

اجماع عام یا فطرت: دو چهره از یک استدلال

فرح رامین*

مریم سیفعلی پور**

چکیده

وجود یک حس مشترک در همه انسان‌ها در گستره تاریخ، ادیان توحیدی را بر آن داشته است که با اندیشه‌های عقلی، خداشناسی و خداجویی فطری را مستدل نمایند. این تلاش در غرب به برهان اجماع عام و در فضای اندیشه اسلامی به برهان فطرت مشهور است. این تحقیق بنیادی با روش تحلیلی - تطبیقی، در پی پاسخ‌گویی به این سؤال است: آیا می‌توان ادعا نمود برهان اجماع عام و برهان فطرت تقریرهای متفاوت از یک استدلال به‌شمار می‌آیند؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که برهان اجماع عام چهره‌ای متفاوت از برهان فطرت را به ذهن متبادر می‌سازد و در برخی از تقریرها با تکیه بر همگانی بودن (به جای فطری بودن)، با برهان فطرت رابطه عموم و خصوص من وجه می‌یابد. این دو استدلال در اموری مانند، شکل، تقریر، رویکرد و بهره‌گیری از عقل عمومی بشر به جای فطرت، متمایز هستند؛ اما در بسیاری موارد مانند بالقوه بودن امور فطری، استدلال از طریق ذات اضافه بودن گرایش خداجویی، عدم استقلال و تکیه بر براهین دیگر در اثبات وجود خداوند به یکدیگر شبیه می‌باشند.

واژگان کلیدی

فطرت، خداجویی فطری، توافق همگانی، برهان اجماع عام، برهان فطرت.

f.ramin@qom.ac.ir

alipoormaryam9414@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۱۴

*. دانشجویار دانشگاه قم.

** کارشناسی ارشد دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۲۱

طرح مسئله

خداشناسی و خداجویی فطری همواره مورد تأیید ادیان توحیدی قرار گرفته است و سعی داشته‌اند با اندیشه‌های عقلی آن را مستدل کنند. این تلاش در غرب با نام برهان اجماع عام شناخته می‌شود و در تفکر اسلامی به برهان فطرت شهره است. این دو برهان، پیشینه‌ای پر افت‌وخیز دارند. برخی از نویسندگان دوره مدرن اذعان داشته‌اند که افلاطون در کتاب قانون خود به دو برهان در باب وجود خداوند اشاره دارد. اولین، برهان نظم است و برهان دیگر، اشاره به یکی از مقدمات برهان اجماع عام دارد: «همه آحاد بشر، یونانی و غیر یونانی به خدایان اعتقاد دارند»؛ این شاید اولین و ساده‌ترین تقریر از برهان اجماع عام باشد. آنها از سنکا^۱ و سیسرو^۲ به عنوان فیلسوفانی هستند که صور زیست‌شناختی این برهان را مطرح کرده‌اند. برهان اجماع عام در طی قرون وسطی به دلیل ادعای جهان‌گردان در باب وجود جوامع خدانا‌باور، بیشتر از سایر براهین مورد حمله قرار گرفت. مدافعان برهان اجماع عام تا قبل از جان لاک بر فطری بودن خداشناسی تأکید داشتند. دکارت نیز باور داشت تصور خدا فطری است. ریچارد بنتلی^۳ با دفاع از فطری بودن تصور خدا در نهاد بشر از بدو خلقت، طرف‌داری خویش را از اندیشه دکارت در باب فطری بودن تصور خدا آشکارا بیان نمود. لاک شاید یکی از اولین منتقدان برهان اجماع عام در قرن هفدهم است که مخالف وجود مفاهیم فطری مانند تصور خدا در ذهن انسان بود. بعد از وی هیوم نیز در قرن هجدهم برهان اجماع عام را نپذیرفت. او معتقد بود که جوامع بسیاری وجود دارند که دین ندارند. توده مردم تنها بر وجود قدرتی هوش‌مند و نامرئی اجماع دارند و چنین باورهای دینی ریشه در ترس دارند. (Reid, 2015: 402-430) در قرن نوزدهم، رابرت فیلت دفاع معتدل‌تری از این برهان داشت و معتقد بود برهانی مستقل بر وجود خداوند محسوب نمی‌شود. (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۴)

برهان فطرت نخستین‌بار در تاریخ فلسفه اسلامی در آراء فلسفی اخوان الصفا دیده می‌شود. نظریه خداشناسی فطری در رسائل اخوان الصفا نه تنها به عنوان یک منبع فلسفی ظهور پیدا می‌کند، بلکه مورد تبیین فلسفی قرار می‌گیرد. (اخوان الصفا، ۱۹۲۸: ۳ / ۲۲۹) در آثار عرفانی ابن‌سینا تقریرهایی از خداگرایی فطری دیده می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۴ / ۵۱) خداگرایی در آثار شیخ اشراق در قالب عشق انوار سافله به انوار عالی‌ه که در تمام وجود جاری و ساری است، ظهور و بروز یافته است. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲ / ۱۳۷ - ۱۳۶) محی‌الدین عربی نیز نخستین کسی است که به طور مستقل به نظریه‌پردازی در باب چیستی فطرت پرداخته است. (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲ / ۷۰) در آثار ملاصدرا هم تفاسیر متعددی از مفهوم فطرت وجود دارد. او همچون متفکران پیشین به خداشناسی فطری معتقد است و برای اثبات آن به حالات روحی انسان در شدائد و سختی‌ها اشاره می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱ / ۱۳۵ - ۱۳۳) در دوره معاصر، محمد علی شاه آبادی نقطه

1. Lucius Seneca.
2. Cicero.
3. Richard Bentley.

عطفی در تاریخ نظریه فطرت به شمار می‌رود. او سعی کرده است اصول بنیانی معارف مذهب شیعه را بر پایه نظریه فطرت پایه‌گذاری کند. (شاه آبادی، ۱۳۶۰: ۳۷ - ۳۵) امام خمینی نیز در باب نظریه فطرت به نوآوری و نظریه‌پردازی پرداخته است و با استناد به دو فطرت، فطرت تعلق به کمال و فطرت تنفر از نقص به اثبات توحید و اجتماع صفات کمالی در حق و خالی بودن ذات حق از نقص می‌پردازد. (امام خمینی، ۱۳۸۹: ۱۸۵) آراء علامه طباطبایی در سیر نظریه فطرت از حیث توسعه کارکردهای آن بسیار اهمیت دارد. مهم‌ترین بعد نظریه فطرت در اندیشه علامه طباطبایی را می‌توان جنبه معرفت‌شناختی آن دانست. (مطهری، ۱۳۷۴: ۶ / ۹۰۹) شهید مطهری فطرت را از جنبه صرفاً عقلانی و فلسفی مورد مطالعه مستقل قرار داده و در باب آن نظریه‌پردازی کرده است. (همو، ۱۳۸۷: ۱۱ / ۵۶) کارکردهای معرفتی نظریه فطرت نیز در آثار مطهری گسترش چشم‌گیری داشته است که قابل مقایسه با آثار پیشینیان نیست.

با توجه به این پیشینه مختصر، در پژوهش حاضر در پی پاسخ‌گویی به این سؤال‌ها هستیم: برهان اجماع عام چه قرابتی با برهان فطرت دارد؟ اشتراک‌ها و تفاوت‌های بین این دو استدلال چیست؟ آیا به‌راستی می‌توان هر دو برهان را یک استدلال دانست؟ در سال‌های اخیر، معدود مقالات اندک (تنها دو مقاله) که در این باب نگاشته شده، دستاوردشان، بیان تقریرهای متفاوت از دو برهان به‌طور جداگانه و احياناً نقل اشکال‌های وارد بر هر یک و پاسخ‌های احتمالی به آنها بوده است. رسالت این تحقیق، بررسی تفصیلی تقریرهای متفاوت و نقد این دو استدلال نیست، بلکه در پی آنیم که نشان دهیم با وجود تفاوت‌های اندکی که دو برهان با یکدیگر دارند، دارای مقدماتی تقریباً مشابه و نتایجی یکسان هستند. به بیان دیگر مدعی هستیم که با وجود برداشت‌ها و تفسیرهای متفاوت، هر دو استدلال ماهیتی یکسان دارند.

الف) برهان اجماع عام

تقریرهای متفاوت برهان اجماع عام را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

الف) براهینی که در آنها عمومیت اعتقاد به وجود خدا نشان دهنده این است که این باور، فی نفسه امری فطری یا غریزی است یا تابع نیازها و آرمان‌هایی است که آنها غریزی‌اند و از یک امر فطری ناشی شده‌اند. این دسته از براهین را تفسیرهای «بیولوژیکی» یا «زیست‌شناختی»^۱ می‌نامند که به دو شکل قابل بررسی است: اعتقاد فطری به وجود خدا؛ اشتیاق فطری به وجود خدا. (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۵)

اعتقاد فطری به خدا: عمومیت اعتقاد به خدا دلیلی بر فطری بودن این اعتقاد است. تصویری اجمالی از خداوند در ذهن آدمیان وجود دارد که نیاز به بررسی و تحلیل نمی‌باشد. مبنای این تصور که اعتقاد به خداوند، فطری است، براساس عرف و سنت نیست؛ بلکه براساس توافقی استوار و هماهنگ بین عموم انسان‌ها ایجاد

1. Biological forms of the argument.

شده است. (Reid, 2015: 404) این دیدگاه در قرن هفدهم توسط دکارت، به صورت کامل‌تری مطرح شد. وی قائل به وجود تصورات فطری و از جمله تصور خدا شد و تصورات فطری را صادق دانست. (دکارت، ۱۳۶۹: ۶۰)

اشتقاق فطری به خدا: در استدلال بر فطری بودن اشتیاق خدا، بیان می‌شود که تمام قوا و احساس‌های ذهنی و بدنی انسان، متعلقات مناسب خود را دارند. وجود این قوا، وجود آن متعلقات را ایجاب می‌کند. بنابراین، ساختار چشم انسان، ضرورت وجود نوری که دیده می‌شود و ساختار گوش انسان، ضرورت وجود صدا را ایجاب می‌کند. حس و میل دینی انسان به خدا، نیاز جنسی و یا کشش انسان نسبت به زیبایی، دلالت بر وجود متعلقات مناسب این احساس و امیال در خارج دارد. (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۴۰) برخی با بهره بردن از امری روان‌شناختی، سعی در تفریر این استدلال دارند. ویلیام جیمز از طریق رنج مداوم انسان‌ها و توسل به حقیقت برتر، سعی دارد اشتیاق فطری به خداوند را اثبات نماید. انسان برای رهایی از این آلام نیاز به یاری رساننده و ناجی ماوراء طبیعی دارد. (جیمز، ۱۳۷۲: ۱۹۲)

(ب) براهینی که عمومیت اعتقاد به وجود خدا را، با استمداد از عقل معتقدان به وجود خداوند اثبات می‌کنند و به‌عنوان دلیلی بر وجود خدا محسوب می‌شوند. این قرائت، قیاس‌های «ذوحذین ضدشکاکیت» یا «روایت تنگنای شکاکیت» (ملکیان، ۱۳۷۱: درس ۱۹) نامیده می‌شود. (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۵)

در این تقریر از برهان، همگانی بودن اعتقاد به وجود خدا، بر پایه فطری یا غریزی بودن این باور نیست، بلکه اقتضای عقل جمعی انسان‌ها است. در طول تاریخ اعتقاد به خدا امری همگانی است، این اعتقاد از فرمان قطعی عقل سرچشمه گرفته است، اگر ندای عقل روشن و قطعی نبود، آدمیان به سادگی چنین اعتقادی را نمی‌پذیرفتند، زیرا انسان آزادی را بر سرسپردگی ترجیح می‌دهد. اگر همه انسان‌ها در این اعتقاد بر خطا باشند، حجیت عقل زیر سؤال می‌رود و در دامان شکاکیت افراطی می‌غلطیم. (همان: ۱۴۳)

(ب) برهان فطرت

سرشت انسان در دو بعد بینش‌ها و گرایش‌ها با خدا پیوند دارد، از این رو بسیاری از خدایابوران معتقدند که خداشناسی و خداگرایی از امور فطری است. خداشناسی فطری در دو قلمرو علم حضوری و علم حصولی قابل بررسی است و خداگرایی فطری در اشکال متفاوت خداجویی، کمال‌جویی و ... جلوه می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۳۶ - ۳۵)

خداشناسی فطری در قلمرو علم حضوری را می‌توان در تبیین‌های عرفانی و فلسفی یافت. در تبیین عرفانی، بیان می‌شود که همه انسان‌ها، اگر زنگارهای غفلت را از دل بزدایند، خداوند را با علم حضوری می‌یابند. خداوند از شدت ظهور در خفا است؛ (سبزواری، ۱۳۸۴: ۵) وجود او روشن‌تر از هر چیز دیگری است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۸۲ - ۸۱) در تبیین‌های فلسفی، به‌طور مثال، در آراء صدرالم‌تألهین از طریق براهین

عقلی مثل عین الربط بودن معلول مجرد نسبت به علت خویش، علم حضوری انسان — به اندازه ظرفیت و قابلیت محدودش — به خداوند و در نتیجه خدانشناسی حضوری اثبات می‌شود. (شیرازی، ۱۹۹۹: ۱ / ۳۸ - ۳۷) خدانشناسی فطری در قلمرو علم حصولی، بدین معنا است که شناخت خدا بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است و گزاره «خدا وجود دارد» یکی از اقسام بدیهیات شش‌گانه (مثلاً اولیات یا وجدانیات) محسوب می‌شود. (شیروانی، ۱۳۷۶: ۹۲ - ۹۱)

خداگرایی فطری با تأکید بر گرایش‌های خداجویانه و خداپرستانه که در انسان‌ها وجود دارد، سعی در برهانی کردن این گرایش‌ها دارد. در جمع‌بندی آراء متفکران اسلامی در این باب به پنج روش می‌توان اشاره داشت:

۱. به‌طور متعارف در مقدمه اول این استدلال‌ها، یکی از گرایش‌های آدمی، به‌طور مثال همگانی بودن دستیابی به کمال مطلق در انسان‌ها، قرار می‌گیرد و از همگانی بودن این گرایش و ذات اضافه بودن حقیقت آن به دنبال اثبات این امر هستند که متعلق چنین گرایشی نیز در خارج وجود دارد. بنابراین، کمال مطلق، که خداوند است در خارج وجود دارد. (شاه آبادی، ۱۳۶۰: ۳۷ - ۳۵) یاری طلبیدن از خداوند و تکیه بر خداوند در زمان هجوم رویدادهای سخت و گرایش و حس امید انسان در مواقع خطر، دلیل بر وجود متعلق امید در خارج است. (شیرازی، ۱۳۹۵: ۲۳ - ۲۰؛ طباطبایی، ۱۹۷۳: ۱۲ / ۲۷۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۷۴)

۲. حکمت موجود در نظام آفرینش، اقتضا دارد که گرایش‌های خداپرستانه انسان، دلیلی بر وجود خداوند در خارج باشد. زیرا اگر خدا نباشد، وجود چنین گرایش‌هایی لغو است. (شیرازی، ۱۳۹۹: ۹ / ۲۴۱)

۳. گرایش‌های فطری انسان به اصل علیت و اینکه حسی در انسان هست که هر پدیده‌ای نیازمند به علت است، او را رهنمون می‌سازد که علت العلل در خارج وجود دارد؛ (مطهری، ۱۳۶۹: ۶۹ - ۶۸) و نیز درک فطری انسان نسبت به وجود نظم دهنده عالم، او را به سوی ناظمی هوش‌مند رهنمون می‌سازد. (همو، ۱۳۷۴: ۵ / ۴۰ - ۳۹)

۴. وجود گرایش‌های همگانی و اینکه این گرایش‌ها، مصون از خطا هستند، دلیلی بر وجود خداوند است. (شاه آبادی، ۱۳۶۰: ۲۶۵ - ۲۶۲) گرایش فطری به کمال محض وجود دارد و انسان دوست‌دار محبوب نامحدود است؛ از سویی فطرت انسان هرگز اشتباه نمی‌کند و آنچه به آن گرایش دارد، وجود دارد. بنابراین کمال محض و نامحدود موجود است. (غروی، ۱۳۸۵: ۵۸) لازم به ذکر است خدانشناسی در قلمرو علم حضوری، وجود خدا را بی‌نیاز از اثبات می‌نماید زیرا درک حضوری خطاناپذیر است، اگرچه چنین شناختی، درک شخصی است و قابلیت اثبات خداوند را در برابر خداناپاوران ندارد. اما گرایش‌های فطری را مصون از خطا دانستن، بدیهی محض نیست و توسل به چند مثال، مبنی بر اینکه پاسخ فطریات و احتیاجات انسان در عالم خارج وجود دارد، پس کمال نامحدود هم واقعیت دارد؛ تمثیل و استقراء ناقص است و چیزی را اثبات نمی‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۲ / ۳۱۶ - ۳۱۲)

۵. دو مفهوم عاشق و معشوق، تقابل تضایف دارند. اگر انسان بالفعل عاشق خدا است و گرایش فطری

محبت در او وجود دارد، خدا بالفعل وجود دارد، زیرا دو امر متضایف، در قوه و فعل متکافئان هستند. (شاه آبادی، ۱۳۶۰: ۲۹۱ - ۲۹۰)

ج) وجوه اشتراک برهان اجماع عام با برهان فطرت

برخی از تقریرهای برهان اجماع عام بیانگر فطری بودن خداشناسی و خداگرایی است که به نوعی آن را به برهان فطرت نزدیک می‌کند. تقریرهای دیگری نیز از این برهان می‌توان یافت که با عنوان «اجماع عام» تناسب بیشتری دارند و به جای فطری بودن، بر همگانی بودن خداشناسی یا خداگرایی تأکید می‌ورزند. این دو برهان واجد ویژگی‌های مشترکی هستند، اما تفاوت‌هایی هم در شکل، تقریر و رویکرد دارند. هنگامی که تقریرهای متفاوت برهان فطرت و برهان اجماع عام را کنار هم می‌نشانیم، به اصلی کلی که پایه هر دو برهان است، پی می‌بریم؛ وجود یک حس مشترک در همه انسان‌ها، در گستره تاریخ و جغرافیا. به عبارت دیگر، هر دو برهان بر این استوارند که درون آدمی تمایلی وجود دارد که او را به سوی امری برتر سوق می‌دهد، این تمایل در همه زمان‌ها و مکان‌ها وجود دارد، اما وقتی این دو استدلال را مورد دقت قرار می‌دهیم، به اشتراک‌های بسیار بیشتری رهنمون می‌گردیم:

۱. عمومیت یک اعتقاد

یکی از روایت‌های معروف صور زیست‌شناختی برهان اجماع عام (تقریر اعتقاد فطری به وجود خدا) تقریر سنکا است. از نظر او اعتقاد به خدایان عمومیت دارد و همین عمومیت نشانه و دلیل فطری بودن عقیده به وجود خدا است:

ما عادت داریم برای اعتقاد عمومی انسان‌ها، ارزش زیادی قائل شویم و نفس عمومی بودن یک اعتقاد را به عنوان یک برهان قانع‌کننده (برحقانیت آن اعتقاد) تلقی کنیم. ما از احساساتی که در ضمیر انسان قرار دارد، استنباط می‌کنیم خدایانی وجود دارند و هیچ قوم و ملتی نبوده که، وجود آنها را انکار کند؛ زیرا انکار آنها نقض چارچوب قانون و تمدن است. (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۶)

در فلسفه اسلامی، یکی از ویژگی‌های امور فطری، عمومی بودن این امور است؛ یعنی امور فطری، همان حقایق همگانی‌اند که انسان‌ها بدون آموزش و تعلم به آن‌ها گرایش دارند و فطری بشراند. امام خمینی در این باره می‌گوید:

باید دانست که آنچه که از احکام فطرت است، چون از لوازم وجود و هیئت مخمره، در اصل طینت و خلقت است، احدی را در آن اختلاف نباشد ... اختلاف بلاد و اهویه و

اجماع عام یا فطرت: دو چهره از یک استدلال □ ۷۹

مانوسات و آراء و عادات که در هر چیزی، حتی احکام عقلیه، موجب اختلاف و خلاف می‌شود، در فطریات ابداً تأثیری نکند. (امام خمینی، ۱۳۸۹: ۱۸۰)

از این رو، روایت سنکا در عمومی و همگانی بودن یک اعتقاد با ویژگی مهم امور فطری قرابت دارد و عمومیت، مورد تأکید هر دو برهان است.

۲. تکیه بر نظم جهان

پیرگاسندی^۱ برهان اجماع عام را بر پایه نظم تقریر می‌کند. وی شناخت همگانی، تفکر در نظم و تدبیر امور جهان را، سبب اجماع عام در باب اعتقاد به وجود خداوند می‌داند. (Reid, 2015: 413)

شهید مطهری نیز در تأیید برهان فطرت و تفسیر فطری بودن خداجویی بشر از درک فطری انسان نسبت به وجود ناظم و نظم دهنده جهان، بهره برده است. به اعتقاد او، بشر از گذشته‌های دور مجموعه‌ای از نظم طبیعی، گسترده و شگفت‌آور جهان را دیده و وجود خود را با سیستمی منظم و دقیق مشاهده کرده است؛ یعنی نظم و هماهنگی بین اعضایش را دیده و این امور، انسان را به چنین اندیشه‌ای وا داشته که حقیقتاً مجموعه‌ای منظم و منسجم از مبدأ و منشایی مدبر، آگاه، صانع و عالم ناشی می‌شود و به این نتیجه رسیده است که نظم گسترده در عالم دال بر وجود خالق آگاه است. (مطهری، ۱۳۶۹: ۴۰ - ۳۹) به نظر می‌رسد هر دو فیلسوف، خداگرایی فطری را راه مستقلی برای اثبات وجود خدا نمی‌شمارند.

۳. بالقوه بودن فطرت

در برهان اجماع عام، فطری بودن اعتقاد به خداوند، می‌تواند دو معنا داشته باشد: الف) هر انسانی به‌طور بالفعل در هنگام تولد اعتقاد به وجود خدا داشته باشد، ب) اعتقاد به وجود خداوند در هر انسانی در هنگام تولد بالقوه است و با گذشت زمان و فرا رسیدن موقعیت مناسب به فعلیت می‌رسد. مراد دکارت از اینکه تصور خداوند فطری است، معنای دوم می‌باشد. یعنی اندیشه‌هایی در درون انسان بالقوه وجود دارند که برای به فعلیت رسیدن، نیاز به آموزش و تلقین ندارند، به عبارتی اکتسابی نیستند، بلکه نیازمند برخورد با بعضی از واقعیت‌ها و پاره‌ای از حوادث در جهان خارج و بیرون یا جهان نفس یا درون هستند. به‌عنوان مثال، میل جنسی در انسان نیاز به تعلیم و تربیت ندارد، بلکه برای فعلیت یافتن نیازمند روبه‌رو شدن با بعضی واقعیت‌ها و پدیده‌ها و همچنین گذشت زمان است؛ یعنی وقتی انسان به سن خاص و رشد جسمی لازم برسد، این میل در درون او برانگیخته خواهد شد. (ملکیان، ۱۳۷۱: درس ۱۸)

بر طبق برهان فطرت، هر انسانی یک سری شناخت‌ها و گرایش‌های ذاتی و درونی دارد. برخی از

1. Pierre Gassendi.

انسان‌ها این گرایش‌ها و شناخت‌ها را در اعمال و عقاید ظاهری خود بروز نمی‌دهند، حتی شاید آنها را انکار کنند. این موضوع نشان می‌دهد که در انسان، لایه و ساحت وجودی دیگری هست که محل و جایگاه این گرایش‌ها و بینش‌های فطری است. انسان می‌تواند، آنها را بالفعل و شکوفا سازد و به سطح شعور ظاهری انتقال دهد و آثار فراوان آنها را در زندگی خود ببیند، همچنین می‌تواند با بی‌توجهی و روی گردانی از آنها فطریات را خاموش گذارد. (شیروانی، ۱۳۷۶: ۱۳۹ - ۱۳۸) فطرت خداشناسی انسان نیز مانند بعضی فطریات دیگر بالقوه است که اگر تحت شرایط خاصی قرار بگیرد از مرحله قوه و استعداد درآمده و در جهت شناخت عقاید حق و اعمال صالح به مرحله فعلیت می‌رسد؛ مانند غریزه جنسی که بالقوه است و در شرایط خاصی بالفعل و قوی و در شرایطی نیز خاموش یا سرکوب می‌شود. در مورد فطرت خداشناسی، اموری مثل تعلقات انسان به دنیا و ... مانع بالفعل شدن، شکوفایی و رشد این فطرت می‌شود. (طباطبایی، ۱۹۷۳: ۲۷۰) مطهری معتقد است که فطرت در انسان به معنای یک امر بالفعل نیست، بلکه به معنی یک امر بالقوه است که بذرش در انسان نهاده شده و قابل پرورش یافتن است. (مطهری، ۱۳۷۰: ۲۵۳) استاد جوادی آملی نیز بر این نظر است که انسان در هنگام تولد، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است و چنانچه از عقل و شرع تبعیت کند فطرتش شکوفا شده و به فعلیت می‌رسد. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۴۴) از این رو می‌توان ادعا نمود در هر دو برهان، فطرت خداشناسی و خداگرایی در وجود انسان امری بالقوه است.

۴. استدلال از طریق ذات اضافه بودن گرایش خداجویی

چارلز هاج^۱ در بیان تقریر اشتیاق فطری (برهان اجماع عام) اذعان می‌دارد:

همه قوا و احساس ذهنی و بدنی ما، متعلقات مناسب خود را دارند و وجود این قوا، وجود متعلقاتشان را در خارج ایجاب می‌کند. به‌عنوان مثال، چشم با همین بافت و ساختار فعلی‌اش ایجاب می‌کند که، در خارج نوری باشد تا دیده شود و ... به همین طریق، احساس و اشتیاق دینی ما نیز وجود خدا را ایجاب می‌کند. (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۹)

در این روایت از برهان همان‌گونه که انسان، اشتیاق به جنس مخالف یا میل به دیدن یک تصویر زیبا دارد، اشتیاق به خداوند نیز دارد. همان‌گونه که هنگام پاسخ‌گویی به یک قسم از امیال درونی (میل گرسنگی، میل جنسی و ...) متعلق آن در عالم خارج وجود دارد، در قسم دیگر امیال انسان (میل خداجویی) نیز باید چنین باشد. پس اشتیاق به خداوند در وجود انسان امری فطری و ذاتی است. (همان: ۱۴۰)

تقریر هاج، شبیه به دو تقریر تضایف مفهومی و ذات اضافه بودن حقیقت در برهان فطرت است. در تقریر تضایف، انسان بالفعل عاشق خدا است، پس خدا بالفعل موجود است. بنابر اصل ذات اضافه بودن حقیقت

1. Charles Hodge.

محبت، هر یک از این صفات، متعلق می‌طلبد و هرگز بدون تعلق وجود پیدا نمی‌کند. با این تفاوت که تضایف، امری دو سویه است، اما تعلق معنایی یک سویه دارد. شاه آبادی پیرامون شناخت فطری خداوند معتقد است که عشق از صفات اضافی است، پس همان طور که عاشق، بالفعل عشق می‌ورزد، باید معشوق هم بالفعل موجود باشد؛ بنابراین، باید حکم کنیم که معشوق فطرت، هم اکنون در خارج وجود دارد. (شاه آبادی، ۱۳۶۰: ۳۷) آیت‌الله جوادی آملی نیز، در تقریر فطری که برای اثبات خداوند ارائه می‌دهد، بیان می‌کند که محبت به کمال مطلق در انسان وجود دارد، محبت حقیقتی اضافی است و طرف مقابل آن محبوب بودن است، پس محبوب که کمال مطلق است، باید وجود داشته باشد؛ چون میان محب و محبوب تضایف برقرار است و محبوب حقیقی انسان، هیچ یک از کمال‌های دنیوی و امور محدود و مقید نیست، بلکه انسان دوست‌دار حقیقت مطلق و نامحدود است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۸۶ - ۲۸۴) در این اصل بر تعلق عشق انسان به معشوق خود که خداوند است، استدلال شده است و این امر فطری است. بنابراین می‌توان در هر دو استدلال عمومیت اعتقاد به خداوند را ناشی از میل، محبت و عشق فطری انسان به خدا دانست.

۵. انکار تلازم میان گرایش همگانی با وجود متعلق آن در خارج

بر هر دو تقریر برهان فطرت و اجماع عام یک اشکال وارد است: آیا نمی‌توان به یک امر موهوم (معشوق خیالی) عشق ورزید و به آن گرایش داشت؟ بر فرض که وجود قوای گرسنگی، شوق و میل شدید انسان‌ها، وجود متعلقاتشان را در خارج ایجاد کند، اما چگونه شوق به وجود خداوند وجود او را اثبات می‌کند؟ (شیروانی، ۱۳۷۶: ۱۸۴) شاید میل و شوقی در انسان باشد و بر آورده نشود. چه بسا افرادی هستند که عاشق صور خیالی و ساخته و پرداخته ذهن خود هستند، ولی این صور در خارج محقق نیستند. (ملکیان، ۱۳۷۱: درس ۱۸) مدافعان هر دو برهان به این اشکال پاسخ داده‌اند: محبت چون امری واقعی است، هرگز به محبوب غیر واقعی تعلق نمی‌گیرد، هر چند ممکن است گاه در شناسایی محبوب خطاهایی نیز صورت پذیرد. برای مثال، وجود عطش در انسان بیانگر وجود آب در عالم واقع است و این واقعیت که برخی سراب را آب می‌پندارند، به ادعای یاد شده آسیبی نمی‌رساند. (جوادی، ۱۳۷۵: ۲۹۰ - ۲۸۲؛ شاه آبادی، ۱۳۶۰: ۲۴۰ - ۲۳۸) گرایش خداجویی انسان نمی‌تواند متعلق موهوم داشته باشد، زیرا که موهوم ناقص است و فطرت متوجه کامل است (امام خمینی، ۱۳۸۹: ۱۸۴) طرف‌داران برهان اجماع عام نیز می‌توانند پاسخ دهند، اگر معشوق فطری انسان تنها در ذهن باشد، دیگر موجودی کامل نخواهد بود، درحالی که مفروض آن است که انسان فطرتاً کمال مطلق را می‌جوید. (یوسفیان، ۱۳۹۱: ۹۵)

۶. تنفر و اجتناب از نقص

ویلیام جیمز در تقریر برهان اجماع عام بیان می‌کند که در درون ما احساس ضعفی وجود دارد که حس می‌کنیم

عیب و نقصی در ماست که مایه ناآرامی مان شده است و ما با ارتباط با قدرتی که مافوق ماست می‌توانیم خود را از این ناآرامی و نقص نجات دهیم و به آرامش برسیم. از آنجا که انسان عقلاً هر عیب و نقصی را نمی‌پسندد، همین امر برای او کافی است که به یک حقیقت عالی تر متوسل شود. آدمی به اینجا که می‌رسد به روشنی می‌یابد، آن قسمتی که وجود حقیقی او را تشکیل می‌دهد، بالاتر و برتر است و ورای ضعف‌ها و نقص‌هاست و با حقیقت عالی‌تری که از او جدا نیست، مرتبط است. این حقیقت عالی‌تر، می‌تواند مددکار و ناجی او باشد و هنگامی که وجود نازل او به گرداب و غرقاب افتد، پناهگاه و کشتی نجات او شود. (جیمز، ۱۳۷۲: ۱۹۲)

امام خمینی نیز در بیان برهان فطرت، به عشق به کمال و تنفر از نقص، تکیه فراوان داشته است. عشق به کمال مطلق، مستلزم عشق به مطلق کمال (که از آثار کمال مطلق است) می‌باشد. (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۱۶ / ۲۱۸) از سوی دیگر، انسان‌ها علاقه مندند که کمالات متعددی، مانند علم، قدرت و ثروت را داشته باشند، تنفر از نقص مطلق، مستلزم تنفر از مطلق نقص است. (همو، ۱۳۸۹: ۱۸۴ - ۱۸۳) انسان از هر درجه‌ای از نقص در هر زمینه‌ای که باشد دوری می‌کند و این ناشی از تنفر او از نقص مطلق است. پس عشق به کمال و تنفر از نقص، انسان را به جستجوی فطری خدا و می‌دارد.

شهید مطهری نیز گرایش فطری اصیل را در انسان، همان گرایش به کمال مطلق و گریز از نقص می‌داند:

انسان فطرتاً کمال‌جو و گریزان از نقص و نیستی آفریده شده و همین سودای کمال داشتن و از نقص گریزان بودن او را به تکاپو و جستجو واداشته است. آنچه که انسان در عمق ذاتش در جستجوی آن است، رسیدن به کمال مطلق و مقتضای فطرت، کمال لایتناهی است. از این‌رو به هر درجه‌ای از کمال که برسد، آرام نمی‌گیرد و باز کمال بالاتر را می‌طلبد. انسان‌ها در یافتن مصداق کمال لایتناهی به خطا می‌روند و پس از مدتی که به وصال مطلوب و معشوق حقیقی (به گمان خویش) می‌رسند، دل‌زده و افسرده می‌شوند و می‌گویند: این او نیست و جویای کمال بالاتری می‌شوند، همان‌گونه که جاذبه کمال مطلق دائماً انسان را به سوی خودش می‌کشد، قهراً نقطه مقابلش فرار از نقص است که لازمه همین امر است و می‌توان گفت: میل به کمال داشتن و گریز از نقص، انسان را به تکاپو و حرکت به سمت خدا واداشته است. (مطهری، ۱۳۷۶: ۵۸)

بنابراین، در هر دو برهان تنفر و دوری از هر نقصی سبب میل فطری انسان به وجود خداوند می‌شود.

۷. صیانت از خطا

در روایت تنگنای شکاکیت برهان اجماع عام، همگانی بودن اعتقاد به وجود خداوند، حکم عقل جمعی است. جویس^۱ بیان می‌دارد که انسان‌ها شیفته آزادی عمل‌اند و از هر موجودی با قدرت برتر تنفر داشته و سرشتی

1. G. H. Joyce.

آزادی خواه و مسؤولیت‌گریز دارند. اما، تقریباً همه انسان‌ها به خداوند یقین دارند و این یقین، به خاطر ندای عقل است که بسیار روشن و قطعی است و از طریق امیال و گرایش‌های فطری نیست. اگر وجود خداوند را از طریق این الزام عقلی پذیرفتیم، مطلوب حاصل است، اما اگر انسان‌ها را در اعتقاد به خداوند بر خطا دانستیم، این امر مستلزم نقصان عقل آدمی است و جستجوی حقیقت برای انسان امری بیهوده می‌شود. در این صورت شکاکیت محض بر همه چیز سایه می‌افکند و بدیلی در برابر اعتقاد به خداوند می‌گردد که غالب انسان‌ها نمی‌پذیرند. (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۵۰)

استدلال جویس به نظر می‌رسد که شبیه به خداشناسی فطری در قلمرو علم حصولی در میان متفکران مسلمان است. بدین معنا که گزاره «خدا وجود دارد» از اقسام بدیهیاتی است که عقل آدمی، آشکارا آن را تأیید می‌کند و به همین دلیل، در بدیهیات خطا رخ نمی‌دهد؛ (به شرط تصور صحیح موضوع، محمول و نسبت) البته در تقریر خداگرایی فطری نیز بیان شد که به نظر برخی گرایش‌های فطری انسان مصون از خطا است. صیانت از خطا در برهان اجماع عام، در قالب صیانت عقل عمومی بشر از خطا جلوه می‌نماید. همان‌گونه که در تقریر برهان فطرت مطرح شد، گرایش‌های فطری را مصون از خطا دانستن، بدیهی نیست، اما در قلمرو ادراک، ادراک حضوری به یقین خطاناپذیر است و ادراکات حصولی بدیهی (تصورات بدیهی و یا تصدیقات بدیهی) نیز مصون از خطا هستند.

۸. تکیه بر تمثیل و استقراء ناقص

طرف داران برهان اجماع عام، در تقریر اشتیاق فطری به خدا بر این نظرند که هر میل و اشتیاقی که در انسان هست، متعلق آن میل در جهان خارج وجود دارد، این امر در هر نوع گرسنگی و میل یا عطش جنسی یا کشش ما نسبت به زیبایی، نیز صدق می‌کند. پس از آنجا که متعلق غریزه جنسی انسان یا احساس گرسنگی و تشنگی در خارج وجود دارد، باید متعلق میل و اشتیاق خداجویی ما نیز در خارج تحقق داشته باشد؛ این تمثیل است و حجیت ندارد. (ملکیان، ۱۳۷۱: درس ۱۸)

به همین نحو، مدافعان برهان فطرت در تقریر تضایف برای اثبات مدعای خود، گاه به تمثیل روی می‌آورند و با استناد به وجود متعلق خارجی برای برخی امیال باطنی که، چند مورد جزئی است، به یک نتیجه کلی یا نتیجه جزئی دیگر دست یافته‌اند. به‌عنوان مثال، جریان تلازم بین وجود عطش در انسان و وجود آب در متن واقع را مطرح کردند؛ عطش یک وجود خارجی است گر چه موطن آن درون انسان است؛ یعنی یک رابطه عینی بین عطش و آب خارجی برقرار است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۹۰) این بیان که متعلق احساس گرسنگی و تشنگی در خارج وجود دارد، پس باید متعلق فطرت خداشناسی نیز در خارج تحقق داشته باشد، صرف تمثیل است و اعتبار چندانی ندارد. تکیه بر تمثیل و استقراء ناقص یکی دیگر از نقاط مشترک هر دو برهان است. اگر فرض کنیم که هیچ آبی در خارج وجود نداشته باشد و زمانی کره زمین از آب تهی گردد، در این صورت آیا ما دیگر حس تشنگی و عطش نخواهیم داشت؟!

۹. عدم استقلال دو برهان در اثبات وجود خداوند

مقدمات برهان اجماع عام به صورت استدلال منطقی که صدق آن، ضرورتاً مستلزم صدق نتیجه باشد، نیست؛ بلکه صدق مقدمات آن گرچه عقلاً، احتمال صدق نتیجه را در پی دارد، با ظن و احتمال نیز آمیخته است و منطقاً یقین‌آور نیست. (عبودیت، ۱۳۸۵: ۶۵) نمی‌توان هیچ یک از تقریرهای برهان اجماع عام را به‌عنوان یک برهان اصلی لحاظ کرد؛ زیرا به‌طور مستقیم وجود خداوند را اثبات نمی‌کنند. بنابراین، استدلال کاملی نیست، مگر وقتی که با برهان علت نخستین همراه شود. (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۴ - ۱۳۳)

در باب برهان فطرت نیز می‌توان ادعا نمود که اگرچه تقریر تضایف مفهومی و دارای اضافه بودن حقیقت محبت و امید، اصولی مسلم‌اند، ولی بیش از این را اثبات نمی‌کنند که برای عشق و امید متعلق وجود دارد؛ نمی‌توان گفت این متعلق خدای کامل است، مگر اینکه خدا را از قبل توسط برهان یا براهین دیگری اثبات کنیم. (عبدلی مهرجردی، ۱۳۹۳: ۱۷۹) علاوه بر این در اصل تضایف، برهان فطرت را با تکیه بر اصل علیت و فقر وجودی تقریر می‌کنیم. علامه طباطبایی بر مبنای علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول، خداشناسی فطری را بیان می‌نماید:

هر معلولی رابط و وابسته به علت خویش است و در حد ذات خود نیازمند به علت است، معلول بدون علت خود نیز هیچ تقوم وجودی از خود ندارد. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۴۲ - ۲۴۱)

معلول که شعاعی از وجود علت است، به علت خویش علم حضوری دارد؛ زیرا رقیقت همان حقیقت است. این علم حضوری، بر اثر ارتباط وجودی میان علت و معلول همراه با وجودش به وی افزوده شده است. همان‌طور که آشکار است، در این نحوه استدلال شناخت فطری بر برهان فقر وجودی و علیت تکیه می‌کند، آنچنان‌که سرشت و فطرت الهی انسان غافل می‌شود.

۱۰. شبهه شرک و بت‌پرستی

بر برهان اجماع عام اشکال کرده‌اند که چندخدایی و بت‌پرستی که در برخی از اقوام و ملل وجود داشته و برخی از جهانگردان در سفرنامه‌های خود از قبایل بت‌پرست و مشرک یاد می‌کنند، یکی از عوامل همگانی شدن باور به خدا است. اگر این امر صحت داشته باشد، اجماع عام بشر در اعتقاد به وجود خدا انسان را به چندخدایی و بت‌پرستی سوق می‌دهد تا یکتاپرستی. پیربایل^۱ مشکل چندخدایی و چندگانه پرستی بشر را محکم‌ترین دلیل بر علیه برهان اجماع عام دانسته است. (Reid, 2015: 407) علاوه بر این، برخی از خداناباوران، عمومیت اعتقاد به وجود خدا را، چون همواره با اختلاف عقاید میان خداپرستان دین اسلام، مسیحیت، یهود و ادیان دیگر همراه است، دلیلی علیه خداپرستی و پذیرش خداباوری می‌دانند نه گواهی بر

1. Pierre Bayle.

وجود خدای واحد. (Kelly, 2016: 9) از این رو توافق همگانی در خداشناسی بشر، وجود خدا را اثبات نمی‌کند؛ بلکه وجود خدایان را اثبات می‌کند و همگانی بودن می‌تواند سبب شرک و بت‌پرستی شود. انتقادی مشابه به برهان فطرت در تقریر ذات اضافه بودن حقیقت محبت و عشق، می‌توان وارد کرد. محبت، اراده، عشق، علم، قدرت و نظایر اینها حقایق و صفات دارای اضافه هستند. بنابراین، هر یک از این صفات، متعلق را می‌طلبند و هرگز بدون تعلق، وجود پیدا نمی‌کنند. با فرض بر اینکه، با این تقریر بتوان معشوق حقیقی را اثبات کرد، می‌توان ادعا کرد که این خدای اثبات شده، خدای واحد و کامل مطلق نیست. با این تقریر در نهایت می‌توان متعلق خارجی امید، نیاز، محبت و عشق را اثبات کرد، اما نمی‌توان اثبات کرد، آن متعلق خارجی خداوند واحد است. حتی ابتدایی‌ترین اقوام فطرتاً به دنبال آفریدگار و مالک دنیا می‌گردند و در این سیر، برخی‌ها به خطا رفته و گمان می‌کنند آفریدگار آنان مشتی سنگ و چوب است. از این رو عشق فطری انسان به خداوند، گاهی به بیراهه رفته و ممکن است سبب شرک و بت‌پرستی شود.

د) تفاوت‌های دو استدلال

برهان اجماع عام و برهان فطرت با وجود داشتن تشابه زیاد، دارای تفاوت‌هایی نیز هستند:

۱. تفاوت دو برهان در استحکام

برخی تقریرهای برهان اجماع عام از توافق عمومی و ویژگی مشترک انسان‌ها در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها به منظور اثبات وجود خدا بهره گرفته است. (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۳) توماس کلی معتقد است که طرف‌داران برهان اجماع عام باید به دنبال دلایل محکم‌تری برای پذیرش وجود خداوند باشند. از اعتقاد همگانی به خدا، تنها می‌توان به‌عنوان امری که اعتقاد انسان به خدا را محکم‌تر می‌کند استفاده کرد، نه اینکه عمومیت این باور را به‌عنوان دلیلی منطقی بر پذیرش وجود خدا بدانیم. در واقع اعتبار برهان اجماع عام، به این بستگی دارد که چگونه همگانی بودن باور به خدا می‌تواند دلیلی متقنی در پذیرش اعتقاد به خدا باشد. (Kelly, 2016: 13)

اندیشمندان مسلمان با الهام از آیات و روایات به این نتیجه رسیده‌اند که خداشناسی و خداگرایی، فطری است. ما انسان‌ها شناخت و معرفتی که از قبل نسبت به خدا داشتیم، فراموش کرده‌ایم؛ انبیای الهی آمده‌اند تا ما را به تأمل در آفاق و انفس دعوت کنند تا به این شناخت فطری آگاهی پیدا کنیم. به تعبیری انبیای الهی آمده‌اند که بگویند: ای مردم بدانید که می‌دانید خدا وجود دارد؛ چنان‌چه قرآن می‌فرماید: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ؛ پس تذکر ده که تو تنها تذکر دهنده‌ای.» (غاشیه / ۲۱) از بیان فوق چنین برمی‌آید که معرفت و شناخت خدا با سرشت انسان عجین شده است.

امام علی علیه السلام در روایتی در نهج البلاغه می‌فرماید:

وَإِثْرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْبِيَّ نِعْمَتِهِ. (نهج البلاغه، خ ۵۷)
 خداوند رسولان خود را پی‌درپی اعزام کرد تا وفاداری به پیمان فطرت را از آنان باز
 جویند و نعمت‌های فراموش شده را به یاد آورند.

آیت‌الله مکارم شیرازی درباره این جمله حضرت چنین می‌نویسد:

نخستین مطلبی که در این فراز آمده است مطالبه پیمان فطرت است؛ خداوند معارف
 توحیدی را در سرشت انسان قرار داده و هر انسانی اگر با این فطرت دست‌نخورده
 پرورش یابد و آموزش‌های نادرست، او را منحرف نسازد، در سایه فطرت الهی به نیکی‌ها
 و حق و عدالت پایبند خواهد بود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۱۵)

از این رو این سخن که «چون همه انسان‌ها به خدا اعتقاد دارند، پس خدا وجود دارد» بسیار متفاوت با این
 بیان است که «جذبه تکوینی انسان‌ها به سوی مبدأ کمال مطلق مستلزم وجود آن کمال مطلق است».
 (شیروانی، ۱۳۷۶: ۱۹۰) باید توجه داشت که امر فطری لزوماً همگانی نیست. به این معنا که مبنای اصلی
 برخی تقریرهای برهان اجماع عام، همگانی بودن است. اما مبنای اصلی برهان فطرت، فطرت آدمی است.
 البته برخی از تقریرهای این برهان بیانگر فطری بودن خداشناسی یا خداگرایی است و به همین دلیل نگارنده
 معتقد است آن تقریرها مشابه برهان فطرت است.

۲. تفاوت در تبیین فطرت و عقل

گاهی یگانه‌نگاری میان فطرت و عقل به دلیل شباهت اصل صیانت فطرت از خطا با اصل تنگنای شکاکیت،
 اتفاق می‌افتد. درحالی‌که این دو، حقیقتی مستقل‌اند. فطرت در اندیشه اسلامی خلقت ویژه انسانی است که
 امری الهی، درونی و بالفعل است، ولی عقل اگرچه در درون انسان باشد، باید برای جستجوی خدا هر یک از
 بیرون یا درون را بجوید. عقل حکم‌ابزاری را دارد که می‌کوشد خدا را بیابد، اما فطرت بیانگر نیاز وجودی
 انسان به خداست و با ندای درونی و باطنی انسان را به سوی خدا می‌کشد. (عبدلی مهرجردی، ۱۳۹۳: ۱۸۷)
 راه فطرت، شهود و علم حضوری است و از سویی شناخت حضوری انسان هرگز اشتباه نمی‌کند؛ اما در راه
 عقل به کاوش، تأمل و تعقل نیاز داریم، شاید عقل در درک جزئیات دچار خطا شود. در تقریر ذوحذین ضد
 شکاکیت، انگیزه انسان به سوی خداوند، عقل اوست نه تمایلات او؛ اعتقاد به خداوند برخلاف تمایلات اوست.
 درحالی‌که در اصل صیانت فطرت از خطا، تمایلات انسان او را به سوی خدا می‌کشاند. اگرچه فطرت و عقل
 هر دو دارای کارکرد معرفتی هستند، ولی فطرت دارای کارکرد گرایشی و احساسی نیز هست، مانند کشش و
 میل انسان به سوی خدا که در سرشت انسان نهفته است.

۳. تفاوت در کارآمدی و ناکارآمدی دو برهان در اثبات همگانی بودن اعتقاد به خدا

یکی از اشکال‌های وارد بر برهان اجماع عام، عدم تصور و باور خدانشناسی در ذهن همه انسان‌ها در طول تاریخ است. منکران اعتقاد فطری به خداوند مدعی اند که اگر چنین تصور و اعتقادی وجود داشته باشد، باید همه انسان‌ها از آن با خبر باشند، حال آنکه در طول تاریخ شکاکان و ملحدانی بوده‌اند که به وجود خدا اعتقاد نداشته‌اند و بسیاری نیز اشتیاق و میلی به این اعتقاد نداشته‌اند. (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۴۹)

اما این ایراد بر برهان فطرت وارد نیست. تقریر امام خمینی با استناد به دو فطرت، یعنی فطرت تعلق به کمال و فطرت تنفر از نقص به اثبات توحید و خالی بودن ذات حق از نقص می‌پردازد و فطرت را مبتنی بر ضعف و ناتوانی انسان یا بر تنفر فطرت از نقص و میل آن به کمال مطلق می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۸۹: ۱۸۵) از این رو، حتی ملحدان و اقوام بدوی که تصویری از خدا ندارند، به ضعف وابستگی خود و نفرت از نقص خود اذعان دارند. از این رو یکی از مقدمات برهان فطرت که ضعف و ناتوانی انسان و نفرت از نقص است، به صورت همگانی در همه انسان‌ها وجود دارد و کسی نمی‌تواند منکر آن شود؛ حتی ملحدان و خداناباوران.

۴. تفاوت در توجیه متعلق داشتن یا نداشتن اشتیاق فطری

بر طبق اصل تضایف، انسان ضعیف به سوی غنی مطلق می‌شتابد و این ضعف به صورت حقیقی و وجودی است، امری ذهنی و خیالی نیست. طرف این ضعف نمی‌تواند موجودی ضعیف باشد، چراکه از ضمیمه ضعیف به ضعیف، جز ضعف چیزی حاصل نمی‌شود، پس باید این ضعیف به یک غنی مطلق متکی باشد و این غنی نمی‌تواند امری ذهنی و خیالی باشد؛ به ناگزیر آن هم باید حقیقی و موجود باشد. این غنی بالذات، خداوند مهربان است. این موجود ضعیف به آن وابسته است و به سوی او می‌شتابد، با او پیمان می‌بندد و از غیر او می‌گسلد که غیر از او کارگشایی نیست؛ زیرا که او یگانه، یکتا، بی‌نیاز، نیرومند و تواناست. ما انسان‌ها هنگامی که همه را فراموش می‌کنیم، حتی خودمان را، به سوی او آییم و از او می‌خواهیم که از ما دستگیری کند. او از ما به ما آگاه‌تر و مهربان‌تر است. این شبهه که ممکن است متعلق کمال مطلق و غنی مطلق امری ذهنی و خیالی باشد بر برهان فطرت وارد نیست؛ درحالی‌که این ایراد بر برهان اجماع عام وارد است.

نتیجه

با کنار هم نهادن قرائت‌های متفاوت برهان فطرت و برهان اجماع عام دریافتیم که این دو برهان وجوه اشتراک زیادی دارند و گاه آنچنان به یکدیگر نزدیک می‌شوند که برخی از فلاسفه و متکلمان این دو را یک برهان تلقی می‌کنند. هر دو استدلال بر این اصل متین استوارند که در درون انسان‌ها تمایلاتی وجود دارد که آنها را به سوی امری برتر سوق می‌دهد. از بررسی مجموع تفسیرها، و تقریرهای گوناگون در دیدگاه فیلسوفان

و دین پژوهان اسلامی و غرب این مطلب به دست می‌آید که ما با درون‌نگری و تفکر در عمق جان خویش، خدا را فطرتاً می‌جوییم و می‌یابیم. در این پژوهش، به این نتیجه رهنمون شدیم که برخی تقریرهای برهان اجماع عام با برهان فطرت دارای مقدماتی یکسان می‌باشند، اگرچه دو چهره متفاوت از یک استدلال را به نمایش می‌گذارند. تقریرهایی از برهان اجماع عام که بر همگانی بودن تکیه می‌کنند به نظر می‌رسد که رابطه عموم و خصوص مطلق یا عموم و خصوص من وجه با برهان فطرت دارند. اگر قائل باشیم که هر امر فطری همگانی است و نه بر عکس، رابطه عموم و خصوص مطلق است و اگر قوام برهان فطرت را اتفاق نظر عمومی ندانیم، بین دو استدلال رابطه من وجه است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ ق، رسائل ابن سینا، قم، بیدار.
۲. ابن عربی، شیخ اکبر محیی‌الدین، بی‌تا، فتوحات المکیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳. اخوان الصفا، ۱۹۲۸ / ۱۳۴۷، الرسائل، به تصحیح خیرالدین الزرکلی، مصر، مکتبه التجاریه الکبری.
۴. ادواردز، پل، ۱۳۷۱، خدا در فلسفه - برهان‌های فلسفی اثبات وجود باری، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگی و آموزش عالی، چ ۱.
۳. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۹، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۳. _____، ۱۳۸۹، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، تبیین براهین اثبات خدا، تحقیق حمید پارسانیا، تهران، مرکز نشر اسراء.
۶. _____، ۱۳۸۶، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۴. _____، ۱۳۹۰، فطرت در قرآن، تنظیم و ویرایش: محمدرضا مصطفی پور، قم، اسراء.
۵. جیمز، ویلیام، ۱۳۷۲، دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۶. دکارت، رنه، ۱۳۶۹، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمداحمدی، تهران، نشر دانشگاهی.
۷. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۸۴، شرح المنظومه، قسم الحکمة، غرالفرائد و شرحها، قم، ناب.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، مجموعه مصنفات، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، نجفقلی حبیبی، سید حسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. شاه آبادی، محمد علی، ۱۳۶۰، رشحات البحار، تهران، نهضت زنان مسلمان.

اجماع عام یا فطرت: دو چهره از یک استدلال □ ۸۹

۱۰. شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، ۱۳۹۵، رساله فی الحدوث، تصحیح و تحقیق سید حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. _____، ۱۹۹۹، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۲. شیروانی، علی، ۱۳۷۶، *سرشت انسان*، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۴. _____، ۱۹۷۳ م، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات.
۱۵. عبدلی مهرجردی، حمیدرضا و محمدحسین دهقانی محمودآبادی، ۱۳۹۳، «بررسی تطبیقی برهان فطرت و برهان اجماع عام در اثبات وجود خدا»، *الهیات تطبیقی*، دوره یازدهم، ص ۱۸۸ - ۱۶۹.
۱۶. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی*، تهران، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۷. غروی، محسن، ۱۳۸۵، *سیری در ادله اثبات خدا*، قم، بوستان کتاب.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۲، *معارف قرآن ۳ - ۱*، *خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، *فطرت*، تهران، انتشارات صدرا.
۱۹. _____، ۱۳۷۰، *فلسفه تاریخ*، تهران، انتشارات صدرا.
۳۳. _____، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۰. _____، ۱۳۷۶، *آشنایی با قرآن*، تهران، انتشارات صدرا.
۳۴. _____، ۱۳۸۷، *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران، انتشارات صدرا.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۵، *پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام: شرح تازه و جامع بر نهج البلاغه*، قم، مدرسه امیرالمؤمنین علیه السلام.
۲۱. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۲ - ۱۳۷۱، *دروس کلام جدید استاد ملکیان*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، تخصصی علم کلام.
۳۶. یوسفیان، حسن، ۱۳۹۱، *کلام جدید*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
37. Reid, Jasper, 2015, "The Common Consent Argument from Herbert to Hume", *Journal of the History of Philosophy*, Vol 53, no 3, p401-433.
38. Kelly, Thomas, "Reflections on the Common Consent Argument for the existence of God", <https://www.princeton.edu/~Kelly/cg,p1-32,Dec 2016>.

