

بررسی تطبیقی برهان فطرت*

محمد قاسم الیاسی**

چکیده

خداشناسی و خداجویی در فطرت انسان همگام با آفرینش وی سرشته شده است و حتی برهان صدیقین، برهان وجودی، برهان شهودی و اخلاقی به گونه‌ای از آبخور فطرت خداشناسی سیراب می‌شوند. همه آدمیان به نحو بسیط این شناخت را در عمق جان و وجدان خویش احساس می‌کنند، اما شاید به سبب عوامل گوناگون محیطی، اجتماعی، فرهنگی و موانع مختلف دنیایی وضوح و روشنی آن را از یاد برده باشند. علم به این آگاهی فطری یا خداشناسی فطری نیازمند تلنگرهایی است که باید دم‌به‌دم از سوی دین‌پژوهان و فیلسوفان انجام گیرد تا تجلی آن همواره محفوظ باقی بماند. چنان که آدمی در هنگام غرق شدن کشتی زندگی‌اش، ناخودآگاه به ندای باطنی خود پی می‌برد که او را به سوی ساحل نجات فرامی‌خواند و یاری می‌کند.

این مقاله می‌کوشد تقریرهای مهم برهان فطرت را که در دنیای غرب و اسلامی تاکنون صورت گرفته بررسی کند و تا حد ممکن ریشه‌های عقلی، قرآنی و روایی آن را بیابد. آن‌گاه با ارزیابی و مقایسه، برتری بعضی را بر برخی تقریرها تبیین و دلایل برتری آن را آشکار می‌کند.

واژه‌های کلیدی: برهان فطرت، خداشناسی، اسلام، غرب.

* تاریخ دریافت: ۸۹/۲/۷

تاریخ تأیید: ۸۹/۲/۲۲

** دانش‌پژوه دکتری فلسفه اسلامی، جامعه‌المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، قم.

مقدمه

خداشناسی فطری حقیقتی جاودانه در باطن انسان و از بهترین و باارزش‌ترین آگاهی‌های بسیط آدمیان است که گام‌به‌گام با سیر تحول و خودشکوفایی انسانها رشد کرده و همگام با تولد انسان متولد شده و حتی پس از مرگ همراه او بوده و شاهد خداشناسی و خداگونگی وی است. این حقیقت همواره به عنوان حجت خداوند در مقابل انسانها خواهد بود و بهترین گواه، میان خالق و مخلوق و بهترین حلقه و صل میان حقیقتی یگانه و روح جاوید آدمیان است. خداشناسی فطری در میان اقوام و ملل جوامع مختلف در طول تاریخ به گونه‌های مختلف و با تقریرهای گوناگون مطرح بوده و خواهد بود.

خداشناسی فطری، گاهی به صورت شناخت عقلی در ضمیر آدمیان خودنمایی می‌کند. گاهی نیز در عمق وجدان آدمیان نفوذ می‌کند و قلب آنان را تسخیر می‌نماید و در ضمیر ناپیدای آنان چنان تأثیر عمیق می‌گذارد که انگار با چشم دل می‌بینند، به سوی او پرواز می‌کنند، به او عشق می‌ورزند، و در مقابل او به کرنش و پرستش می‌افتند. این خداشناسی در هنگام سختیها و رنجها دست انسان را می‌گیرد به سوی ساحل نجات هدایت می‌کند؛ یا چنان امید سرشاری به انسانها عطا می‌کند که در برابر حوادث و گرفتاریها همچون فولاد، مقاوم و صبور می‌شود. این خداشناسی گرایشی و جذبه‌ای است که آدمیان را به سوی حقیقت متعالی و انسانی تکامل می‌بخشد و تا رسیدن به محبوب مطلق به پیش می‌کشد. آدمی به هر حقیقتی که دست می‌یابد، باز جنبه حقیقت‌جویی او آرام نمی‌گیرد و به سوی حقیقت برتر حرکت و تکاپو می‌کند تا به مبدأ نخستین حقایق که سرچشمه تمام موجودات است می‌رسد، آن گاه در برابر او کرنش می‌کند و سر به سجاده عبودیت و پرستش فرود می‌آورد. *پژوهش‌های انسانی و مطالعات فریبگی*

در این مقاله تلاش می‌شود:

اولاً: به بهترین تقریرهای برهان فطرت از منظر متفکران اسلامی و غربی پرداخته شود و در یک مقایسه نقاط اشتراک یا امتیاز، یا برتری برخی تقریرها بر برخی دیگر با دلایل روشن گردد. ثانیاً: برخی تقریرهایی که با مقدمات متعددی به صورت پراکنده در اندیشه و عبارات متفکران اسلامی و غربی وجود دارد و تاکنون صورت برهانی به خود نگرفته، جمع‌آوری شود و تقریری جدیدی از برهان فطرت ارائه گردد.

ثالثاً: تا حد ممکن برای استدلالها، شواهدی قرآنی و روایی یا حتی تجربی ارائه شود و دلایل برتری بعضی تقریرها روشن گردد. در پایان نیز به نظریه جامع و برگزیده اشاره

طیروز

سال نهم - شماره ۳۲ - تابستان ۱۳۸۹

۷۶

می‌گردد. اما قبل از آن لازم می‌دانیم به اختصار به تعریف و تمایز فطرت از منظرهای گوناگون نگریسته شود و جایگاه آن در اندیشه برخی از فیلسوفان، روان‌شناسان و دین‌پژوهان معرفی گردد.

۱. برهان

برهان یکی از اقسام قیاس است و قیاس در مقابل گونه‌های دیگر استدلال مانند استقرا و تمثیل و... سیر از کلی به جزئی است. برهان که زیرمجموعه قیاس است، در مقابل جدل و سایر اقسام قیاس یکی از بهترین استدلالها است؛ زیرا تنها استدلالی است که منتج یقینی است. راز این مطلب در این نهفته است که برهان هم به لحاظ مواد یقینی است و از مقدمات بدیهی بهره می‌گیرد، هم به لحاظ صورت و شکل به گونه‌ای چیده می‌شود که امکان خطا در آن وجود نداشته باشد. علامه طباطبایی مقدمات آن را ترکیب یافته از موضوعات و محمولات می‌داند که ذاتی موضوع، ضروری، کلی و دائمی باشد، و در نتیجه یقینی باشد. به لحاظ صورت نیز یکی از بهترین اقسام آن برهان لم، یا شبه لم و در ردیف سوم برهان این قرار دارد (ابن سینا، ۱۴۲۸: ۴، ۵۱ و ۷۸؛ طباطبایی، ۱۹۹۹، ۱: ۳۰؛ همو، ۱۳۷۱: ۷۵، ۸۰، ۸۱، ۸۴ و ۸۶).

۲. فطرت در لغت

فطرت در لغت به معنای آغاز، اختراع، ابداع، آفرینش، ایجاد و خلقت ویژه یا حالت غیر اکتسابی است که ذات انسان از هنگام تولد با آن تکون یافته است (التیروان، ۱۹۸۶: ۳۲۰).

۳. فطرت در اصطلاح

فطرت ویژگی خودآگاه انسانی و امری تکوینی، بدیهی و غیر اکتسابی، همگانی و ثابتی است که به نوعی به حقایق متعالی و بُعد انسانی مربوط می‌شود؛ ولی در اصطلاح منطبق و فلسفه به گونه‌ای دیگر از آن تعریف ارائه داده‌اند و آن را از اقسام شش‌گانه بدیهیات شمرده‌اند و به نام «فطریات» یا «قیاسات‌ها معها» می‌خوانند (ابوعلی سینا، ۱۴۰۳، ۱: ۲۱۹). فطرت یا در این اصطلاح قضایای بدیهی ثانوی هستند که استدلالی در متن آنها نهفته شده است، یعنی آن قضایایی هستند که حد وسط خفی آنها، به هنگام تصور طرفین از ذهن غایب نیست. مانند چهار زوج است. در این قضیه حد وسط عبارت است از انقسام به دو قسم مساوی. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۵۱).

بنابراین، فطرت در اصطلاح منطق و فلسفه، یکی از اقسام قضا بای بدیهی ثانوی است که مواد استدلال و برهان را تشکیل می‌دهد و برای تصدیق آن یک استدلال خفی در درون آن منطوقی است. لکن باید توجه داشته باشیم مراد ما از فطرت در اینجا این اصطلاح نیست، بلکه فطرت به منزله یک قابلیت و آگاهی بسیط است که از ویژگیهای آن، تکوینی بودن، بداهت، همگانی و ثبات است و با معنای لغوی خود تا حدودی هماهنگ است. هر چند فطریات در منطق و فلسفه در مقام تصور به نحوی آبشخور همین فطرت است یعنی از بعد شناختی و گرایشی انسانی نشأت می‌گیرند، ولی در مقام تصدیق نمی‌توان هر دو را مترادف هم دانست.

فطرت با ویژگیهایی که بیان گردید در ماهیت خویش دارای دو بعد است: «بعد شناختی» و «بعد گرایشی». قسم نخست مربوط به «فطرت عقل» و «فطرت قلب و شهود» می‌شود و قسم دوم مربوط است به کشش و میل حقیقت‌جویی، خیر و فضیلت، جمال و زیبایی‌خواهی، خلاقیت و ابداع و عشق و پرستش (مطهری، ۱۳۷۲: ۷۴-۷۸).

۴. امتیاز فطرت از طبیعت و غریزه

۱/۴. **طبیعت:** طبیعت غالباً در موجودات بی‌جان (گیاهان و جمادات) به کار می‌رود؛ اشیا به اعتبار ویژگیهای گوناگون، دارای خواص ذاتی هستند که باعث امتیاز بعضی از آنها بر بعضی دیگر می‌شوند. از این رو، هر یک از اشیا، طبیعت ویژه‌ای دارند و آن خصوصیت را که منشأ اثر خاص و معین در آنها می‌شود طبیعت می‌نماییم. در جانداران نیز طبیعت به آن ویژگیهای مشترک گفته می‌شود که با بی‌جان شریک هستند (همان: ۳۲).

۲/۴. **غریزه:** غریزه بیشتر در مورد حیوانات - غیر از گیاهان - به کار می‌رود و کمتر در مورد انسانها کاربرد دارد. هنوز ماهیت غریزه به خوبی روشن نیست؛ زیرا به تعداد انواع موجودات زنده، غریزه‌ای خاص وجود دارد. اما به این اندازه می‌دانیم که حیوانات از ویژگی‌هایی درونی برخوردارند که راهنمای زندگی آنهاست. به تعبیر دیگر، یک حالت نیمه‌آگاهانه در حیوانات وجود دارد که به موجب آن، مسیر زندگی خود را تشخیص می‌دهد. از باب نمونه بچه آهو یا اسب را می‌بینید که در لحظه‌های بعد از تولد با نیروی غریزی از شیر مادر تغذیه می‌کند، در حالی که بچه انسان بدون کمک مادر چنین توانایی را ندارد. یا پرندگان با کمک غریزه خود، آشیانه‌های شگفت‌انگیز می‌سازند. بنابراین، غریزه آن حالت و احساس نیمه‌آگاهانه‌ای است، مانند میل در انسان، که به خود آن علم حضوری داریم، ولی به چگونگی رفتار آن آگاهی نداریم، یعنی علم به علم نداریم (همان).

۳/۴. فطرت: فطرت مانند طبیعت و غریزه امر تکوینی است که هنگام آفرینش انسان سرشته شده است؛ اما از خودآگاهی بیشتر و برتری نسبت به غریزه برخوردار است. یعنی انسان آنچه را می‌داند، می‌تواند بداند و می‌داند. انسان می‌داند که یک سلسله فطریات دارد. از این رو، غریزه در حدود مسائل مربوط به حیات مادی و فیزیکی انسان و حیوان قرار دارد؛ اما فطریات ویژه انسانها، فراتر از خواستها و نیازهای حیوانی است که مربوط به مسائل معنوی و انسانی آدمیان است. از باب نمونه حقیقت‌جویی و علم‌طلبی، زیبایی‌خواهی یا عشق به پرستش امور فطری هستند (همان: ۳۴).

۵. فطرت در قرآن

واژه «فطرت» حداقل سیزده بار در قرآن کریم تکرار شده است که در اینجا مجال بررسی همه آیات نیست. تنها می‌توان گفت در همه آیات به معنای آغازیدن، ابداع، آفرینش به کار رفته است؛ یعنی آفرینش بدون سابقه و بدون ماده قبلی. واژه فطرت بر وزن «فعله» تنها در مورد انسان مقارن با دین و معطوف به دین کاربرد داشته و توجه ویژه انسان را به حقایق جلب کرده است. بر این اساس اولاً فطرت نوع انسان را پوشش می‌دهد، ثانیاً اشاره دارد که حقیقتی در درون انسان تعبیه شده است و امر اکتسابی نیست، ثالثاً این امر ثابت و تغییرناپذیر است: «فأقم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله» (روم: ۳۰). علامه طباطبایی می‌گوید واژه فطرت در قرآن به معنای آفرینش و ابداع مخلوقات است و خداوند متعال آدمیان را بر فطرت دینی آفرید و از معرفت خویش در فطرت آنان ودیعت گذاشته و تواناییهای فطری آنان را بر شناخت خدا و بالا رفتن ایمانشان برجسته کرده است (طباطبایی، ۱۹۹۷، ۷: ۱۹۷).

ایشان در ذیل آیه فطرت می‌گوید: دین یک سنت اجتماعی و روش حیاتی است که آدمیان برای سعادت حقیقی و بعد معنوی خویش بدان نیازمندند. فطرت مطابق با همین اصول بنیادین انسانی و نوع آفرینش بشر تحقق یافته است (همان، ۱۶: ۱۴۸ و ۸: ۳۱۱).

بنابراین، مطابق با آنچه بیان شد، فطرت در آیات یا:

(۱) پیرامون آگاهیهای فطری انسان اعم از حضوری و حصولی آمده است، یعنی بعد شناختی را برجسته کرده است، مانند آیه: «فألهمها فجورها و تقویها قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها» (شمس: ۵)، زیرا در این آیه خداوند تقوا و فجور (خیر و بدی) را بر انسان الهام کرد و هر که خود را مطابق فطرت خویش آراست تزکیه شد و هر که از آن راه منحرف شد آلوده گردید.

۲) پیرامون گرایشهای انسان آمده است، یعنی بعد گرایشی برجسته‌تر دیده می‌شود. نمونه آن را می‌توان آیه: «فاقم وجهک لدین حنیفاً» (روم: ۳۰) را نام برد که می‌گوید توجه خود را کاملاً به سوی دین معطوف کن و ملازم همان چیزی باش که فطرت تو اقتضا می‌کند. البته اگر در معنای «حنیفاً» تأمل کنیم که در متن آن نوعی میل خوابیده است، معنای گرایش برجسته می‌شود؛ اما اگر به واژه «فاقم وجهک» باکلیت آیه، نگاه کنیم، درمی‌یابیم که معنای شناختی در آن برجسته دیده می‌شود. به هر حال، این آیه تا آخر، که به نام آیه فطرت معروف است، هر دو بعد بینشی و گرایشی را شامل می‌شود.

۶. فطرت در روایات

فطرت در روایات متعددی متناسب با موضوعات مختلف بیان شده است، به گونه‌ای که بررسی تمام آنها نیاز مند نگارش کتاب جداگانه‌ای است. لکن به اندازه ظرفیت این مقاله می‌توان گفت که فطرت در روایات نیز همین معنای اصطلاحی - تکوینی، بدیهی، همگانی و ثابت - خود را که با معنای لغوی - ابداع، آفرینشی بی‌سابقه و اختراع - آن هماهنگ بود حفظ کرده است. از باب نمونه علی^{علیه السلام} می‌فرماید: «فأنتی ولدت علی الفطرة» (شریف رضی، ۱۳۵۹، ۱: ۲۳۳) و در روایتی دیگر نیز به همین معنا اشاره می‌کند: «وفاطرهم علی معرفة ربو بیهة» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۳۹). حدیث معروف نبوی بیانگر همین معناست: «کل مولود یولد علی الفطرة...» (همان، ۲: ۱۳). علی^{علیه السلام} می‌فرماید: بار الهی، قلبها را بر اراده خودت آفریدی و عقلها را بر معرفتت و پیامبران برگزیده شدند تا حق میثاق فطرت را بخواهند (شریف رضی، ۱۳۵۹، ۱: ۱۸۸). تأکید و تایید معنای قرآنی فطرت است.

بنابراین، در روایات همانند آیات، فطرت به معنای ابداع، اختراع و آفرینشی است که برای نخستین بار ابداع شده و بدین صورت هر مولودی بر فطرت دینی آفریده می‌شود یا به تعبیر دیگر با شناخت خدا آفریده شده، به گونه‌ای که همه کس به آن اقرار می‌کند. این شناخت تکوینی، بدیهی ثابت و همگانی است. با تحلیل روایات نیز به دست می‌آید که فطرت هم بعد شناختی هم بعد گرایشی را شامل می‌شود.

به نظر می‌رسد برای فهم معنا، مفهوم و ماهیت فطرت همین میزان کافی باشد؛ هر چند آیات و روایات زیادی در این زمینه وجود دارد که به برخی از آنها در ضمن استدلال اشاره خواهد شد. اکنون لازم است اشاره‌ای به دیدگاههای برخی فیلسوفان و روان‌شناسان غربی داشته باشیم.

۷. فطرت در اندیشه برخی فیلسوفان و روان‌شناسان غربی

فیلسوفان و روان‌شناسان غربی از زوایا و ابعاد مختلف در باره طبیعت و فطرت انسانی به تحلیل و بررسی پرداخته‌اند. برخی تعبیرها، تفسیرها و تحلیلهای آنان با فطرت به معنایی که بیان گردید اشاره دارد و ویژگیهای فطرت بر آنها صادق است. از باب نمونه، به باور افلاطون نفس انسان پیش از تعلق به بدن وجود مستقل پیشین در عالم مثل (عقول) داشته، به واسطه عامل قسری ناگزیر خانه‌نشین شده و لباس بدن را در تن کرده است. حرکت تکاملی نفس برای این است تا هستی آغازین خود را که در عالم مثال داشته باز یابد و خود را از غلاف بدن که چهره فطری و عقلانی او را پوشانیده نجات دهد و به سوی اصل خویش که همان عالم مُثل و حقیقت نخستین یا خیر اعلی و روح بزرگ است بازگردد. این سیر تکاملی نفس جز به معنای تذکار و یادآوری حقایق کمالات پیشین در عالم مُثل - که قبل از تعلق نفس به بدن داشته - نخواهد بود. پس نفس انسانی فطرتاً پیشین و ازلی بوده و ابدی خواهد بود (افلاطون، ۱۳۸۰، ۴: ۲۲۰۰ و ۲: ۹۵۵ و کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۳۹-۲۴۰).

فطریات از نظر دکارت آن دسته از تصورات ثابت و لایتغیری هستند که وجود پیشینی دارند و از طریق حواس و از بیرون به دست نیامده‌اند. ایشان باور دارد وقتی در سلامتی کامل به سر می‌بریم می‌بینیم بسیاری چیزها را فراموش می‌کنیم به یاد نمی‌آوریم. پس چرا انتظار داشته باشیم آن چیزهایی را که در رحم مادر می‌دانیم به یاد بیاوریم؟ بنابراین، این فطریات همواره با ما همراه بوده‌اند، مانند تصور خدا، نفس و امتداد. به عبارت دیگر، از نظر دکارت قدر متیقن آن است که تمام تصورات واضح و متمایز فطری هستند. دکارت می‌گفت:

هیچ شکی ندارم که نفس در همان لحظه‌ای که به بدن کودک دمیده می‌شود، شروع به فکر کردن می‌کند، و در عین حال از این فکر خویش آگاهی دارد، هر چند به جهت آنکه صورت نوعی این افکار در حافظه زنده نیست بعداً آن را به یاد نمی‌آورد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۴: ۱۵۲-۱۵۷؛ ملکیان، ۱۳۷۹، ۲: ۱۴۲-۱۴۴).

کارل گوستاو یونگ، روان‌شناس معروف، باور داشت روح یا جان آدمی فطرتاً دارای کارکرد

دینی است. او می‌گفت:

من به روح کارکرد دینی نسبت نداده‌ام، بلکه فقط واقعیت‌هایی را برشمرده‌ام که ثابت می‌کند روح دارای طبیعت دینی است... اما اگر این واقعیت دینی تجربی وجود نداشت که در روح آدمی ارزش والایی نهفته است، به روان‌شناسی کوچک‌ترین علاقه‌ای نداشتم... دین همان قدر واقعی است

که گرسنگی و ترس از مرگ (آنتونیو مورنو؛ ۱۳۸۰: ۹۲ و ر.ک: دیوید ام و ولف، ۱۳۸۶: ۵۹۶-۵۹۷).

جمله‌های پی‌درپی یونگ، مانند «جان آدمی فطرتاً دارای کارکرد دینی است»، «روح دارای طبیعت دینی است» و «دین همان قدر واقعی است که گرسنگی و ترس از مرگ»، می‌رساند که در ضمیر ناخودآگاه انسانی فطریات با خواسته‌ها و آگاهیهای متعالی تا چه اندازه به صورت واضح و متمایز تعبیه شده، اما ما بدان توجه نداریم.

ویلیام جیمز احساسات را برتر از استدلال و تعقل می‌داند و معتقد است که آدمیان خواهی نخواهی ناخودآگاه، به سوی یک نوع خداشناسی کشیده می‌شوند (جیمز، ۱۳۴۳: ۱۲۲). آنچه همیشه دین به انسانها عطا می‌کند، احساس و وجدان یک حقیقت خدایی است که مستقیماً با ما ارتباط دارد. اگر چنین اشراق وجدانی در ما پیدا نشود، تمام استدلالهای عقلی و نظری کوچک‌ترین کار را نمی‌تواند انجام دهند. این استدلالهای عقلی و فلسفی تنها می‌توانند واقعیهایی را مرتب و طبقه‌بندی کنند؛ اما تنها چیزی که می‌تواند آن حقیقتها را دریابد قلب و وجدان است (همان: ۱۴۵).

بنابراین، به نظر می‌رسد فطرت در بعد شناختی یا گرایشی خود، یک حقیقت غیر قابل انکار است، هر چند تعبیرات، بیانها و تفسیرهای متفاوتی وجود دارند. چنان که فطرت از نظر افلاطون غیر از تفسیری است که دکارت بیان می‌کند یا تحلیل روان‌شناسان با تحلیل فیلسوفان و دین‌پژوهان متفاوت است. همان‌گونه که شلایر ماخر به یک تعبیر دیگر از آن یاد می‌کند، و آن را خصلت اندیشمندانه‌ای می‌داند که همراه با اندیشه زاده شده و به وسیله اندیشه شکل گرفته است (واخ، ۱۳۸۰: ۲۰). یا به باور شیلر آنچه را عقل پخته سالمند پس از قرن‌ها دریافت، از مدتها قبل در عالم تفکر کودکانه که زیبایی و عظمت مبهمی دارد آشکار گردیده بود (همان: ۲۲). اما علی‌رغم این تحلیلهای و تفسیرهای گوناگون یک واقعیت مشترک در متن تمام آنها وجود دارد و آن نکته‌ای است که از مباحث پیشین به دست آمد: فطرت ویژه انسان است و با روح و روان ما سرشته شده است، خاستگاه و منشأ الهی دارد و تعالی‌خواه و کمال طلب است؛ در این صورت با غریزه و طبیعت تفاوت آشکار دارد. چیزی را فطری می‌گویند که نوع خلقت انسان اقتضای آن را دارد و امری فراگیر، غیر اکتسابی و ثابت است. ویژگی دیگر آن این است که هم شامل بینشها و هم شامل گرایشها می‌شود، هرچند اینها در آدمیان شدت و ضعف دارند.

۸. اصلی بودن فطرت

ذهن آدمیان مانند آینه‌ای است که در هنگام آفرینش چنان شفاف و صیقلی پرداخته و آفریده شده است که حقایق متعالی و خدایی به چهره آن نقش درخشان بخشیده و همگان به این امر و گواهی می‌دهند. اما آدمیان وقتی در میان حوادث و خواسته‌های دنیایی، شرایط اجتماعی و تأثیر محیطی قرار می‌گیرند، آرام‌آرام از فطرت اصیل خود فاصله می‌گیرند و گرد و غبار جهالت و فراموشی چهره آن فطرت را می‌پوشاند. بر این اساس، روح آدمی مطابق با فطرت اصیل است و همواره در مسیر درست و راه راست حرکت می‌کند. ضلالت و خطای او نیز امری عارضی خواهد بود که به دلایل متعددی به بر سرشت پاک عارض می‌شود. چنان که فیض کاشانی با این اشعار بر اصلی بودن فطرت استدلال می‌کند:

پیش‌ه اول کجا از دل شود	مهر اول کی ز دل بیرون شود
ناف ما بر مهر او بیریده‌اند	عشق او در جان ما کاریده‌اند
نی که ما را دست فضلش کاشته است	از عدم ما را نه او برداشته است

(فیض کاشانی، بی‌تا: ۹۴)

سبزواری هم بر اساس روایت: «کل مولود یولد علی الفطرة» و آیه: «فطرة الله التي فطر الناس عليها» استدلال می‌کند که همه آدمیان کم یا زیاد توجه به حق دارند و شارع همواره گوشه چشم به آنان دارد؛ چون قلب آدمیان ماده و استعداد صورت اسمای الهی است و زبان فطرت آدمی، گواه بر آن است (سبزواری، ۱۳۷۶: ۳۳۸-۳۴۲).

۹. برهان فطرت

گفته شد که در مورد خداشناسی و خداجویی کلمه فطری کاربردهایی دارد: گاهی مراد از خداشناسی فطری، عقلی و حصولی است، یعنی انسان یک نوع شناخت بدیهی و عقلی نسبت به خداوند متعال دارد. گاهی مقصود از خداشناسی فطری، شناخت حضوری است، یعنی قلب انسان پیوند حضوری و شهودی با خدا دارد. خداجویی فطری، یعنی انسان به حسب فطرت خود، به سوی خدا گرایش دارد. این گرایش او را وادار می‌کند که در صدد شناخت او برآید. زیر مجموعه این گرایشهای متعالی، خداجویی و خداپرستی فطری قرار دارد که انسان می‌خواهد در مقابل خدای متعال خضوع و کرنش کند. بر این اساس، هر یک از تقریرهای گوناگون برهان فطرت، از سوی حکیمان و دین‌پژوهان به بخش خاصی از خداشناسی و خداجویی اشاره دارد.

۱۰. تقریرهای برهان فطرت بر اثبات خدا از دیدگاه متفکران اسلامی

۱-۱۰. تقریر با رویکرد علم حصولی و علم حضوری

این تقریر از سوی صدرالمتألهین با رویکرد عام مطرح شده که هم شامل علم حصولی و هم شامل علم حضوری فطری می‌شود. این استدلال مبتنی بر مقدماتی است:

(۱) چپستی علم: به طور اختصار علم در جمیع اقسام خود، اعم از حصولی و حضوری، با تمام شاخه‌های آنها، از سنخ وجود است. یعنی علم همانند وجود یک واقعیت است نه ماهیت. بر این اساس، علم و وجود دارای مصداق واحدی هستند؛ زیرا مدرک و معلوم بالذات، در جمیع مراتب علم، تنها و تنها نفس وجود است که ماهیت و مفهوم خاص خود را بالعرض در ظرف ذهن آدمیان آشکار می‌کند.

(۲) اقسام علم: همان‌گونه که جهل به جهل مرکب و جهل بسیط تقسیم می‌شود، علم نیز به بسیط و مرکب تقسیم می‌شود. علم بسیط عبارت است از آگاهی صرف، بدون آنکه مورد توجه دوباره قرار گیرد؛ یعنی عالم به علم بسیط، کسی است که بداند و نداند که می‌داند. اما علم مرکب عبارت از آن علم است که با آگاهی ثانوی نیز همراه است. بر این اساس، عالم به علم مرکب، کسی است که می‌داند و می‌داند که می‌داند. از ویژگیهای این دو این است که علم بسیط فطری، همگانی و خطاناپذیر است، مسئولیت‌آور نبوده و تکلیف‌ناپذیر است؛ اما علم مرکب، مخصوص عارفان، خطاپذیر، تکلیف‌پذیر و مناط کفر و ایمان است.

(۳) موجودات امکانی در تمام هستی خود وابسته و عین ربط به واجب متعال‌اند، و لحاظ آنها در موجودیت بدون مبدأ وجودشان، پذیرفتنی نخواهد بود. بر این اساس، شناخت مخلوقات متوقف بر شناخت خالقشان است، یعنی شناخت واجب‌الوجود باید پیشین و قبل از شناخت مخلوقات باشد.

(۴) تمام علل واسطی که در سلسله موجودات دیده می‌شوند، همه آنها در ذات، صفت و فعل خود در حدوث و بقا به ذات باری تعالی متکی بوده و مظاهر و جلوه‌های او هستند.

بنابراین، وسائط و علل متوسط نه تنها مانع از ربط و پیوند مخلوقات دیگر نیستند، بلکه خود نیز عین ربط بوده و همه مخلوقات بی‌واسطه با واجب ارتباط شناختی دارند و به هر سو می‌نگرند جز جمال او را نمی‌بینند و بدون تعلق نه موجودیت دارند و نه آگاهی، بلکه هر دو همزمان عطا می‌شود. این شناخت نیز فطری برای همه آدمیان است، چون از نوع شناخت بسیط است:

دانش حق، ذوات را فطری است

دانشی دانش است کان فکری است (سبزواری، ۱۳۷۶: ۱۱۶-۱۱۸).

با تأمل در این استدلال به نظر می‌رسد باید به چند نکته اشاره شود:

۱. این برهان به رویکرد خاص صدرا اشاره دارد که واقعیت علم را وجود برتر از ماهیت می‌داند، ماهیت معلوم را وجود ظلی و بالعرض آن دانسته که در پرتو وجود علم آشکار می‌شود، همان گونه که ماهیات خارجی به تبع وجود موجود می‌شوند. از سوی دیگر، صدرا در سخن نهایی خویش علم را از معقولات ثانیه فلسفی دانسته که ریشه در علم حضوری دارد و هم‌سنگ با تجرد و حضور است و دامن علم را از ماهیت به طور کلی پیراسته است؛ با این استدلال که اگر علم ماهیت می‌بود، علم خداوند هم باید ماهیت می‌داشت؛ زیرا علم خداوند با علم موجودات دیگر در مفهوم شریک است، پس علم ماهیت نمی‌تواند باشد.

۲. میان علم، عالم و معلوم اتحادی برقرار است، به گونه که صورتهای ادراکی علم حصولی یا وجود علم با علم حضوری دم به دم با نفس (عالم) اتحاد یافته و جزء وجود آن می‌شود. در این فرایند استکمال، نفس انسانی در مرحله اول با مدرکات خود وحدت یافته در مرحله دوم با واقعیت علم متحد می‌شود و سرانجام به جایی می‌رسد که صادر کننده صورتهای ادراکی می‌شود (شیرازی، ۱۹۹۹، ۱: ۲۶۳-۲۸۲ و ۳: ۳۲۲).

۳. علم با چنین ویژگیهایی یا بسیط است یا مرکب. علم بسیط امر فطری، بدیهی و همگانی است که مسئولیت‌آور نیست؛ ولی علم مرکب که علم به علم است تکلیف‌آور است، زیرا یکی از شرایط تکلیف، علم است که مراد همان علم مرکب است. این علم فطری در گام نخست برای همه آدمیان به صورت بسیط است، اما بر اثر تلاشهای علمی آرام آرام به علم مرکب تبدیل می‌شود تا اینکه به شکل برهان شهودی تجلی می‌کند.

۴. آدمی به هر میزان که علم بسیطش از حالت نیمه آگاهانه به سمت و سوی شناخت شدید تر بروز کند، و انسان استکمال نفس یافته و با واقعیت علم دم به دم تکامل یابد، در این صورت به همان میزان جذبه و ابستگی‌اش به حق و کمالات مطلق بیشتر و شدیدتر شده و به فقر ذاتی خویش به خالق هستی، آگاهی زیاده‌تری می‌یابد؛ سرانجام این شناخت فطری که بسیط بود تبدیل به شناخت کامل می‌شود.

۵. وسایط یعنی علل واسطی بین انسان و خالقش در آغاز به عنوان مانع ارتباط و شناخت دیده می‌شود، ولی با کمی دقت و تأمل در عبارات صدرا که علل و معالیل را به شأن و تشان تنزل می‌دهد، رفع می‌شود؛ زیرا اگر آدمیان و مخلوقات شأن و جلوه‌های الهی هستند، کمالی از

کمالات مطلق او هستند، پس تمام شئونات هر چه دارند از او دارند؛ بر این اساس شناخت خداوند در ضمیر آدمیان نیز از سوی او تعبیه شده است (همان: ۲۸۶-۲۹۹).

برای این برهان از آیات و روایات هم می‌توان مؤیدهایی آورد. در قرآن کریم آمده است: «یا ایها الناس اتمموا الفراء الی الله و الله هو الغنی الحمید» (فاطر: ۱۵). امام حسین علیه السلام در دعای عرفه می‌فرماید: «الهی انا الفقیر فی غنای فکیف لا اكون فقیراً فی فقری...» (قمی، ۱۳۸۰: ۱۷۱).

با توجه به تفاوت‌هایی که میان علم بسیط و مرکب بیان گردید، باید گفت: براهین تجربه دینی چون همگانی نیستند، از سوی اهل شهود و تجربه‌های خاص ادعا می‌شوند، پس از سنخ برهان فطری محسوب نمی‌شوند. اما عارفان چون فراتر از آگاهی‌های همگان می‌دانند، پس براهین تجربه دینی نیز به نحوی از سرچشمه فطرت آدمیان می‌آید؛ هرچند که شهود آنان شدیدتر و قوی‌تر و معرفتشان همواره حضوری است. اما اشکال آنها در این است که شخصی‌اند و ملاک همگانی ندارند.

۲-۱۰. تقریر با رویکرد علم حضوری

۱-۲-۱۰. تقریر اول

این تقریر دوم صدر المتألهین است که شاید بتوان آن را بهترین برهان فطرت بر خداشناسی قلمداد کرد. ایشان می‌گوید شناخت حقیقت واجب‌الوجود با علم حضوری، به اندازه قابلیت و ظرفیت آدمیان بهترین نوع شناخت است، هر چند این ظرفیتها در انسانها متفاوت خواهد بود. به طور کلی علم حضوری سه قسم است - هر چند شش قسم است - اول: علم حضوری علت به معلول که شدیدترین و قوی‌ترین علم خواهد بود و علم خداوند به موجودات که احاطه وجودی کامل و تام دارد از این قبیل است. دوم: علم حضوری شیء به خودش، مانند علم نفس به ذاتش که مساوی با وی است؛ یا علم خداوند به حقیقتش که عین ذاتش می‌باشد. سوم علم حضوری معلول به علتش که ضعیف‌ترین علم حضوری نسبت به آن دو قسم پیشین است. بر این اساس، انسان چون شأنی از شئونات واجب‌الوجود است، از سوی خالق خویش، بارقه‌ای از علم حضوری را به اندازه ظرفیت و قابلیت خویش دارد، این علم همراه وجودش افاضه شده است. همیشه بین مفیض و مفاض نوعی تضایف و ارتباط وجودی برقرار است. هرگاه مفاض ذات خود را شهود می‌کند همزمان با آن وابستگی و ارتباط خود را با مفیض شهود می‌کند. پس علم حضوری معلول به علت، (مفاض با مفیض)، از سوی فیاض علی الاطلاق، همراه با آفرینش

وی، افاضه شده است. هر چند آدمیان به خاطر شدت نور آن، از ادراک کامل آن ناتوان هستند؛ اما به اندازه تواناییهای خود معرفت دارند. صدرا می‌گوید بیان مزبور را، از عبارت اسحاق کندی می‌توانیم به دست بیاوریم:

إذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا، و كنا غير متصلين به الا من جهة، فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض، فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر و أوفر و اشد استغراقاً (صدرالمتألهين، ۱۹۹۹، ۱: ۱۱۳-۱۱۴).

بنابراین، می‌توان این استدلال صدرا را به عنوان نخستین استدلال فطری حضوری برای شناخت خداوند دانست. هر چند ایشان، تصریح به فطری بودن آن ندارد؛ اما باید توجه داشته باشیم که تجلی شناخت الهی از سوی پروردگار، برای همه آدمیان به اندازه قابلیت و ظرفیتشان میسر است. به همین سبب، بعضی از آدمیان تجلیات خداوند را از نزدیک شهود می‌کنند: «و اذا سئلک عبادى عنى فانى قريب» (بقره: ۱۸۴) و بعضی دیگر از دور، چنان که در مورد کفار فرمود: «ینادون من مکان بعيد» (فصلت: ۴۴). پس از سوی خداوند همیشه عنایت و تجلی به اندازه قابلیت‌های آدمیان در کار است: «نحن اقرب إليه من جبل الوريد» (بقره: ۱۶).

۲-۱۰-۲. تقریر دوم

این تقریر دوم از سوی علامه طباطبایی با رویکرد علم حضوری مطرح گردیده که با تقریر پیشین صدرا، روح واحدی دارد. در ارتباط با خداشناسی فطری هم استدلال عقلی بر مبنای علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول دارد که هر معلولی چون رابط و وابسته به علت خویش است و در حد ذات خود نیازمند به علت، پس بدون علت خود هیچ تقوم وجودی از خود ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۴۱-۲۴۲). از سوی دیگر، هر معلولی علم حضوری به علت خویش دارد، چون رقیقت همان حقیقت است. پس اگر این علم حضوری معلول علت باشد، باید از ناحیه علت آن، همراه با وجودش افاضه شده باشد.

این استدلال علامه در دیدگاه صدرا به تفصیل بیان گردید. اما ایشان در ذیل آیه میثاق این برهان خود را تکمیل می‌کند:

و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم الست بریکم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين. انما اشرك آبائنا من قبل و كنا ذرية من بعدهم افتهلکنا بما فعل المبطلون (اعراف: ۱۷۲-۱۷۳).

علامه می‌گوید: از قسمت نخست آیه چنین برمی‌آید که اخذ نسل فرزندان آدم، شامل تمام آدمیان می‌شود و خداوند هر یکی را از دیگری مستقل آفرید و متمایز ساخت تا سود و زیان، سعادت و شقاوت هر کدام گریبان‌گیر خودشان گردد. آن‌گاه خداوند آنها را بر نفسشان گواه گرفت؛ چون اشهاد هر چیزی علم حضوری بر مشهود است، وقتی کسی را بر خودش شاهد می‌گیرد، در واقع می‌خواهد حقیقت خود وی را به او نشان دهد؛ و از آنجا که نفس هر کسی از جهاتی به غیر خود ارتباط و تعلق دارد، خداوند بلافاصله متعلق شهادت را روشن نمود و فرمود: «الست بربکم». همگی گفتند: «بلی شهنا». بدین صورت حجت را بر همه آدمیان تمام کرد. سرانجام با اتمام این حجت هیچ عذر و بهانه‌ای - که ما غافل بودیم یا پدرانمان، ما را به انحراف کشیدند - از آنان پذیرفته نخواهد بود.

بنابراین، استدلال به این آیه، بیانگر یک برهان عقلی با علم حضوری خواهد بود و مؤید استدلال پیشین صدرا و علامه. بیان استدلال این است:
اولاً: همه انسانها مالک وجود خود نبوده و در تدبیر امور خود مستقل و بی‌نیاز از غیر نیستند، زیرا اگر مالک خود بودند باید خود را از رنجها و مرگ می‌رهانیدند و کمالات بیشتر به خود عطا می‌کردند. پس نیازمندی و فقر در نهاد و فطرت انسان نهفته است و با اندک‌ترین توجه به نفس خویش آن را می‌یابند.

ثانیاً: این احساس نیازمندی به غیر، در همه آدمیان فطری است، زیرا درک این نیازمندی در خودمان مستلزم درک آن بی‌نیاز است. ممکن نیست فقر و وابستگی را در درون جان خودمان احساس کنیم و آن بی‌نیازی را که از هر جهت غنی و رافع نیازهای حقیقی ماست درک نکنیم. با تصور احتیاج و فقر ذاتی در خود، بلافاصله با علم حضوری به علت، خالق و مالک خویش پی می‌بریم. این احساس نیاز، تارسیدن به موجود مطلق در همگان همواره ادامه دارد. لذا همه آدمیان در پاسخ «الست بربکم» گفتند: «بلی شهنا»؛ بلی همه شاهدیم (طباطبایی، ۱۹۹۷، ۸: ۳۱۱-۳۱۴).

بنابراین، ما در علم حضوری با عمق قلب خود نوعی رابطه وجودی را با خداوند نه با مفهوم بلکه با حقیقت متعالی او، در خود می‌یابیم، شهود و وجدان می‌کنیم و او را شاهد خود در تمام رفتارهای طبیعی و ارادی خود می‌دانیم. این رابطه در همه انسانها وجود دارد، اما توجه به جهان مادی و خواسته‌های آن در برخی باعث فراموشی یا کم‌رنگی آن می‌شود.

مبانی نظری استدلالهای سه‌گانه

به نظر می‌رسد این استدلالها از مبانی، اصول و روح مشترکی برخوردارند؛ زیرا هر سه استدلال در برخی مقدمات شریک‌اند و نتیجه واحد را بارویکرد یکسان به دست آورده‌اند. از باب نمونه، مبانی نظری زیر می‌تواند در تشکیل این استدلالها مؤثر باشد: به ترتیب از بعیدترین مبانی تا نزدیک‌ترین آنها عبارت‌اند از: اصالت با وجود است و آن واقعیت عینی مصداق عینی وجود است نه ماهیت و علم نیز از سنخ وجود است نه ماهیت؛ وجود مشکک است دارای مراتب شدت و ضعف از نازل‌ترین موجود گرفته که معلول محض و قابلیت صرف است تا آن وجود مطلق که هیچ قیدی ندارد حتی قیدی اطلاق، و علم متناسب با هر موجودی شدت و ضعف می‌یابد؛ در مراتب وجود نظام علیّ و معلولی برقرار است، سرانجام همگی به خداوند وابسته هستند؛ این وابستگی و فقر ذاتی معلول است، پس معلول ذاتاً از خود وجودی ندارد، و هر چیزی که ذاتی شیء نباشد خارج از آن بوده و او را به شأن و جلوه تنزل می‌دهد؛ وقتی مراتب علیّ و معلولی به مراتب شأنی و تشائی فرو کاسته شد؛ ضمن آنکه به وحدت شخصی می‌رسیم، به این نتیجه می‌رسیم که شئون هر آنچه از کمالات دارند آنها را نیز از کمال مطلق در یافت کرده‌اند، پس علم که کمالی از کمالات است نیز مانند موجودات از سوی فیاض علیّ الاطلاق به انسان عطا شده و امری فطری است (صدرالمطالعهین، ۱۹۹۹، ۱: ۴۲۷-۴۳۹ و ۲: ۲۸۶).

۱۰-۳. تقریر با رویکرد علم حضوری و گرایشی

۱۰-۳-۱. تقریر اول

امام خمینی علیه السلام معتقد است که عشق به کمال مطلق در همه آدمیان وجود دارد، و تمام انسانها عاشق کمال حقیقی و مطلق‌اند؛ پس معشوق مطلق و مجذوب مطلق نیز باید وجود داشته باشد:

فطرت عشق به کمال است، که اگر در تمام دوره‌های زندگانی بشر قدم زنی و هر یک از افراد... این عشق و محبت را درخمیره او می‌یابی و قلب او را متوجه کمال می‌بینی... زیرا هر کس به فطرت خود رجوع کند می‌یابد که قلبش به هر چه متوجه است، اگر مرتبه بالاتری از آن را بیابد فوراً قلب از اولی منصرف شده و به دیگری که کامل‌تر است متوجه گردد؛ و وقتی که به آن کامل‌تر رسید، به اکمل از آن متوجه گردد؛ بلکه آتش عشق و سوز اشتیاق روز افزون گردد و قلب در هیچ مرتبه‌ای از مراتب و در هیچ حدی از حدود رحل اقامت نیندازد... پس این نور فطرت ما را هدایت کرد به اینکه تمام قلوب سلسله بشر،... بالفطره شطر

قلوبشان متوجه کمالی است... موجودی که کمال مطلق و جمال مطلق داشته باشد جز ذات مقدس، [نخواهد بود] پس این عشق فعلی شما معشوق فعلی خواهد... و جز ذات کامل معشوقی نیست که متوجه الیه فطرت باشد. پس لازمه عشق به کامل مطلق وجود کامل مطلق است (امام خمینی^ع، ۱۳۷۱: ۱۸۲-۱۸۴).

۲-۳-۱۰. تقریر دوم

استاد جوادی آملی دو برهان فطری برای اثبات خداوند ارائه می‌دهد که هر دو تقریر آن مبتنی بر رابطه تضایف میان دو شیء بالقوه یا بالفعل است. ایشان می‌گویند هر گاه دو شیء با همدیگر متضایفین باشند، اگر یکی از آنها خواه بالقوه یا بالفعل موجود باشد، ناگزیر دیگری نیز باید موجود شود، 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 بین محب و محبوب تضایف برقرار است.

وصف محبت نیز می‌تواند حد وسط برهان فطرت 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، جاذبی واقعی است... قوام برهان فطرت در هنگام استفاده از برهان فطرت در این است که محبوب حقیقی انسان، هیچ یک از کمالهای دنیوی... [نباشد] بلکه انسان دوستدار حقیقت مطلق و نامحدود باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۹۵-۲۹۶).

۳-۳-۱۰. تقریر سوم

برهان دوم مانند برهان اول هم مبتنی بر تضایف طرفین است و هم هر دو برهان ریشه قرآنی، روایی و حتی ریشه تاریخی در آثار ملاصدرا دارد که در ذیل به آنها اشاره خواهد شد. اما برهان:

امید در هنگام سختیها، رنجها و حوادث مرگبار وجود دارد. امیدوار در چنین شرایطی خواسته یا ناخواسته چشم‌امیدی به امیددهنده و نجات‌دهنده‌ای که توانایی مطلق باشد دارد. پس امیددهنده مطلق، امر فطری در همه انسانهاست و باید وجود داشته باشد.

ایشان می‌گویند:

انسان طوفان زده‌ای که کشتی او گرفتار امواج سهمگین دریا شده و درهم‌شکسته 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 می‌کرده... 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 بوده... آن حقیقت مطلق که قدرت و اقتدار او به هیچ قیدی مقید نیست، واقعیتی جز ذات خداوند نمی‌تواند باشد (همان: ۲۹۴-۲۹۵).

صدرالمتألهین نیز به این استدلال به نحوی اشاره دارد، و می‌گوید آدمیان در برخورد با حوادث ترسناک به حکم فطرت بر خدا توکل می‌کنند:

بل وجود الواجب تعالی، کما قیل امر فطری، فإن العبد عند الوقوع فی الاهیال و صعاب الاحوال یتوکل بحسب الجبلة علی الله تعالی، و یتوجه توجهاً غریزياً الی مسبب الاسباب و مسهل الامور الصعاب و لو لم یتفطن لذلك (شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۲۱).

این استدلال نه تنها در اندیشه فیلسوفان اسلامی وجود دارد، بلکه در قرآن و روایات نیز بر آن تأکید شده است. از باب نمونه به دو آیه قرآن اشاره می‌کنیم:

فإذا رکبوا فی الفلک دعوا الله مخلصین له الدین فلما نجیهم إلی البرّ إذا هم یشرکون» (عنکبوت: ۶۵)؛ هنگامی که در کشتی سوار می‌شوند خدای را فرا می‌خوانند، آن‌گونه که دین برای آن خالص نموده بود؛ اما همین که به خشکی رسیدند و نجات یافتند شرک می‌ورزند.

و إذا غشیهم موج کالظلم دعوا الله مخلصین له الدین فلما نجیهم إلی البرّ فمّنهم مقتصد و ما یجحد بآیاتنا الاّ کل ختار کفور (لقمان: ۳۲)؛ چون موج خروشان آنها را فرا گیرد خداوند را آن‌گونه فرا خوانند که دین برای آن خالص کرده و هرگاه نجاتشان بخشد برخی از آنان میانه‌رو گردند و (بدانید) که نشانه‌های ما را جز ناسپاسان انکار نمی‌کنند.

به نظر می‌رسد، همان‌گونه که آن سه استدلال اول از روح مشترک برخوردار بودند، این سه استدلال که با رویکرد علم حضوری گرایشی بیان گردیده نیز دارای روح یگانه و گرایشی است که آبشخور علم حضوری است؛ زیرا اولاً محبت، عشق، و امید به قدرت مطلق، علم مطلق، حیات سرمدی و کمالات مطلق نوعی گرایش فطری است، و هر گرایش فطری ریشه در علم و معرفت دارد. به‌ویژه عشق و محبت به کمالات مطلق برخاسته از علم حضوری و معرفت شهودی است و مرتبه نازله این نوع شهود در همه آدمیان وجود دارد. ثانیاً هر سه برهان مبتنی بر تضایف است. تضایف با دو اعتبار متکی به طرفین است: گاهی به گونه‌ای است که از تصور یکی تصور دیگری حاصل می‌شود، مانند عشق که و اسطه معشوق و عاشق است، یعنی وقتی عشق به کمال هست، حتماً معشوق که کمال مطلق است باید باشد، مانند بالایی و پایی؛ گاهی به گونه‌ای است که هر

عاشقی، معشوق هم هست، و هر معشوقی عاشق نیز هست؛ یا بدین معنا که عاشق طرفینی است و معشوق نیز طرفینی است. این نوع عشق عاطفی و انفعالی بوده و در مورد مخلوقات قابل تصویر است که کسی عاشق دیگری است و بالعکس دیگری عاشق اولی است، و لی در مورد خداوند می‌بینیم که او هم عاشق است و هم معشوق، یعنی خداوند عاشق ذات خود است، و چون عاشق ذات خود است عاشق بندگان خالص خود است. پس هر کسی که عاشق و محب خداوند است، خداوند نیز عاشق و محب اوست: «یحبهم و یحبونه» (مائده: ۵۴). اما عشق خداوند به بندگان بدین معناست که عاشق ذات خود است. جالب توجه این است که به هر میزان که عشق، محبت و امید آدمیان به خداوند، زیاد می‌شود، جذبه و نور عشق الهی در دل آنان بیشتر می‌شود و همین شور عشق الهی است که محبان و عاشقان را به سوی کمالات مطلق فرا می‌خواند و تشنگی آنها را بیشتر می‌کند تا به قرب الهی و در واقع به شناخت کامل تر می‌رسند.

بنابر این، اولاً محبت خداوند به بندگان از سنخ محبت بندگان نیست تا موجب نقص در ذات شود، بلکه از سنخ حب ذات است که عین آثار است. ثانیاً خداوند محبانش را دم به دم برای خود خالص می‌گرداند. بدین معنا که آنها را هدایت می‌کند و به سوی خویش می‌کشانند، یعنی چشم بصیرتشان را باز می‌کند و حجابها و مانعها را کنار می‌زند و معرفتشان را بیشتر و شدیدتر می‌کند. ثالثاً محبت، عشق و امید از آبشخور یقین که نتیجه قطعی علم حضوری و شهودی است سیراب می‌شود و جرقه‌های آغازین محبت ریشه در فطرت آدمیان دارد. رابعاً همان گونه که حکیمان و عارفان اتحاد علم و عالم و معلوم را به‌ویژه نسبت به ذات می‌پذیرند اتحاد عشق و معشوق را نیز می‌پذیرند؛ زیرا تصور معشوق تصور عاشق و بالعکس را در پی دارد. سرانجام، می‌توان گفت که حتی بندگان که خداوند را دوست دارند، در واقع خود را دوست دارند چون خداوند را در خود می‌بینند و خود را آثار و کمالات خداوند، می‌یابند. پس شناخت خداوند را نیز فطری و بخشش الهی می‌دانند که از عمق جانشان فریاد می‌زند که من پروردگارتان هستم.

۴-۱۰. تقریر با رویکرد علم حصولی و گرایشی

این برهان را می‌توان به نام برهان فطرت شهید بهشتی سروسامان داد؛ زیرا ایشان آن را طرح کرده است و می‌توان به شاخ و برگ آن افزود. در تاریخ اندیشه بشر هر گاه آدمیان پدیده‌های طبیعی را می‌دیدند به دنبال کشف علل آنها بودند. هر علتی را که به دست می‌آوردند،

در همان جا توقف نمی‌کردند، بلکه در پی علت بالاتر برمی‌آمدند. این امر را آن قدر تعقیب و پی‌گیری می‌کردند تا به *علة العلی* که سرسلسله علل بود منتهی می‌شد (حسینی بهشتی، ۱۳۷۹: ۲۴)، و چون دور و تسلسل باطل بود، این امر باید به *علة العلی* ختم می‌گردید. اکنون پرسش این است که این احساس کنجکاوی و کوشش برای یافتن علت حقیقی از کجا نشأت می‌گرفت؟ این می‌رساند که در سرشت آدمی این احساس فطری حقیقت‌جویی و حقیقت‌خواهی وجود دارد که آدمیان را به تکاپو و تلاش وامی‌دارد، تا به مبدئی نخستین برسد.

قرآن در آیات بسیار خردمندان، اندیشمندان، بیداردلان و... را دعوت می‌کند که در کار جهان، شگفتیهای آن حتی حوادث عادی طبیعت و علل پیدایش آنها ژرف بیندیشند و خدای دانا، توانا... را از همین راه بشناسند (همان).

به نظر می‌رسد این برهان را نیز با توجیهی می‌توانیم به برهان اول صدرا - که شناخت فطری را به صورت علم بسیط در آدمی می‌دانست - برگردانیم؛ زیرا حس کنجکاوی زمانی در آدمیان زبانه می‌کشد که ریشه‌های آن به صورت بسیط در وجود آنها پدیدار باشد و بر این اساس آنان را به سمت وسوی تحقیق و پژوهش درباره علل به‌ویژه علت نخستین فرا خواند.

۵-۱۰. تقریر با رویکرد علم حصولی

در عبارات گوناگون دانشمندان تعبیرها و مقدماتی وجود دارد که در براهین دیگر استفاده شده، ولی برای نخستین بار می‌توانیم آنها را در برهان فطرت سروسامان دهیم و تقریر جدیدی از برهان فطرت ارائه کنیم. اما لازم می‌دانیم در گام نخست عبارات را نقل و بررسی کنیم، آن‌گاه به جمع‌بندی آنها در قالب یک تقریر از برهان فطرت بپردازیم:

گزاره «خدا وجود دارد» یک گزاره بدیهی است، یعنی صرف تصور موضوع و محمول موجب تصدیق به آن می‌شود... اگر وجود ممکن را تحلیل کنیم، دو مفهوم در ذهن ما نقش می‌بندد: یکی ماهیت و دیگری وجود، اما در مورد خداوند، ذات و وجود یکی است؛ یعنی خدا عین وجودش می‌باشد. چنان که حاج ملاهادی سبزواری می‌فرماید: «و الحق ماهیته إنیته إذ مقتضی العروض معلولیه...» بنابراین، اگر ما به ذات خدا علم داشته باشیم، علم به ذات، همان علم به وجود او خواهد بود (محمدرضایی، ۱۳۸۲: ۳۲ و ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۰: ۲۱).

باید توجه داشته باشیم که نخستین بار آنسلم قدیس از مفهوم خدا شروع می‌کند و به خدا به عنوان واقعیت موجود می‌رسد. با این مقدمه که «خدا آن چیزی است که بزرگ‌تر از آن قابل

تصور نباشد» (کاپلستون، ۱۳۸۷، ۲: ۲۱۰). چنین تصویری از خدا، نه تنها در ذهن بلکه در خارج نیز وجود دارد. بدین ترتیب، وی برای اولین بار برهان وجودی را پایه‌گذاری کرد. در این بحث، اگر در مقدمه نخست تأمل کنیم، می‌یابیم که به نظر ایشان تصور چنین خدایی امر بدیهی است؛ این مقدمه - با تصور خدا نه تصدیق آن - همان گونه که می‌تواند بدیهی باشد، پس می‌تواند فطری نیز باشد. وقتی بدیهی فطری باشد، می‌تواند مقدمه برهان فطرت هم قرار گیرد.

بعد از آنسلم، فیلسوف دیگر قرون وسطی اسکاتوس، گزاره «خدا هست» را بدیهی دانست و گفت: قضیه «خدا هست» همچون قضیه‌ای بدیهی پدیدار می‌شود. بنابراین، این قضیه بدیهی خواهد بود، نه به وجه ثانوی آن‌گونه که معمول قابل استنتاج از موضوعش باشد، بلکه به وجه اولی، چرا که معمول در ضمن موضوعش مندرج است... شناخت ذات خدا شناخت اوست (ژیلسون، ۱۳۸۶: ۱۹۴-۱۹۵).

از این عبارت هم به شکل قیاس مباشر نتیجه مطلوب به دست می‌آید و هم در قیاس غیر مباشر. گاهی مقدمه به گونه‌ای بیان می‌شود که نتیجه منطقی در آن مقدمه است. بنابراین، خدا وجود دارد و این عین نتیجه است که مطلوب ماست. اما با وجود این، اسکاتوس در جای دیگر می‌گوید:

واقعیت این است که هرگونه سلسله‌ای از هستی را که بررسی کنیم، آن را وابسته و متکی به یک اول خواهیم یافت، و او که در همه سلسله‌ها اول است (همان: ۱۹۵).

پلانتینگا با قطع نظر از بحثهای معرفت‌شناسی معتقد است که میان ایمان به خدا و اعتقاد به خدا تفاوتی وجود دارد «ایمان داشتن به خدا امر قوی‌تر و بیشتر از اعتقاد به گزاره «خدا وجود دارد» است.» (عظیمی‌دخت شورکی، ۱۳۸۵: ۳۵۵) یعنی ایمان داشتن مؤونه‌ای بیشتر می‌خواهد. همان‌گونه که ما معتقدیم که اعتقاد به وجود خدا امر فطری همگانی است؛ هر چند ممکن است برخی ایمان نداشته باشند، ولی در هنگام سختیها در عمق وجود خود او را می‌یابند. پلانتینگا معتقد است شکرگزاری با وجود اینکه امری سهل و بدیهی است، بدون اعتقاد به خدا ممکن نیست: «شکرگزاری خدا بدون اعتقاد ورزیدن به این گزاره که «خدا وجود دارد» امکان پذیر نیست.» (همان).

ایشان گزاره «خدا وجود دارد» را گزاره پایه می‌گیرد و از کلمات کالون مدد می‌گیرد: خداوند در هر روز خود را از راه کمال موجود در ساخت عالم، بر ما مکشوف می‌سازد و ما را چنان آفریده است که به اقتضای طبیعت و

فطرت خویش، در وضعیتهای خاصی باور به وجود او را در خود شکل دهیم (همان: ۳۷۴ و ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۳: ۵۵).

بنابراین، در عبارات مختلفی بدیهی و فطری بودن گزاره «خدا وجود دارد» روشن گردید. اکنون نیازمند مقدمه دیگری هستیم که در فلسفه اسلامی بدان توجه شده است و آن مقدمه این است: ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۵۶) در نمط چهارم/شمارت (فصل هفدهم و هجدهم) و صدرالمتألهین در/سفار بیان می‌کنند که واجب الوجود ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» ندارد؛ اما ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو» دارد که عین وجود اوست (صدرالمتألهین، ۱۹۹۹، ۱: ۹۶).

شیخ اشراق نیز می‌گوید: «واجب الوجود را ماهیت و انیت یکی است که اگر دو بودی ممکن الوجود بودی.» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۱۵).

در روایتی، هشام از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که در مناظره‌ای که با زندقی داشت، زندقی سؤال کرد: خدا چیست؟ امام فرمود: ماهیته انیته... یعنی خدا چیزی است به خلاف شیئیت. به نظر می‌رسد از مجموع عبارات فوق می‌توانیم تقریری از برهان فطرت به صورت زیر صورت‌بندی منطقی کنیم:

- الف. گزاره خدا جود دارد، امر بدیهی، ثابت و همگانی است، زیرا با تصور موضوع بلافاصله تصور محمول که در ضمن موضوع مندرج است به ذهن می‌آید.
- ب. خداوند وجودش عین ذاتش است و هیچ قیدی را نمی‌پذیرد، حتی قیدی اطلاق. پس وجودش عاری از ماهیت است و علم به مفهوم خدا، علم به حقیقت وجود خواهد بود.
- ت. این واقعیت وجود خداوند است که در دل هر هستی رخنه کرده و هر پدیده و عللی را که بررسی می‌کنیم، در نهایت ما را به سوی علت نخستین و وجود محض می‌کشاند.
- ث. خداوند هر روز خود را از راه کمالات موجود در عالم بر ما مکشوف می‌سازد و آدمیان را چنان آفریده که مطابق با فطرت خویش باور به خدا را در وضعیتهای خاص شکل می‌دهند. پس باور به وجود خداوند - که ماهیتش عین وجودش است - امر بدیهی، همگانی و ثابت است که خداوند در فطرت ما قرار داده است.

۱۰-۶. تقریر با رویکرد خداجویی فطری

در تقریرهای پیشین، تقریر به معنای عام آگاهی اعم از علم حصولی و علم حضوری داشتیم.

تقریر به معنای خاص علم حصولی یا به معنای خاص علم حضوری نیز طرح گردید. همچنین می‌توان تقریر شهید بهشتی را به معنای خداجویی نام برد. این تقریر نیز بر اساس خداجویی فطری طرح گردیده است: خدا، همان کمال مطلق است که علم و قدرت مطلق و حیات جاودانه، صفات ذاتی اویند... بنابراین، کمال مطلق از آن خداست و هر کمالی شأنی از شئون کمالات اوست. آدمیان ذاتاً طالب علم و قدرت و حیات و زیبایی‌اند و این امر را می‌توان با تأمل و تفکر در خود عیان کرد... از این دو مقدمه به دست می‌آید که در واقع در همه انسانها حظی از خداجویی وجود دارد؛ یعنی همه آنان طالب علم، قدرت و حیات و زیبایی‌اند (محمدرضایی، سال: ۳۴-۳۵).
مقدمه اول این استدلال توسط آیات قرآن (نک: طلاق: ۱۲؛ یس: ۳۶؛ شوری: ۴۲؛ فرقان: ۵۸ و غافر: ۴۰) تأیید گردیده است. ضمناً از عبارات پیشین نیز این استدلال به دست می‌آید، هرچند به شکل برهان تقریر نشده بود.

۱۱. تقریرهای برهان فطرت بر اثبات خدا از منظر متفکران غربی

برهان اجماع عام برای اثبات وجود خداوند در غرب به گونه‌های مختلفی مطرح شده است که می‌توان آنها را به عنوان برهان فطرت نام برد؛ زیرا فقط نام آن را برهان عام گذاشته‌اند و گرنه در تقریر هیچ فرقی با تقریرهای برهان فطرت ندارند. این تقریرها را به گونه‌های مختلفی طرح، ارزیابی و درجه‌بندی کرده‌اند. رابرت فلینت، متکلم قرن نوزدهم، آن را تنها شاهدهی می‌داند و می‌گوید: هیچ روایتی از برهان مبتنی بر اجماع عام را نباید یک برهان طراز اول شمرد. این برهان شاهدهی بر آن است که شاهدهی هستند که دلالت مستقیم بر (وجود خداوند) دارند.
برنارد بویدر می‌گوید: این برهان فی نفسه ارزشمند است و اجماع عام ملل در شناخت و قبول خدا را باید ندای عقل عام تلقی کرد که شهادت نیرومندی بر این حقیقت می‌دهد. اما باید توجه داشت که این برهان، استدلال کاملی نیست مگر وقتی که با آن برهان علت نخستین همراه شود.

ج.ه. جویس برهان اجماع عام را معتبرترین برهان می‌داند و خود در این زمینه بهترین تقریر را ارائه کرده است (Edwards, 1972: 147).

۱۱-۱. تقریر نخست

سنکا (Seneca) می‌گوید:

ما عادت کرده‌ایم که برای اعتقاد عموم آدمیان اهمیت زیادی قائل شویم؛

و این باور را که خدایانی وجود دارند، به عنوان برهان قانع کننده‌ای پذیرفته‌ایم. ما وجود آنها را از احساساتی که در ضمیر ناپیدای ما انسانها سرشته شده است، استنتاج می‌کنیم. تاکنون هیچ ملتی نبوده هر چند دور از قانون و تمدن بوده باشند. که منکر آن باشند (Ibid: 148).

واژه «احساسات» که در بیان ایشان آمده توضیح داده نشده است. لکن دو تفسیر برای آن ذکر کرده‌اند:

برخی آن را به فطرت تفسیر کرده‌اند و معتقدند که چنین عقیده یا تصویری در هنگام تولد در ذهن و ضمیر انسان به صورت یک استعداد حاضر است و هنگام مواجهه با او، این استعداد خود را به صورت اعتقاد به خدا آشکار می‌کند. اگر چنین توجه و مواجهه‌ای صورت بگیرد، آدمیان چاره‌ای جز ایمان آوردن ندارند. بر این اساس، آنان نیازمند این آموزش که خدایی وجود دارد 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. به هر حال، با توجه به تفاوتی که میان غریزه و فطرت گذاشتیم، بهتر است که احساسات به فطرت تفسیر شود؛ چون این اعتقاد عام که احساسات معنوی ما را تشکیل می‌دهد، از سرشت پاک و خواسته‌های متعالی و انسانی ما نشأت می‌گیرد (Ibid: 148-149).

۱۱-۲. تقریر دوم

هاج (Hodge) می‌گوید:

همه قوا و احساسات ذهنی و بدنی ما ویژگیها و متعلقات متناسب با خود را دارند. توانایی این قوا، وجود آن متعلقات را ایجاب می‌کند. چنان که چشم ساختارش به گونه‌ای است که با کمک نور می‌تواند ببیند، و گوش با شنیدن صدایی، توانایی خویش را آشکار می‌کند؛ به همین طریق (اشتیاقهای فطری) احساسات معنوی و دینی ما نیز وجود خدا را ایجاب می‌کند (Ibid: 149).

این دو تقریر را زیست‌شناختی و فطری یا غریزی نیز شمرده‌اند. گواه براین امر، سبک و سیاق استدلال و به ویژه واژه «احساسات» است.

۱۱-۳. تقریر سوم

جویس (G.H.Joyce) می‌گوید:

همه آدمیان در گذشته و حال، با آنکه شیفته آزادی عمل هستند و می‌دانند

که مرجع عالی‌تر آنان را به بندگی می‌کشاند، اما فطرتاً با ندای عقل معتقد به خدایند. و همه بشریت (اعم از متمدن و غیر متمدن) در داشتن چنین اعتقادی هم‌صدایند، و اگر در چنین باور و برداشتی بر خطا بودند، لازمه آن ناتوانی و نقص عقل و عدم حقیقت‌جویی آن، خواهد بود، با وجود آنکه احساس و وجدان ما بر آن گواهی می‌دهد. اگر ما معتقد به نقص و عبث بودن عقل و حقیقت‌جویی آن نباشیم، درمی‌یابیم که چون عقل سلیم و قابل وثوق است، پس شکاکیت مفرط، بدیل جدی در مقابل پذیرش به وجود خدا از سوی آدمیان نخواهد بود (Ibid: 150).

مقایسه و ارزیابی کلی

در یک نگاه، با تحلیل مختصر از تقریرهای ارائه شده و تأملاتی که در ذیل برخی تقریرها داشتیم، به دست می‌آید که سه تقریر نخست - با رویکرد عام و علم حضوری - روح واحد و مبانی یکسان دارند و در برخی مقدمات شریک‌اند و نتیجه یگانه را تداعی می‌کنند. به نظر می‌رسد با توجه به مشرب صدرا که در ذیل برهان نخست آن بیان کردیم و با در نظر داشتن مقدمات فلسفی و مبانی که در پایان هر سه تقریر اشاره شد، آنها بهترین و محکم‌ترین تقریرها به شمار می‌آیند. در درجه دوم، سه تقریری که با رویکرد علم حضوری و گرایش ارائه گردید، قرار دارند؛ زیرا در تقریرهای صدرا و علامه مستقیماً از طریق علم حضوری استدلال شده بود، اما این تقریرها با وجودی که صبغه عرفانی دارند، در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسد با واسطه گرایش‌های انسانی استدلال شده‌اند. در حالی که به تفصیل بیان کردیم که محبت و عشق گرایشی مبتنی بر علم حضوری و شهود است. در درجه سوم، براهین دیگر قرار می‌گیرند. به‌ویژه تقریرهای دین‌پژوهان غربی که در واقع به شواهد تاریخی و تجربی اشاره می‌کنند که مردم اعتقادی به خدای داشته‌اند و این اعتقاد همگانی و بدیهی بود است، پس شناخت خداوند فطری است. به تعبیر رابرت کلنت، این تقریرها شاهد بر فطری بودن شناخت خداوند هستند نه برهان مستقل.

۱۲. جمع‌بندی تقریرها و تقریر برگزیده

اگر بخواهیم لب‌الباب تقریرها و گوهر مشترک همه تقریرها را به دست بیاوریم؛ اگر کوشش کنیم که جامع مشترک تبیینها و استدلالها در اندیشه فیلسوفان و دین‌پژوهان اسلامی را اصطیاد کنیم که در آن هم آگاهیهای فطری - علم حصولی فطری و علم حضوری فطری - و هم گرایشهای فطری تأمین گردد؛ ضمناً از آیات و روایات نیز مؤیدات فراوانی داشته باشیم، می‌گوییم:

یکم: نگاه عمیق به درون جان و وجدان خود ببندازیم و با درون کاوی در بعد آگاهیها و گرایشها، اندیشه‌ها و رفتارها، رفتارهای ارادی و غیر ارادی، سختیها و شادیها، امیدها و ناامیدها، درد و رنجها و سلامتی و شادیها، وابستگیها و استقلال طلبیها، استقلال درونی و وابستگی درونی، استقلال بیرونی و وابستگیهای بیرونی، نیازها و نیازمندیها، و...، از عمق جان خویش ندایی می‌شنویم که ما را به این نکات دعوت می‌کند به این نکات: اولاً: ما احساس فقر، ناتوانی، وابستگی، نیازمندی، در وجود خود می‌کنیم: «... والله غنی و انتم الفقراء.» (محمد: ۲۸ و فاطر: ۱۵). ثانیاً: خواسته‌های انسانی داریم که ما را از سایر موجودات متمایز می‌کند، خواسته‌های معقول و انسانی از قبیل کمال‌طلبی و حقیقت‌جویی، زیبایی‌دوستی و زیبایی‌طلبی، میل به عشق و پرستش، در یک کلام میل و عشق به کمال مطلق و شناختن آن کمال مطلق: «فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه» (مائده: ۵۴). ثالثاً: آدمیان که خود را برترین موجودات می‌دانند و اومانیست‌ها که خود را خدای همه چیز می‌پندارند، در این نکته توافق دارند که آثار مخلوقیت در وجودشان فریاد هست. اگر آنان مخلوق نبودند، چرا کمالات را از غیر می‌خواهند و خود به خود این کمالات را نمی‌بخشند؛ چرا خود را از فقر و نیازمندی نجات نمی‌دهند و از رنج و ناامیدی نمی‌رهانند؟ پس به راحتی باید اعتراف کرد که ما مخلوق و نیازمند و کمال‌خواه هستیم.

دوم: با نگاه دقیق در نفس و روح خویش می‌یابیم که روح ما از سنخ این عالم نیست، بلکه ملکوتی و مجرد و فناپذیر است: «فإذا سوّیته و نفخت فیهِ من روحی فقعوا له ساجدین» (حجر: ۲۹). به همین دلیل، کمالات جاودانه، خیر و سعادت ابدی و فضیلتها را می‌طلبند، اما این روح چون در عمق وجودش خواستن و نیازمندی و کمال‌خواهی نهفته است، همواره نیازمند توشه‌های ابدی و سعادت حقیقی است.

سوم: با درون‌کاوی نفس، می‌یابیم که نفس جاودانه و ملکوتی ما، هر چه استکمال حقیقی پیدا کند، نه تنها سیراب نمی‌شود، و دست از خواستن بر نمی‌دارد، بلکه دم‌به‌دم تشنه‌تر و فقیرتر می‌شود، کمالات بیشتر و شدیدتری را طلب می‌کند، عشق آن شدیدتر می‌شود؛ تا خود را به کمال مطلق نرساند از آن دست بر نمی‌دارد. تجربه اثبات کرده است که آدمیان هر چه به کمالات می‌رسند، کمالات بیشتری را می‌طلبند. این سیر و خواسته‌های انسان انتها ندارد: «و الذین آمنوا اشد حباً لله» (بقره: ۱۶۵). زیرا هر کمالی که انسان به آن می‌رسد، تازه متوجه می‌شود که این کمال نیز خود، شأنی از شئون کمالات برتر و شدیدتر و کمالات مطلق است. حتی کسانی که

دنبال قدرت و سعادت‌های پنداری‌اند، فقط مصداق را گم کرده‌اند و گرنه کمال حقیقی را می‌طلبند. پس همه طالب کمال مطلق هستیم.

چهارم: اگر در جست و جوی کمال مطلق هستیم یا در صدد شناختن علت العلل یا به دنبال یافتن پاسخهایی برای پرسش‌های: «از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ به کجا می‌روم؟» می‌باشیم، باید بدانیم این پاسخها تماماً ریشه در فطرت خدادادی ما دارد. این کمال خواهی، در برخی آگاهانه به صورت علم مرکب (علم به علم) و در برخی دیگر نیمه‌آگاهانه یا به گونه علم بسیط ظاهر و آشکار می‌شود. به هر حال، این احساسات فطری در تمام آدمیان کم و بیش وجود دارد. اما ممکن است بعضی از آن غافل شوند و برخی دیگر به وضوح آن را شهود کنند. فطرت به آینه‌ای می‌ماند که صاف و صیقلی است و هیچ گونه تقلب در آن دیده نمی‌شود. گاهی بر اثر غفلت، زنگار چهره آن را می‌پوشاند و گاهی به سبب عدم توجه، گرد و غبار سیمای آن را فرا می‌گیرد.

پس خدایی که قادر مطلق، عالم مطلق است حی مطلق است و بر همه چیز احاطه دارد، غنی و بی‌نیاز است، مدبر، مربی و نجات‌دهنده مطلق است،^۱ باید وجود داشته باشد؛ زیرا از باب تضایف هر امیدی، عشق و جاذبه‌ای، فقر و نیازی، به دنبال خود معشوق و محبوب، نجات‌دهنده و غنی مطلق را لازم دارد.

به نظر می‌رسد این استدلال جامع تمام استدلالهای فوق است؛ زیرا اولاً: استدلالهایی که در قالبهای گوناگون بیان گردید روح مشترکی داشتند که در این استدلال آمده است. ثانیاً: آیات و روایاتی که بیان گردید مؤید آن است و افزون بر آن می‌توانیم آیات و روایات دیگری ارائه دهیم. مثلاً قرآن کریم می‌فرماید: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق أو لم یکف بریک أنه علی کل شیء شهید» (فصلت: ۵۳).

ضمن پذیرش احتمالات زیادی در تفسیر این آیه و دلالتشان بر برهان صدیقین، احتمال قوی این خواهد بود که اگر «شهید» را به معنای مشهود بگیریم، تنبه آن بر برهان فطرت بسیار آشکار است. به ویژه آنکه علامه فرموده است پروردگار بر همگان مشهود است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۱۷: ۴۰۵). وی «شهید» را به معنای «مشهود» هم گرفته است.

۱. قادر مطلق (شوری: ۴۲)، عالم مطلق (طلاق: ۱۲)، حی مطلق (غافر: ۴۰)، و بر همه چیز احاطه دارد (فصلت: ۵۴)، غنی و بی‌نیاز است (فاطر: ۱۵)، مدبر، مربی و نجات‌دهنده مطلق است: (اعراف: ۱۷۲؛ عنکبوت: ۶۵).

خداوند در آیه دیگر می‌فرماید: «فذكر انما انت مذكر» (غاشیة: ۲۱). معنای این سخن این است که آنان نعمتهای الهی و حقایق را در باطن خویش دارند و می‌شناسند و تنها نیازمند توجه دادن و تذکرند.

امام علی علیه السلام فرمود: خداوند پیامبرانش را پی‌درپی به سوی مردم فرستاد، تا از آنان بخواهند که عهد فطرت الهی را ادا نمایند و نعمتهای فراموش شده خدا را به یادشان آورند و با ابلاغ احکام الهی حجتها را برایشان تمام کنند و توانمندیهای عقل را بر انگیزانند (شیروانی، ۱۳۸۶: ۴۰). در روایتی دیگر امام می‌فرماید: حمد و سپاس ویژه خدای متعال که خود را به بندگانش الهام کرد و فطرت آنان را با معرفت پروردگارش آفرید (کلینی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۳۹).

۱۳. نتیجه

از مجموع تحلیلها، تفسیرها و تقریرهای گوناگون در دیدگاه فیلسوفان، دین‌پژوهان و روان‌شناسان اسلامی و غرب و با تأمل در آیات و روایات این نکته به دست آمد که ما با درون‌نگری و تفکر در عمق جان و وجدان خویش، خداشناسی فطری و خداجویی فطری را درمی‌یابیم. اگر با درون‌کاوی به بعد آگاهیها و گرایشها، فعالیت‌های ارادی و غیر ارادی خود بنگریم، به راحتی ندای باطنی و ملکوتی را با عقل سلیم و بصیرت قلب خود می‌شنویم که ما را به سوی خداشناسی و خداجویی دعوت می‌کند؛ زیرا اولاً: ما نیازمند و غیر مکتفی بالذات در وجود و بقای خود هستیم و هیچ چیزی از خود نداریم. ثانیاً: خواسته‌های متعالی داریم و مانند حیوانات تنها به خورد و خوراک بسنده نمی‌کنیم و آرزوهای بلند و خواسته‌های انسانی و ملکوتی داریم. ثالثاً: روح ما از سنخ این دنیایی نیست، بلکه ملکوتی و جاودانه است و متناسب با ماهیت خودش خواهشهای مطلق دارد. پس روح ما کمال‌خواه است و کمال مطلق را می‌خواهد و تا به آن نرسد دست از تلاش برنمی‌دارد. رابعاً: آن کمال مطلق را می‌خواهد که عالم مطلق، قادر مطلق، حی مطلق و غنی مطلق باشد؛ هرگاه به چنین موجودی رسید آرام می‌گیرد و در غیر این صورت آرام و قراری ندارد. شناخت چنین موجودی در گام نخست امری فطری است، هر چند ممکن است بر حسب گرفتاریها، آسیبهای محیطی و دنیایی غبارآلود کم‌رنگ شده باشد.

منابع

الف) فارسی

۱. قرآن کریم.
۲. شریف رضی، ۱۳۵۹، *نهج البلاغه*، ترجمه احمد سپهر خراسانی.
۳. ابن سینا، ۱۳۸۵، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۴. ابن سینا، ۱۴۰۳ق، *الاشارات و التنبیها*، ۱، با شرح محقق طوسی و فخر رازی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵. ابن سینا، ۱۴۲۸ق، *المنطق فی الشفاء*، قم، ذوی القربی.
۶. افلاطون، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار افلاطون*، ۴، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۷. امام خمینی ره، ۱۳۷۱، *چهل حدیث*، مؤسسه تنظیم نشر و آثار امام خمینی.
۸. آنتونیو مورنو؛ یونگ، ۱۳۸۰، *خدا، یان و انسان مدرن*، ترجمه: داریوش مهرجویی، نشر مرکز، دوم.
۹. التیروان، عبدالعزیز عزالدین، ۱۹۸۶، *المعجم الجامع لغریب مفردات القرآن الکریم*، بیروت، دار العلم الملائین.
۱۰. جوادی آملی، ۱۳۸۶، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، نشر اسراء.
۱۱. حسینی بهشتی، محمد حسین، ۱۳۷۹، *خدا از دیدگاه قرآن*، تهران: انتشارات بقعه.
۱۲. دیوید ام و ولف، ۱۳۸۶، *روان شناسی دین*، دکتر محمد دهقانی، تهران، انتشارات رشد.
۱۳. ژیلسون، اتین، ۱۳۸۶، *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه: دکتر سید حمید طالب زاده، تهران، انتشارات حکمت.
۱۴. سبزواری، ۱۳۶۰، *شرح منظومه*، تهران، دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل.
۱۵. سبزواری، ۱۳۷۶، *مجموعه رسایل سبزواری*، تعلیق و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات اسوه.

۱۶. سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، یزدان شناخت)، تصحیح و تحشیه و مقدمه: سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی.
۱۷. شیرازی، صدرالمتهین، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، ۳، ترجمه: محمد خواجهوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. شیرازی، صدرالمتهین، ۱۳۸۷، *المبدأ والمعاد*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۱۹. شیرازی، صدرالمتهین، ۱۹۹۹، *اسفار*، ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۰. طباطبایی، برهان، ۱۳۷۱، ترجمه: مهدی قوام صفری، انتشارات دفتر تبلیغات.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۲. طباطبایی، محمد حسین، ۱۹۹۷، *تفسیر المیزان*، ۷، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین، ۱۹۹۹، *تعلیقه اسفار*، ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۴. عظیمی دخت شورکی، ۱۳۸۵، *معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه پلنتینگا*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۵. علامه طباطبایی، ۱۹۹۷، *تفسیر المیزان*، ۸، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات.
۲۶. فیض کاشانی، محمد محسن، بی‌تا، *کلمات مکنونه*، تصحیح و تعلیق: عزیز الله عطاردی قوچانی، تهران، انتشارات فراهانی.
۲۷. قمی، شیخ عباسی، ۱۳۸۰، *مفاتیح‌الجنان*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۸. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه: سید جلال الدین مجتبوی، تهران، انتشارات سروش.
۲۹. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه*، ۲، ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۸ ق، *الکافی*، ۱، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۱. کلینی، محمد یعقوب، ۱۴۱۹، *اصول کافی*، بیروت، دارالتعاریف للمطبوعات.
۳۲. محمدرضایی، محمد، ۱۳۸۲، *خدا از نگاه امام علی*، قم، بوستان کتاب.
۳۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *فطرت*، قم، انتشارات صدرا، چهارم.

۳۴. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۹، *تاریخ فلسفه غرب*، ۲، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۳۵. واخ، یو آخیم، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه: جمشید آزادگان، تهران، سمت.
۳۶. ویلیام جیمز، ۱۳۴۳، *دین و روان*، ترجمه: مهدی قائنی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

(ب) لاتین

1. Edwards, Poul, 1972, *the encyclopedia, of philosophy*, london: Collier macmilan publishers.



طیروز

سال نهم - شماره ۳۲ - تابستان ۱۳۸۹

۱۰۴