این برهان در تاریخ فلسفه باشد. «جان استوارت میل» بر آن بود که این برهان در توده انسان‌ها تأثیر بیشتری نسبت به براهینی که منطقاً کمتر انتقادپذیرند، دارد (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۳-۱۳۴). به طور کلی، باید گفت برهان‌هایی را که فلاسفه غرب در این باره مطرح ساخته‌اند می‌توان به دو دسته کلی تقسیم بندی کرد:

یک: براهینی که در آنها عمومیت اعتقاد به خدا یا نشان دهنده این است که این عقیده فی‌نفسه غریزی است یا تابع نیازها و اشتیاق‌هایی است که غریزی‌اند. آنگاه نتیجه‌گیری می‌شود که این عقیده باید راست و درست باشد. به این نوع براهین، «تفسیرهای زیست‌شناختی» می‌گویند.

دو: براهینی که عمومیت اعتقاد به خدا به انضمام این ادعا که معتقدان برای رسیدن به این عقیده از عقل بهره گرفته‌اند، به عنوان دلیلی بر وجود خدا محسوب می‌شود. این نوع براهین را، قیاس‌های «ذوحدین ضد شکاکیت» نامیده‌اند (همان: ۱۳۵).

۱,۷. تقریرهای زیست‌شناختی

براهین دسته اول یا «صورت زیست‌شناختی برهان» به دو صورت تقریر شده است: ۱. اعتقاد غریزی به خدا؛ ۲. اشتیاق فطری به خدا.

۱,۱,۷. تقریر سنکا

نخستین بار سنکا (seneca) فیلسوف رومی سده اول میلادی عمومیت اعتقاد به خدا را مطرح کرد و نتیجه گرفت که این عمومیت نشانه و دلیل فطری بودن عقیده به وجود خداست. او تقریر خود را چنین بیان می‌کند که ما عادت داریم برای اعتقاد عمومی انسان‌ها، اهمیت فراوانی قائل شویم و این را یک برهان قانع‌کننده می‌انگاریم. ما از احساساتی که در ضمیر انسان قرار دارد، استنباط می‌کنیم که خدایانی وجود دارند و هیچ قوم و ملتی نبوده که وجود آنها را انکار کند؛ و همچنین، انکار

آنها نقض چارچوب قانون و تمدن است (همان: ۱۳۶).
شکل منطقی این برهان به این صورت است که:
الف) اعتقاد به اینکه «خدا وجود دارد» فطری و
غریزی است.

ب) هر اعتقادی که فطری باشد، درست و مطابق با
واقع است.
نتیجه: بنابراین، باور به اینکه «خدا وجود دارد» صادق و
مطابق با واقع است.

واژه «احساسات» که در بیان سنکا وجود دارد، توضیح
داده نشده است؛ اما دو تفسیر برای آن ذکر شده است:
برخی آن را به فطرت تفسیر کرده‌اند و معتقدند چنین
عقیده یا تصویری در هنگام تولد در ذهن و ضمیر انسان به
صورت استعداد حاضر است و هنگام مواجهه با او، این
استعداد خود را به صورت یک اعتقاد به خدا آشکار
می‌کند. اگر چنین توجه و مواجهه‌ای صورت بگیرد،
آدمیان چاره‌ای جز ایمان آوردن ندارند. بر این اساس، آنان
نیازمند آموزش دادن وجود خدا نخواهند بود... برخی
دیگر احساسات را امری غریزی دانسته‌اند؛ یعنی آدمیان را
دارای استعدادی می‌دانند که نیازمند تلقین و آموزش به
داشتن چنین اعتقادی نیستند (محمدرضایی و الیاسی،
۱۳۸۹: ۶۶).

۲،۱،۷. تقریر چارلز هاج

تقریر دیگر برهان زیست‌شناختی را هاج (Hodge)
 مطرح می‌کند. به نظر او همه قوا و احساس‌های ذهنی و
بدنی ما، متعلقات مناسب خود را دارند. وجود این قوا،
وجود آن متعلقات را ایجاب می‌کند. بنابراین، چشم با
ساختاری که دارد، ایجاب می‌کند که نوری باشد تا دیده
شود، و گوش بدون وجود صدا، تبیین و درک نخواهد
شد. به همین طریق، احساس و میل مذهبی ما، وجود خدا
را ایجاب می‌کند. شکل منطقی برهان به این صورت
است:

الف) انسان‌ها اشتیاق فطری به خدا دارند؛

ب) هر اشتیاق فطری در انسان، متعلق خاص خود
را در خارج دارد؛

نتیجه: بنابراین، متعلق اشتیاق فطری انسان به خدا در
خارج وجود دارد و او خداست (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۴۰-
۱۴۱).

۳،۱،۷. تقریر ویلیام جیمز

از دیدگاه ویلیام جیمز (William James) انسان‌ها به
دلیل عیوب و نقایصی که در آنهاست همیشه در رنج بوده
و آن را ناخوش دارند؛ ولی از آنجا که فکر انسان‌ها امری
است کاملتر، این فکر آنها را به متوسل شدن به حقایق
برتر وامی‌دارد. این روند تا آنجا ادامه می‌یابد که بشر در
می‌یابد که با یک موجودی فراتر از همه این آلام و رنج‌ها
در ارتباط است؛ حقیقتی که از او جدا نیست و همواره از
خارج در او تاثیر مثبت می‌گذارد و او را یاری رسانده، به
عنوان نجات دهنده او به شمار می‌رود.

این که بشر می‌گوید: «این کنم یا آن کنم»، این
تلاش‌های درونی و اینکه مرکز نیرو و فعالیت خود را از
قسمت پایین به بالا منتقل می‌کند و جزء پایین را ترک
می‌گوید، اینها همه نشان می‌دهد که آن نیروی کمک‌کار
خارج از اوست و در عین حال، در درون انسان نیز
رسوخ دارد.

وی این موضوع را به شیوه معمول در روان‌شناسی
مورد بحث قرار داده و سرانجام نتیجه گرفته است که
مبنای مذهب، دل و جاذبه‌های روانی و اشراقاتی است که
از ضمیر ناخودآگاه انسان مایه می‌گیرد. بخشی از
استدلالات او بدین شرح است:

۱. ما یک قاعده خوبی در روان‌شناسی داریم و آن
این است که هرگاه بخواهیم یک عضوی را بشناسیم،
جستجو و مطالعه می‌کنیم که کار و عمل خصوصی آن
عضو کدام است؛ یعنی آن عضو چه عمل و کاری انجام
می‌دهد که عضوهای دیگر آن کار را انجام نمی‌دهند.
مطمئناً این روش در این کار ما نیز مفید خواهد بود.
خصوصیات آزمایش‌های مذهبی؛ یعنی آن چیزی که از
روی آن می‌توان آزمایش‌های مذهبی را از دیگر
رویدادهای زندگی جدا ساخت، عوامل و خصوصیتی
هستند که آنها را جز در آزمایش‌های مذهبی نمی‌توان
یافت و البته، یک چنین خصوصیتی را ما می‌توانیم در

می‌کنیم، ما را دگرگون می‌کند. ما آدم نویی می‌شویم؛ مثل اینکه روح نویی در ما دمیده باشند. اعمال و رفتار ما کاملاً عوض می‌شود. پس به چه دلیل بعضی از فلاسفه این عالم را عالم غیر واقعی و غیرحقیقی می‌دانند. آیا یک امر غیرحقیقی و غیرواقعی می‌تواند در عالم واقعی و حقیقی مؤثر باشد؟ در این جا من فقط اعتقادات قلبی و فطری نوع بشر را بیان می‌کنم و آن این است که: خداوند وجود دارد؛ چرا که او در زندگی ما اثر واقعی و حقیقی دارد (همان: ۲۰۰-۲۰۱).

۲،۷. تقریرهای ذوحَدین ضد شکاکیت

۱،۲،۷. تقریر جیمز جویس

در مورد براهین دسته دوم؛ یعنی تقریرهای «ذوحَدین ضد شکاکیت» که از آن به «تنگناهای شکاکیت» نیز تعبیر می‌شود، یکی از دقیقترین بیان‌های این صورت برهان در کتاب *الهیات طبیعی جویس* (G. H. Joyce) آمده است. از نگاه جویس انسان‌ها شیفته آزادی عملند و از هر موجودی با قدرت برتر متنفرند. اگر تقریباً همه انسان‌ها نسبت به مدبّر مطلق خود یقین کامل دارند، این فقط به خاطر ندای عقل است که بسیار روشن و قطعی است. همه انسان‌ها چه متمدّن و چه غیر متمدّن، به‌طور یکسان در این اعتقاد مشترکند که حقایق طبیعت و ندای وجدان، ما را وامی‌دارد که وجود خدا را به عنوان حقیقت قطعی تصدیق کنیم. اگر تمامی انسان‌ها در این نوع اعتقاد در اشتباه باشند، مستلزم آن است که عقل نقصی دارد و این که جست و جوی حقیقت برای انسان بیهوده است، در آن صورت، شکاکیت محض تنها راه چاره خواهد بود؛ ولی همه ما بر این امر مصریم که عقل انسان اساساً معتبر است. از آن‌جا که عقل اساساً قابل وثوق است، شکاکیت عمومی یک راه بدیل جدی برای پذیرش حکم وجود خدا نیست. بنابراین، اعتقاد به وجود خدا درست است (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۴۳). در این تقریر از برهان سه مرحله مشاهده می‌شود:

۱. چنانکه در صورت زیست شناختی برهان نیز آمد، همه پذیرفته‌اند که تقریباً همه انسان‌ها در گذشته و حال، می‌توان معتقد به خدا به شمار آورد. و از سوی

آزمایش‌های مذهبی، حالت‌های شدید آن را بررسی کرده و تحت مطالعه قرار دهیم (جیمز، ۱۳۶۷: ۲۳).

۲. مایه اولیه مفهوم‌های مذهبی از اعتقادات قلبی سرچشمه می‌گیرد و سپس فلسفه و استدلال‌های تعقلی، آن مفهوم‌ها را تحت نظم و فرمول در می‌آورند. آنچه در این ساختمان استحکام و اطمینان می‌دهد، از قلب بیرون می‌آید و آنچه سر و صورت به آن می‌بخشد، کار مهندس عقل و منطق است. فطرت و قلب جلو می‌رود و عقل به دنبال او همراهی می‌کند. او در ادامه می‌گوید: فراموش نفرمایید که من هیچ وقت نمی‌گویم در قلمرو مذهب، قلب و باطن باید پیشرو باشد. آنچه می‌خواهم بگویم، این است که عملاً این گونه است؛ نه آنکه باید و بهتر است که این‌گونه باشد (همان: ۵۷).

۳. در بیان سوم، ویلیام جیمز می‌نویسد: «ما حس می‌کنیم که در وجود ما عیب و نقصی هست که مایه ناآرامی ماست، و نیز حس می‌کنیم که هرگاه با قدرتی مافوق خود ارتباط حاصل کنیم، می‌توانیم خود را از این ناآرامی نجات دهیم. از آنجا که بشر از آن عیب و نقصی که در او هست، رنج می‌برد و آن را محکوم می‌کند، از لحاظ فکر کاملتر از این نقصان است، و همین امر برای او کافی است که به یک حقیقت عالیتر متوسل شود. آدمی به این جا که می‌رسد، می‌یابد که آن خودی از او که بالای این ناراحتی‌ها و ناآرامی‌هاست، با حقیقت عالیتری که از او جدا نیست، مرتبط است. این حقیقت عالیتر در هستی‌های خارج از او تصرف داشته و ممکن است مددکار او باشد، و هنگامی که وجود نازل او به گرداب و غرقاب است، پناهگاه و کشتی نجات او خواهد بود» (همان: ۱۹۳-۱۹۴).

۴. به نظر من هرگاه ضمیر آگاه خود را دنبال کنیم، به ماورای این جهان محسوس و عقلانی - که بُعد دیگری از هستی ماست - می‌رسیم. نام آن را هرچه می‌خواهید بگذارید: ماورای طبیعت یا عالم غیب و اسرار. این عالم غیب اسرارآمیز که مورد بحث ماست، یک عالم خیالی و وهمی نیست؛ زیرا چنانکه می‌بینیم، در این دنیای محسوس اثر و عمل دارد. وقتی ما با آن عالم ارتباط پیدا

است که در آنها یک مفهوم یا یک اعتقاد ممکن است گفته شود که فطری یا غریزی است. ممکن است معنای چنین سخنی این باشد که این ایده یا این اعتقاد در ذهن انسان در بدو تولد به عنوان یک تصور یا صورت هر محتوای واقعی دیگری حاضر باشد؛ یا به گونه معتدل‌تری ادعا کنیم که چنین مفاهیمی به صورت بالقوه در ذهن حضور دارند و هنگامی که انسان به اشیای خاصی یا به خود توجه می‌کند، به این اعتقاد می‌رسد.

داروین از اینکه افکار عمومی در مقابل برخی از فرایندهای کاملاً ناشناخته از واژه «آفریدگار (خالق)» استفاده می‌کنند، افسوس می‌خورد و در کتاب *هبوط انسان (Descent of Man)* که در سال ۱۸۷۱ منتشر شد، نوشت: هیچ مدرکی وجود ندارد که باور به وجود خدا در انسان نهاده شده باشد. برخی از نژادها هیچ تصویری از خدای واحد یا خدایان ندارند و بنابراین، نمی‌توان گفت که باوری عمومی به خالق، یا عوامل نامرئی و روحانی وجود دارد (Crawford, 2000: 19).

مدافعان این برهان معمولاً برای اجتناب از اتهام جزئی‌نگری و پرداختن به امور بی‌اهمیت، اصرار می‌کنند که به دلیل این تمایل (بالقوه بودن) است که به تعلیم و آموزش نیازی نیست. از این رو، «چارلز هاج» که تصریح کرده است حامی عقیده فطری باور به خدا در معنای بالقوه بودن آن است، اضافه می‌کند که انسان برای دانستن اینکه خدا وجود دارد، نیاز به آموزش ندارد، همان‌گونه که نیاز به آموزش ندارد که چیزی به عنوان گناه وجود دارد. او همچنین می‌نویسد آدم در همان لحظه که خلق شده، به خدا باور داشته؛ درست به همان دلیلی که او به جهان خارجی معتقد شده است. طبیعت بی‌حجاب و پاک‌دینی او، خداوند را با همان اطمینانی درک می‌کند که احساس او جهان خارج را درک می‌کند (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۷).

جویس به این اعتراض‌ها که بی‌اعتقاداتی در زمان حاضر وجود دارند و اینکه تاریخ کشورهای غربی نمونه‌هایی از نامعتقدان دیگر را گزارش داده است، این‌گونه پاسخ می‌دهد که اینها در مقایسه با تعداد معتقدان چنان اندک هستند که آنها نمی‌توانند «اجماع اخلاقی نوع

دیگر، انسان‌ها شیفته آزادی عمل هستند و اقتدار مرجع عالیتر را خوش ندارند (اعتقاد به وجود خدا، مانع آزادی عمل آن هاست). بنابراین، اگر تقریباً همه انسان‌ها «کاملاً مطمئن» هستند که «مرجع و مرشد مطلق» وجود دارد، این فقط از آن جهت است که «ندای عقل» روشن و قطعی است (نتیجه اینکه سائق انسان به سوی اعتقاد به خدا، عقل و اندیشه اوست؛ نه تمایلات او؛ چون این اعتقاد بر خلاف تمایل اولیه اوست).

۲. اگر کل بشریت در چنین استنتاجی بر خطا بود، از آن چنین برداشت می‌شد که عقل انسان نقصی دارد و جستجوی انسان در طلب حقیقت امری عبث است و در این صورت تنها شق ممدوح و پذیرفتنی شکاکیت مفراط است.

۳. به هر حال، همه ما اگر نخواهیم تباہ و بیراه باشیم، در می‌یابیم که عقل انسان اساساً قابل وثوق است و از آنجا که عقل قابل وثوق است؛ شکاکیت مفراط همگانی جانشین یا بدیل جلدی در برابر وجود خدا از سوی تمام انسان‌ها نیست (به عبارت دیگر باید یا گزاره «خدا وجود دارد» را صادق دانست یا در همه گزاره‌ها تردید کرد و چون نمی‌توانیم در همه گزاره‌ها تردید کنیم، باید بپذیریم که گزاره «خدا وجود دارد» صادق است (محمدرضایی و الیاسی، ۱۳۸۹: ۶۷).

۸. برهان اجماع عام در بوته نقد

به طور کلی، بر برهان اجماع عام انتقادات زیادی وارد شده است که بیشتر آنها با انتقادات مربوط به برهان فطرت مشترک است و بنابراین، در اینجا ضمن اشاره کوتاه، از تفصیل آنها خودداری کرده، انتقادات خاص بر برهان اجماع عام را مرور می‌کنیم. چنانکه پیشتر ذکر شد، لاک در ضمن انتقادات خود علیه نظریه مفاهیم فطری، مقدمات اولیه برهان سنکا را به عنوان خطای آشکار رد کرده است. او بیان کرده که در میان پیشینیان ملحدانی وجود داشته‌اند و همچنین امروزه نیز اقوامی بدوی کشف شده‌اند که در میان آنها حتی تصور وجود خدا هم وجود ندارد. گذشته از مسأله شیوع و یا حتی وجود بی‌اعتقادی، جواب عادی به این نوع انتقادات تمایز بین دو معنایی

عام» هستند نیز ممکن است رخ بدهند که آنها به آسانی قابل دفع و رفع نیستند (همان: ۱۴۶).

اکنون به سراغ حاج می‌رویم. به تقریر حاج از برهان اجماع عام نیز این انتقادات را مطرح کرده‌اند که اولاً: به نظر می‌رسد که در این مورد استثنائاتی باشد؛ مثلاً مردمانی باشند که نه تنها اعتقادی به خدا ندارند؛ بلکه همچنین تهی از هر اشتیاقی به خدا باشند. به علاوه، حتی اگر این اشتیاق عمومی هم باشد، احتمال دارد آن را بر اساس دیگری غیر از فطرت تبیین کرد؛ به عبارت دیگر، قبل از اینکه کسی نتیجه بگیرد که این مسأله فطری است، باید اثبات کند که تفسیرهای دیگر نارساست. به طور جدی‌تر و صرف‌نظر از چنین اعتراضاتی در مورد تمثیل بین اشتیاق دینی و گرسنگی فیزیکی و یا داشتن اعضای مانند چشم و گوش، بی‌اندازه در مورد آن شک و تردید وجود دارد. اظهاراتی به این معنا به علت این که نور در جهان وجود دارد، ما چشمانی داریم، به چندین جهت مورد اشکال است. نه واقعیت‌های مشهور و نه نظریه زیست‌شناختی معاصر چنین ادعایی را تضمین نمی‌کنند. ما تنها محق هستیم که بگوییم: ما چشم داریم و اینکه نور در جهان خارج هم وجود دارد و اینکه چشمان ما به خاطر اینکه نور وجود دارد، مفید هستند.

در واقع، مدافعان این برهان به استدلال دوری متهم هستند. بنابراین، اشکال «استوارت میل» بر آنها وارد است. اگر وجود خداوند بخشنده مستقلاً اثبات گردد، گرفتار استدلال دوری نخواهیم شد (همان: ۱۴۲). در واقع، این اشکال معتقد است که باید خدا را از طریق براهین دیگری اثبات کرد، نه براهانی که مبتنی بر اجماع عام باشد. سارتر معتقد بود اصلاً خدایی وجود ندارد که تصویری از او در انسان مشاهده شود (Scruton, 2002: 262).

توضیح اینکه در بیان انتقاد برهان اجماع عام گفته‌اند: همان‌طور که از نام این برهان بر می‌آید، این برهان بر پایه اعتقاد عموم انسان‌ها در طول تاریخ بشریت و اجماع آنها بر وجود خدا، وجود خداوند را اثبات می‌کند (حال چه به صورت زیست‌شناختانه، چه به صورت ذوحیدین ضد شکاکیت) و از همین جهت، این برهان به برهان فطرت

انسان» را بر هم بزنند. او اضافه می‌کند که هرگز قصد چنین ادعایی را ندارد که هر کسی که زندگی می‌کند، وجود خدا را به طور جدی تصدیق کرده باشد. اشکال دیگر به این بخش از تقریر جویس که انسان‌ها از نظر روانی اقتدار مرجع بالاتر را خوش ندارند، اینکه برخی از روان‌شناسان بر این باورند که تنهایی و درماندگی انسان و همچنین، تمایلات جانمندانگاران، او را بر آن می‌دارد که به نیروهای کیهانی حمایتگر یا متخاصم اعتقاد پیدا کند.

جویس به این اعتراض که مردمان نخستین معتقد به خدا و یا حداقل خدای واحد نبوده‌اند، پاسخ می‌دهد که در واقع هیچ نژادی نبوده‌اند که بدون دین باشند و حتی در آنجایی که اعتقاد به چند خدایی وجود دارد، همواره چنین بوده است که دین به طور کلی یک خدای متعالی معرفی کرده است که حاکم و برتر از خدایان و انسان است. جویس اذعان دارد که خدای متعالی ادیان بدوی، اغلب بعضی از صفاتی را که به خدای یهودیت و مسیحیت نسبت می‌دهند، فاقد است؛ اما این نکته بر برهان تأثیری نمی‌گذارد؛ زیرا ایده خدا به جهت این که نارساست، شایستگی آن نام را از دست نمی‌دهد (همان: ۱۴۴). تقریر جویس مورد اعتراض‌های دیگری نیز واقع شده است: یکی اینکه این برهان مستلزم آن است که همه یا اکثر معتقدان به خدا به وسیله عقل و برهان به این باور رسیده‌اند و اگر چنین نباشد، بنابراین، برهان عقیم خواهد بود. این در حالی است که برخی معتقدند شواهد نشان می‌دهند که اکثریت انسان‌ها به مدد القا و تلقین سستی، به وجود خدا اعتقاد پیدا کرده‌اند. اشکال دیگری که به برهان جویس گرفته‌اند، این است که حتی اگر بتوان پذیرفت که همه انسان‌ها به وسیله عقل به باور به خدا می‌رسند، باز برهان او دارای اشکال است؛ زیرا اگر «شکاکیت عام» عبارت از این نظر باشد که ما هرگز پاسخ صحیحی برای هیچ پرسشی نمی‌یابیم، در این صورت نمی‌توان گفت که با انکار اعتقاد همگانی انسان‌ها به خدا، به دامان شکاکیت عام در غلتیده‌ایم. علاوه بر «وثوق ناپذیری اساسی» عقل بشر، تبیین‌هایی که متکی بر «خطای

عملا خروج یا استثنای هر انسانی از دایره شمول آن ناممکن باشد و طبق این تعریف وسیع، همگان یا معتقد به شمار می‌آیند یا دیندار. در عصر ما این گونه محققان غالبا پیرو تعریف های پل تیلیخ هستند و ملحد را کسی می‌دانند که معتقد است زندگی سطحی است؛ یا انسان لامذهب را کسی می‌دانند که هدفی و غایت القصوایی ندارد (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۵۰). پل تیلیخ معتقد است همه انسان‌ها به چیزی نهایت دل بستگی را دارند که او آن به «دل بستگی نهایی» (Ultimate Concern) تعبیر می‌کند. از نگاه او همه جانداران دل بستگی دارند؛ مثلا به غذا، ولی انسان در دل بستگی خود این گونه از سایر جانداران مجزا می‌شود که او می‌تواند به اموری معنوی چون زیبایی نیز دل بستگی داشته باشد. نهایی بودن این دل بستگی نیز به این معناست که شخص را به طور کامل سر سپرده و تسلیم خود نموده و به او وعده «تکامل تام» می‌دهد. او مدعی است که اگر چیزی متعلق این دل بستگی قرار گیرد، شخص را بر آن می‌دارد که حاضر شود تمام دیگر تعلقات خود را نیز به پای آن فدا کند. وعده تکامل تام نیز لزوما نباید به امری معین باشد؛ بلکه این وعده می‌تواند به امری نامعین باشد؛ مثلا عظمت یک ملت که شخص حاضر است حتی برایش بمیرد (Tillich, 1957: 1-4). عده‌ای دیگر چون گاسندی این ملحدان را «عجیب الخلقه‌های فکری» یا «کژ طبع» می‌دانند. در دوره جدیدتر یکی از متکلمان برجسته پروتستان قرن نوزدهم، از همین شیوه استفاده کرد. او «ا. ه. استرونگ» نام داشت. در متنی که در حوزه‌های علمیه پروتستان رایج بود، چنین نوشته بود که همان‌طور که بلوط را با فلان درخت بی گل و بی بار و عجیب و غریب قطبی نباید سنجید، همان‌طور در قضاوت در باب طبیعت بشری نباید نامعتقدان را به حساب آورد (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۵۱).

بنابراین، همان‌طور که مشاهده می‌شود، پاسخ‌های مطرح شده توسط متفکران جهان غرب ناظر به نحوه نگرش آنهاست که توجه به مصداق انسان‌ها در جهان خارج دارند و به همین دلیل نتوانسته‌اند به نتیجه روشن و

در فلسفه اسلامی نزدیک می‌شود، زیرا در صورت قبول چنین اجماعی، باید به یک فطرت خداجو در همه انسان‌ها معتقد باشیم. مسأله و یا به عبارت دقیقتر، نقدی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که وجود نامعتقدان به خدا در طول تاریخ با توجه به این برهان چگونه سازگار است؟ برخی از جنبه‌های این اشکال را در ضمن انتقادات مربوط به برهان فطرت بررسی کردیم؛ اما پل ادواردز در مورد اعتقاد برخی از روان‌شناسان و فیلسوفان بر این باور است که اینان به هیچ وجه منکر این نیستند که به آشکارترین معنا جهان پر از انسان‌های بی‌اعتقاد به خداست؛ ولی برآند که عده عظیمی از این بی‌اعتقادان، احساس روانی شدید به پرستش چیزی یا کسی می‌کنند و لذا انواع و اقسام «خداگونه های جانشین» برای خود می‌تراشند.... این یک قانون بنیادین است که هر روح متناهی یا به خدا اعتقاد دارد یا به بت. این بت‌ها بسیار گوناگونند، آن‌هایی که به اصطلاح بی‌اعتقادند، چه بسا دولت، یا زن، یا هنر یا علم یا تعدادی از چیزهای دیگر را همچون خدا تلقی می‌کنند. به اعتقاد اونا مونو، آن‌هایی که به خدا معتقد نیستند یا اعتقاد دارند که به خدا اعتقاد ندارند؛ با وجود این، معتقد به خدای جیبی و یا حتی شیطان خود هستند (همان: ۱۵۸). کروفرود معتقد است: «سنت‌های دینی بیان می‌کنند که عبادت یا مراقبه، راهی است برای برقراری ارتباط با خدا. انسان تنها حیوانی است که چنین اعمالی را به کار می‌گیرد» (Crawford, 2000: 110)

همچنین، متفکران و فیلسوفان غربی در پاسخ به این انتقاد تلاش زیادی کرده‌اند و پاسخ‌های مختلفی مطرح کرده‌اند که خالی از اشکال نیست و علت آن این مسأله است که نگاه آنها به انسان‌ها نگاه مصداقی است؛ به این صورت که تک تک انسان‌ها باید این اعتقاد به خدا را در زندگی خود نشان بدهند، در حالی که چنین چیزی را مشاهده نمی‌کنیم؛ بنابراین برای حل این تناقض باید راه حلی اندیشید.

عده‌ای مانند برخی محققان پروتستان «اعتقاد به خدا» یا «دین» یا هر دو را با چنان وسعتی تعریف می‌کنند که

صحیحی دست یابند. به علاوه، اینکه انتقادات وارد بر برهان فطرت نیز بر این برهان وارد است.

۹. نتیجه نهایی

هنگامی که تقریرهای متفاوت برهان فطرت و برهان اجماع عام را در کنار هم می‌نشانیم، به یک اصل کلی که به عنوان پایه هر دو برهان است، آگاه می‌شویم؛ یعنی وجود یک حسّ مشترک در همه انسان‌ها در گستره تاریخ و جغرافیا. به عبارت دیگر، هر دو برهان بر این اساس استوارند که درون آدمی تمایلی وجود دارد که او را به سوی امری برتر سوق می‌دهد و این تمایل در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها وجود داشته است؛ اما وقتی تک تک نظریه‌ها را مورد دقت قرار می‌دهیم، به اختلاف‌ها و اشتراک‌های جزئی‌تری رهنمون می‌گردیم.

به نظر می‌رسد تقریرهای زیست‌شناختی نوع دوم به دو تقریر تضایف و ذات اضافه بودن برهان فطرت نزدیک است. منظور تقریرهایی است که عمومیت اعتقاد به خدا را نشان‌دهنده عقیده فی‌نفسه و اشتیاق فطری به خدا می‌دانند: نوع اول که نیازها و اشتیاق به خدا را بیشتر جنبه غریزی می‌بخشد، نمی‌توان با فطرت یکی دانست؛ چه اینکه فطرت یک نوع خلقت ویژه انسان است. البته، باید در این نکته نیز دقت کرد که معمولا فطرتی که برهان اجماع عام برای انسان‌ها قایل است، امری است استعدادی که باید آن را به فعلیت رساند، ولی فطرت در اندیشه اسلامی، بالفعل در وجود هر کسی قرار دارد؛ اگرچه مورد غفلت واقع شود.

درباره تقریرهای ذوحلّین ضدّ شکاکیت نیز باید گفت که این تقریر یک پیش‌فرض مقدماتی دارد و آن اینکه همه انسان‌هایی که به خدا باور دارند، عاقلانه وجود او را پذیرفته‌اند؛ مخصوصاً اینکه جیمز جویس که منادی اصلی این تقریر است، معتقد است اگر همه انسان‌ها نسبت به مدبّر خود یقین کامل دارند، این فقط به خاطر ندای بسیار روشن و قطعی عقل است. از این رو، به نظر می‌رسد که این تقریر از برهان اجماع عام به شکل سوم از برهان فطرت شبیه است؛ چون در هر دو صیانت و خطاناپذیری حسّ درونی انسان مدّ نظر واقع شده‌اند؛ با این تفاوت که

برهان فطرت صیانت فطرت از خطا را لحاظ می‌کند و برهان اجماع عام با تقریر ذوحلّین ضدّ شکاکیت (جویس) عقل انسان‌ها را معتبر و مبراً از نقص می‌داند. بنابراین، سؤال دیگری نیز در اینجا مشاهده می‌شود و آن اینکه آیا فطرت اسلامی معادل همان چیزی است که جیمز جویس از عقل مدّ نظر دارد؟ قطعاً این طور نیست (رشاد، ۱۳۸۴: ۱۰-۱۳) و بر این اساس، تفاوت اصلی در اینجا آن است که فطرت در اندیشه اسلامی خلقت ویژه انسانی است که امری الاهی، درونی و بالفعل است؛ ولی عقل اگر چه در درون انسان باشد، باید برای جستجوی خدا هر یک از بیرون یا درون را بجوید. به عبارت دیگر، عقل حکم‌ابزاری دارد که می‌کوشد خدا را بیابد؛ اما فطرت بیانگر نیاز وجودی انسان به خداست؛ و این به ندای درونی انسان را به سوی خدا می‌کشد. در راه فطرت به شهود و علم حضوری نیاز می‌افتد؛ ولی در راه عقل به کاوش، تأمل و تعقل نیاز داریم.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی تا). لسان العرب، قاهره: نشر دارالمعارف.
۳. ادواردز، پل. (۱۳۷۱). خدا در فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۴. امام‌خمینی. (۱۳۷۷). شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ هجدهم.
۵. _____ . (۱۳۷۸). شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: نشر ستاد بزرگداشت یکصدمین سال تولد امام خمینی (ره)، چاپ پنجم.
۶. بهشتی، احمد. (۱۳۷۹). «نفی برهان از واجب الوجود»، مجله کلام اسلامی، ش ۳۳، (از ص ۲۴ تا ۳۳).
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، قم: انتشارات الزهراء، چاپ سوم.

۸. _____ (۱۳۷۴). *تبيين براهين اثبات خدا*، قم: نشر اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۶). *تفسير موضوعی قرآن کریم*، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ چهارم.
۱۰. جیمز، ویلیام. (۱۳۶۷). *دین و روان*، ترجمه مهدی قائمی، قم: انتشارات دارالفکر، چاپ دوم.
۱۱. حسینی بهشتی، محمد. (۱۳۸۰). *خدا از دیدگاه قرآن*، تهران: انتشارات بقعه، چاپ دوم.
۱۲. خانی، رضا و حشمت الله ریاضی. (۱۳۷۲). *ترجمه بیان السعادة فی مقامات العباده*، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور.
۱۳. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۰). *فطرت و دین*، قم: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه، چاپ اول.
۱۴. رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۴). «فطرت به مثابه دال دینی»، *فصلنامه قبسات*، سال دهم، (ص ۵ - ۲۲).
۱۵. شاه آبادی، محمدعلی. (۱۳۸۰). *شذرات المعارف*، قم: نشر ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت.
۱۶. شاه آبادی، نورالله. (۱۳۷۸). *شرح رشحات البحار*، قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. شیخ صدوق. (۱۳۹۸ ه. ق). *التوحید*، قم: نشر انجمن جامعه مدرسین.
۱۸. شیخ کلینی. (۱۳۶۲). *الکافی*، قم: نشر الاسلامیه، چاپ دوم.
۱۹. صدرالمألهین. (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: نشر انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. _____ (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تهران: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا، چاپ هفتم.
۲۲. _____ (۱۳۷۹). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: نشر دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
۲۳. قدردان قراملکی، محمد حسن. (۱۳۸۵). «اثبات خدا در قرآن کریم»، *مجله قبسات*، ش ۴۱، ص ۵۹ - ۷۸.
۲۴. محمدرضایی، محمد و محمد قاسم الیاسی. (۱۳۸۹). «برهان فطرت بر اثبات خدا»، *مجله قبسات*، ش ۵۵، ص ۵۱ - ۷۲.
۲۵. محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۹). *خدا از نگاه امام علی (ع)*، قم: نشر مؤسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.
۲۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹). *فطرت*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. موسوی فراز، سید محمدرضا. (۱۳۸۱). «برهان فطرت»، *مجله معرفت*، ش ۶۲، ص ۳۲ - ۴۱.
29. Crawford, Robert. (2000). *The/God/Man World Triangle: A Dialogue between Science and Religion*, Great Britain: Macmillan Press LTD.
30. Scruton, Rojer. (2002). *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*, London and New York: Routledge, Taylor & Francis e-Library.
31. Tillich, Paul. (1957). *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row Publishers.