

تبیین تقریرهای برهان فطرت (تضایف) بر اثبات وجود خدا (با تأکید بر آرای آیت‌الله شاه‌آبادی)

طاهر کریم‌زاده*

مرتضی قربانی**

چکیده

اثبات گرایش فطری و درونی در نهاد انسان‌ها به سوی پروردگارشان، یکی از بهترین راه‌های اثبات و شناخت خدا است؛ چراکه این راه، ذاتی، همگانی، تغییرناپذیر و پایدار است و می‌تواند از استوارترین برهان‌های اثبات وجود خدا باشد. از آنجا که فطرت انسان، دارای گرایش‌های مختلف است، تقریرهای برهان فطری نیز براساس این گرایش‌ها متفاوتند. در برهان فطرت عشق به کمال مطلق، با استفاده از عشق ذاتی و درونی انسان به کمال مطلق، خدا اثبات می‌شود. در برهان فطرت امید نیز از راه اثبات امید انسان در سختی‌ها و کوتاه شدن دستش از تمام اسباب و وسائط مادی، وجود خدا اثبات می‌شود. در برهان فطرت افتقار که از ابتکارات مرحوم آیت‌الله شاه‌آبادی است، با استفاده از برهان فقر ذاتی صدرایی و برهان امکان و وجوب سینیوی، پس از اثبات ذات فقیر و امکانی انسان‌ها، ذات غنی خداوند اثبات می‌شود. برهان فطرت انقیاد، برهان فطرت خوف و برهان فطرت بغضِ نقص نیز که باز از ابداعات فلسفی ایشان هستند، به ترتیب از راه اثبات خضوع ذاتی انسان در برابر کمال، خوف از دست دادن محبوب‌ها و تنفر از نقص، خداوند را اثبات می‌کنند. در منظومه فکری آیت‌الله شاه‌آبادی چگونه با تقریرهای مختلف برهان فطرت یا تضایف از گرایش درونی انسان، وجود خدا اثبات می‌شود؟ این پژوهش ضمن پاسخ به این پرسش، به تحلیل تقریرهای این برهان می‌پردازد.

واژگان کلیدی

فطرت، تضایف، برهان فطری، فطرت عشق، فطرت امید، شاه‌آبادی.

taher.karimzadeh@gmail.com

mp3325711@chmail.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵

*. عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

** دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۱۰

طرح مسئله

بینش شهودی و گرایش درونی و فطری به دلیل همگانی بودن و خطاناپذیری، برای تمام انسان‌ها قابلیت احتجاج دارد. به همین جهت، راه فطرت، نه تنها یکی از بهترین و استوارترین راه‌های اثبات وجود خدا، که از جمله مستحکم‌ترین طرق اثبات بسیاری از معارف دینی است. چنان‌که برخی از دانشمندان مسلمان، اصول دین و تعدادی از معارف دینی را از راه فطرت، اثبات کرده‌اند. (ر. ک: شاه‌آبادی، ۱۳۸۷: ۴۶۹ - ۳۱۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۸۲ - ۱۸۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۰۲ - ۱۴۵)

خداشناسی فطری برای اولین بار در قرآن کریم بیان شده است و استفاده از فطرت برای اثبات وجود خدا در قرآن کریم، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ ولی استفاده از این روش در بین براهین عقلی و فلسفی، به‌خصوص در آثار دانشمندان متقدم، نتوانسته جایگاه خود را بیابد و بیشتر در آثار حکمای متأخر به‌ویژه از زمان ملاصدرا در کانون توجه قرار گرفته است. منادی فطرت در بین حکمای معاصر، آیت الله میرزا محمدعلی شاه‌آبادی بوده است. این حکیم متأله توانست نخستین بار، نظریه فطرت و خداشناسی فطری را در قالب روشی برای اندیشیدن درباره معارف دینی در سده اخیر مطرح کند. پس از وی، شاگرد برجسته‌اش امام خمینی و نیز علامه طباطبایی از اساتید علوم معقول که تأثیرگذاری زیادی بر حوزه علمیه داشتند، توانستند در اثبات و تبیین معارف دینی، به‌ویژه اثبات وجود خدا، از برهان فطری استفاده نمایند. پس از ایشان، شهید مطهری که جزء برجسته‌ترین شاگردان هر دو بزرگوار بود، در توسعه این مفهوم در ادبیات عقلی و دینی، نقش بسزایی داشته است. بنابراین نقش آیت‌الله شاه‌آبادی در ارائه نظریه فطرت در عصر حاضر، آشکار می‌شود.

به همین جهت، با تبیین و تحلیل تقریرهای برهان فطری در منظومه فکری ایشان و متأخران از وی که در تبیین و تکمیل نظریه فطری نقش داشته‌اند، می‌توان ارزش عقلی - فلسفی این برهان را مشخص کرد و جایگاه هر یک از تقریرهای مختلف آن را تبیین نمود. تحقیق حاضر به تحلیل تقریرهای مختلف برهان فطری بر اثبات وجود خدا پرداخته است و پس از بررسی هر کدام، جایگاه عقلی هر یک را مشخص می‌نماید.

واژه‌شناسی فطرت و تضایف

یک. فطرت

«فَطَرَ» در لغت به معنای «خلق، ایجاد، ابداع، ابتداء، اختراع و شکافتن» آمده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۰؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳ / ۴۳۸؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۵ / ۱۹۲) صیغه «فِطْرَة» بر وزن «فِعْلَة» مصدر نوعی است و به حالت و نوع خاصی از آفرینش اشاره دارد. اگرچه مشتقات واژه «فطر» چندین بار در قرآن ذکر شده‌اند، لغت «فِطْرَة» که مصدر نوعی است و به نوع خلقت انسان اشاره دارد، یک‌بار در آیه ۳۰ سوره روم آمده است.^۱

۱. فَأَقَمَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا.

فطرت، سرشتی ویژه و آفرینشی خاص است که به ویژگی‌هایی در اصل خلقت انسان اشاره می‌کند. بنابراین تفاوت‌هایی با «طبیعت» و «غریزه» دارد. «طبیعت»، خواص ذاتی و ویژگی‌های مخصوص اشیای بی‌جان است که موجب امتیاز برخی از آنها از برخی دیگر بوده، باعث به وجود آمدن خصوصیت ویژه در هر کدام می‌شود. البته ویژگی‌های مشترک جانداران با موجودات بی‌جان نیز «طبیعت» نامیده می‌شود.

ویژگی‌های درونی و حالت نیمه‌آگاهانه غیراکتسابی در حیوانات نیز «غریزه» نام دارد. اگرچه به تعداد انواع جانداران، غریزه‌ای خاص وجود دارد و به همین جهت، ماهیت آن به‌خوبی روشن نیست، همین اندازه می‌دانیم که حیوانات، از ویژگی‌های خاص درونی برخوردارند که راهنمای آنان در زندگی‌شان است و به وسیله آن، مسیر زندگی خود را تشخیص می‌دهند. (مطهری، ۱۳۸۹: ۳۳ - ۳۱) لذا ویژگی فطرت، نسبت به طبیعت و غریزه از آن جهت است که فطرت اولاً از غریزه حیوانات آگاهانه‌تر است؛ ثانیاً مورد توجه و علم آدمیان است؛ یعنی انسان‌ها به فطریات خود علم دارند. به علاوه اینکه، فطریات انسان‌ها، فراتر از خواست‌ها و نیازهای حیوانی است. (همان: ۳۳)

ویژگی‌های فطری در دو حوزه شناختی و گرایشی قابل تقسیم هستند. دانش‌های فطری، اصول مشترک همه انسان‌ها هستند و آنان بالبداهه، آن را می‌دانند. اکثر فلاسفه اسلامی، به وجود فطریات در نهاد آدمی معتقدند البته نه به این معنا که انسان در بدو تولد، دارای ادراکات ذاتی و بالفعل باشد؛ بلکه از منظر ایشان، انسان در بدو پیدایش، هیچ‌گونه ادراک و تصور ذاتی نداشته، ذهن او خالی از هرگونه تصور و ادراک است. به همین جهت، آنان اولین مرتبه از عقل انسانی را «عقل هیولانی» یا «عقل بالقوه» نامیده‌اند؛ چراکه نسبت این مرتبه از عقل در قابلیت و خلوص به معقولات، نسبت هیولا به صور جسمی و نوعی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱ / ۲۰۲؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۸۷) از دیدگاه حکمای اسلامی، انسان اگر چه ذاتاً قوه قبول ادراکات حسی و تجربی را داراست، هیچ‌گونه ادراک مقدم بر حس و تجربه ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱ / ۲۰۲؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۸۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۲ / ۴۱۲)

مراد حکمای اسلامی از معرفت‌های فطری، ساختار ویژه ادراکی بشر است که به محض برخورد با امور فطری، آنها را تصدیق می‌کند. از نظر ایشان، ساختمان فکر انسان به محض عرضه این اصول، آنها را می‌یابد و نیازی به تجربه، استدلال و یادگیری نیست. (مطهری، ۱۳۸۹: ۴۹)

در مغرب‌زمین نیز شناخت‌های پیشین یا ادراکات فطری، یکی از مسائل مهم فلسفی به شمار می‌رود؛ تا جایی که فیلسوفان دوره جدید غرب را به دو نحله عقل‌گرایان و حس‌گرایان تقسیم کرده است. عقل‌گرایان به معلومات پیشین و فطری معتقد هستند که در بدو پیدایش بشر و بدون بهره‌گیری از حس و تجربه، برای او حاصل شده‌اند؛ اما حس‌گرایان، مبدأ تمام معلومات را حس و تجربه می‌دانند و از منظر آنان، ذهن انسان مانند لوح سفیدی است که هیچ ادراک پیشینی و فطری در آن وجود ندارد.

گرایش‌ها یا به تعبیر شهید مطهری، خواست‌های فطری، خود به دو قسم خواست‌های جسمی و روحی تقسیم می‌شوند. میل به غذا، نیاز جنسی، نیاز به خواب و هر کدام از خواست‌های انسان که اکتسابی نبوده، مربوط به ساختمان جسمی او باشد، از قسم خواست‌های جسمی است. در مقابل، نیاز به داشتن فرزند، برتری طلبی، تفوق‌خواهی و قدرت‌طلبی، حقیقت‌جویی و حقیقت‌طلبی و از همه بالاتر، عشق و پرستش و هر نیازی که به امور روحی مربوط باشد و لذت ناشی از آن هم لذت روحی نامیده شود، از اقسام خواست‌های روحی شمرده می‌شوند. (ر. ک: همان: ۶۳ - ۴۷)

مقصود از فطرت در اصطلاح دانشمندان اسلامی که برای اثبات مبدأ از راه برهان فطری استفاده می‌کنند، فطرت عملی است، نه فطرت به معنای ادراک فطری. از دیدگاه ایشان، فطرت خداخواهی و خداجویی، نوعی جاذبه معنوی میان کانون دل و احساسات انسان از یک طرف و کانون هستی، یعنی مبدأ اعلا و کمال مطلق از طرف دیگر است؛ نظیر جذب و انجذابی که میان اجرام و اجسام موجود است. انسان بدون آنکه خود بداند، تحت‌تأثیر این نیروی مرموز قرار دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۵ / ۶۹)

از منظر آیت‌الله شاه‌آبادی، فطرت به معنای کیفیت خاصی از هستی است که هویت آدمی و صفات ذاتی او را تشکیل می‌دهد. از دیدگاه وی، فطریات آن صفاتی هستند که به جعل بسیط در وجود آدمی سرشته شده‌اند و قابل جعل تألیفی نیستند؛ لذا با همان آفرینش اصل وجود، این صفات نیز آفریده شده‌اند. صفاتی مانند: حب ذات، حب بقا و راحت‌طلبی، همه فطری‌اند و همراه با اصل وجود انسان جعل شده‌اند و ذاتی وجود انسان شمرده می‌شوند که تخلف و اختلاف در آن نیست و همگانی و همه‌گانی است. (مرتضوی، ۱۳۸۶: ۶۲ - ۶۱)

از نظر وی، نه تنها معرفت الهی در ذات انسان به جعل بسیط، نهاده شده، کل معارف اسلامی در نهاد آدمی سرشته شده است؛ به این معنا که رابطه دین‌داری و علم به مبدأ و معاد و امور بین آن، عبودیت و عدالت با انسان، رابطه صفت و موصوف یا عارض و معروض نیست که موصوف بدون آن صفت، امکان وجود داشته باشد؛ بلکه هویت و کمال آدمی به معرفت دین است. (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷: ۳۵)

بر این اساس، اگر انسان از مقتضای فطرتش فاصله بگیرد، از انسانیت، فاصله گرفته است؛ هر چند چنین چیزی محال است؛ زیرا امر ذاتی از ذات، قابل انفکاک نیست؛ (همان: ۱۲۹) ولی ممکن است فطرت در اثر مشغولیت‌های انسان به امور دنیوی به خواب غفلت برود. لذا اولین گام برای حرکت تکامل اختیاری، بیدار کردن فطرت است. هرگاه فطرت از خواب غفلت بیدار شود، در جستجوی خواسته‌های درونی و کمالات واقعی خود برمی‌خیزد و در پرتو نور دین و انفاس قدسی انبیا و اولیا به سعادت دنیا و آخرت نائل می‌شود. (مرتضوی، ۱۳۸۶: ۶۰)

دو. تضایف

در تمام اشکال و تقریرهای مختلف برهان فطرت، از راه تضایف به وجود خدا پی می‌بریم؛ تا جایی که برهان فطرت به «برهان تضایف» نیز مشهور شده است. لذا لازم است به تعریف این واژه نیز در فلسفه اسلامی

اشاره کنیم. در کتاب‌های فلسفی، تضایف را چنین تبیین کرده‌اند: اضافه از تکرار نسبت بین دو شیء حاصل می‌شود؛ یعنی هرگاه بین دو شیء، چنان رابطه‌ای برقرار باشد که با تحقق یکی، دیگری نیز محقق شود یا از تصوّر یکی از آنها تصوّر دیگری لازم آید، رابطه تضایف میان آن دو برقرار شده، آن دو با هم متضایفین می‌باشند. البته متضایفین باید از لحاظ وجود و عدم، ظرف وجودی، قوه و فعل و عموم و خصوص برابر باشند. (سبزواری، ۱۳۸۰: ۲ / ۴۹۶ - ۴۹۳؛ طباطبایی، ۱۴۲۶: ۱ / ۲۱۸ - ۲۱۶)

دلایل اثبات طبیعت مشترک انسانی (فطرت)

یکی از مقدمات ضروری اثبات وجود خدا از راه فطرت، اثبات اصل طبیعت مشترک انسانی یا همان فطرت است. حکمای اسلامی برای اثبات فطرت انسانی، دلایل نقلی و عقلی اقامه کرده‌اند. ایشان به آیاتی از قرآن کریم که به صورت مستقیم به فطرت انسانی، اشاره دارند، مانند آیه ۳۰ سوره روم (آیه فطرت) یا آیه ۱۷۲ سوره اعراف (آیه میثاق) و نیز به آیات دیگری که به صورت غیرمستقیم به این موضوع اشاره دارند، مانند آیات ۲۲ - ۲۱ غاشیه، ۱۹ حشر، ۶۷ توبه، ۱۰ ابراهیم، ۴۱ - ۴۰ انعام، ۷ حجرات و همچنین به روایات فراوانی که در تفسیر این آیات وارد شده، استناد کرده‌اند.

از جمله دلایل عقلی بر اثبات طبیعت مشترک انسانی نیز می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. وجود دستگاه ویژه شناختی در انسان‌ها که به کمک آن به قیاس و استنتاج می‌پردازند؛ همچنین شناخت ارزشی و اخلاقی بشر و وجود باورهای اخلاقی مشترک در بین تمام انسان‌ها در طول حیات بشری و نیز وجود گرایش‌ها و تمایلات فراحوانی عام و مشترک، مانند حقیقت‌جویی، فضیلت‌خواهی، کمال‌طلبی، زیبایی‌طلبی و میل به پرستش در میان انسان‌ها، از جمله دلایل اثبات سرشت مشترک انسانی است. (واعظی، ۱۳۹۳: ۸۹ - ۸۷)

۲. همواره یک سلسله قوانین و احکام عام و جهان‌شمول در حیات بشری جریان داشته است و انسان‌ها فارغ از نژاد، دین، فرهنگ، ملیت و ... از آن پیروی کرده‌اند؛ درحالی‌که اگر انسان‌ها از ذات ثابت و ذاتیات مشترک برخوردار نبودند، جریان هرگونه قاعده و قانون جهان‌شمول ناممکن بود. بنابراین انسان، دارای ذات و ذاتیات مشترکی است که اساس و بستر جریان قوانین و احکام عام در حیات انسانی است. (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۱۰۱)

۳. انکار طبیعت و ذات مشترک میان همه انسان‌ها، به انکار علوم انسانی می‌انجامد؛ زیرا با نفی ذاتمندی و هم‌ذاتی انسان‌ها، صدور هرگونه قاعده علمی عام، ثابت و مربوط به کنش یکایک انسان‌ها و جوامع انسانی، محال خواهد بود؛ درحالی‌که قواعد علمی عام و پذیرفته‌ای وجود دارد که با تنسیق آنها رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی پدید آمده است. (همان: ۱۰۲)

۴. طرح مباحثی نظیر «حقوق بشر»، مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که یکی از آنها، یکسان دانستن ذات

و حقیقت همه انسان‌ها است. در صورت پذیرش سرشت مشترک انسانی، اعتقاد به حقوق بشر عام و مشترک، بر پایه‌های متقن و استواری تکیه خواهد داشت و در غیر این صورت، نمی‌توان از چیزی به نام حقوق بشر، دفاع منطقی کرد. (جوادی آملی، ۱۳۷۵ ب: ۲۵ - ۲۱؛ واعظی، ۱۳۹۳: ۷۸)

۵. ارائه نظام تربیتی عام و جهانی برای همه انسان‌ها، عینی بودن قضایای اخلاقی، مطلق بودن و عدم نسبیت در اخلاقیات نیز از آثار و نتایج علمی و عقلانی اعتقاد به وجود طبیعت مشترک انسانی است که برای دفاع از آن می‌توان به این نتایج اشاره نمود.

راه‌های اثبات خدا از طریق برهان فطرت

از آنجا که فطرت انسان دارای ابعاد و مقتضیات مختلف می‌باشد، برهان فطرت نیز از راه‌های مختلف برای اثبات وجود خدا اقامه می‌شود. فطرت عشق به کمال مطلق، فطرت امید، فطرت افتقار و امکان، فطرت انقیاد، فطرت خوف، فطرت بغض نقص و حبّ اصل از جمله طُرُق است که حکمای اسلامی از مقتضیات فطرت در اثبات وجود مبدأ بهره گرفته‌اند.

یک. فطرت عشق به کمال مطلق

برهان فطرت عشق با دو تقریر در ادبیات حکما در اثبات وجود خداوند به کار رفته است. در هر دو تقریر این برهان، مفاد صغرا بر عشق فطری انسان به کمال مطلق، قرار گرفته است؛ اما در کبرا تقریر اول، بر تضایف عشق و در تقریر دوم، بر عصمت فطرت انسانی استوار است.

تقریر اول

مقدمه اول در این برهان، عشق انسان به کمال مطلق است. انسان فطرتاً عاشق کمال آفریده شده است و این عشق و محبت در ذات تمام انسان‌ها وجود دارد. عشقی که همه انسان‌ها مخمّر بر آن بوده‌اند و حتی یک نفر در تمام انسان‌ها پیدا نمی‌شود که بر طریق این عشق قدم نهد. عشق تغییرناپذیری که هیچ‌یک از مذاهب و عادات و مسالک نتوانسته در آن خللی ایجاد کند و تمام حرکات و سکنات و همه زحمات و جدّیت‌های بشر از آن نشئت می‌گیرد. (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۸۲) انسان، عاشق کمال، بلکه عاشق مطلق خیر است؛ به طوری که اگر بر همه خیرها و کمالاتی که در زمین وجود دارد، احاطه و اطلاع پیدا نماید یا احتمال بدهد که در کره دیگری نیز خیر و کمالی وجود دارد، بدون شک آرزوی نیل به آن را دارد؛ تا جایی که اگر انسان به همه خیر و کمال‌های موجود در مَلک و سایر خورشیدها (ستارگان) و منظومه‌های آنها دست یابد، ولی پس از آن متوجه شود که همه انبیا ما را از وجود کمالی کامل‌تر از آن خبر داده‌اند که در ملکوت قرار دارد، آرزوی آن را هم خواهد کرد، حتی اگر نبوت و صداقت آنها نزد وی اثبات نشده باشد. (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷: ۳۳۵)

اگرچه انسان‌ها در تشخیص مصادیق کمال اختلاف دارند و هر یک کمال خود را در چیزی یافته کعبه آمال خود را در معشوقی توهم کرده، دل و جان خود را متوجه آن می‌سازند، هیچ‌یک از این مصادیق نمی‌تواند معشوق حقیقی انسان باشد؛ زیرا مناط عشق، این است که در هنگام وصال، آرامش و سکون حاصل شود و این اوج مقصد عاشق است. لذا از اینکه وقتی انسان به هر کدام از کمالات دنیوی دست پیدا می‌کند، به کامل‌تر از آن متوجه شده، سوز و اشتیاقش بیشتر می‌شود، درمی‌یابیم که هیچ‌یک از این کمالات نمی‌تواند معشوق واقعی او باشد. (همان؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۸۳)

آیت‌الله میرزا محمدعلی شاه‌آبادی با تحلیل کمال مطلق به مصادیق و جنبه‌های مختلف آن از جمله علم نامتناهی، قدرت تام، حیات صیرف، ابتهاج و سرور بی‌نهایت، اظهار و بیان معانی و کمالات نهفته به صورت نامتناهی و درک کلام و شهود مقام بی‌نهایت، هر کدام را معشوق باطنی و فطری انسان معرفی می‌نماید و عشق وی به این کمالات بی‌نهایت را اثبات می‌کند. درواقع این حکیم فرزانه هر کدام از این صفات را صغرای برهان قرار داده، بدین ترتیب، اشکال مختلفی از آن را ارائه می‌دهد. (شاه‌آبادی، همان: ۳۴۶ - ۳۴۲)

مقدمه دوم برهان عشق در تقریر اول، مبتنی بر تضایف صفت عشق می‌باشد؛ یعنی عشق از جمله صفات اضافی است که اقتضای معشوق دارد. (همان: ۳۳۶) بنابراین عشق فعلی انسان، معشوق فعلی خواهد و نتواند این موهوم و متخیل باشد؛ زیرا موهوم، ناقص است و فطرت، متوجه کامل. پس عاشق فعلی و عشق فعلی بی‌معشوق نشود و جز ذات کامل، معشوقی نیست که متوجه الیه فطرت باشد. پس لازمه عشق به کامل مطلق، وجود کامل مطلق است. (موسوی خمینی، همان: ۱۸۴)

تقریر دوم

صغرای برهان در تقریر دوم برهان عشق نیز مبتنی بر عشق فطری انسان به کمال مطلق است. آنچه در تقریر دوم این برهان با تقریر نخست آن تفاوت دارد، کبرای آن است که به جای تلازم وجودی طرفین اضافه، به عصمت و خطاناپذیری فطرت انسان تمسک می‌شود. بنابراین پس از اثبات عشق فطری انسان به کمال مطلق، از راه خطاناپذیری فطرت، وجود آن اثبات می‌شود.

از آنجا که فطرت، معصوم از خطا است و عشق نیز قوی‌ترین بُراقی است که باعث وصول به معشوق می‌شود، پس باید به وجود کمال غیرمتناهی در دار تحقق و نیز امکان وصول به آن - که همان مبدأ و معاد است - حکم نمود. (همان: ۴۶۰)

دو. فطرت امید

برهان فطرت امید نیز همچون برهان فطرت عشق در آثار حکمای اسلامی با دو تقریر بیان شده است؛ با این تفاوت که در هر دو تقریر این برهان، برخلاف برهان فطرت عشق، مقدمه دوم بر ذات اضافه بودن امید استوار است و تفاوت آنان در مقدمه اول می‌باشد.

تقریر اول

حکمای اسلامی با الهام از برخی آیات قرآن مجید از جمله آیه ۵۳ سوره نحل، به وسیله احساس امید انسان‌ها در هنگام سختی‌ها و مشکلات، به‌خصوص مصائب و مشکلات بزرگ که دست ایشان از تمام اسباب و وسائط مادی کوتاه می‌شود، به وجود خدا استدلال می‌کنند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۰ - ۲۰۹؛ طباطبایی، بی‌تا: ۱۲ / ۲۷۲) بنابراین توجّه انسان در مواقع خطر به‌خصوص زمانی که از اسباب مادی و دنیوی ناامید می‌شود، ماده اصلی مقدمه اول را در برهان فطرت امید تشکیل می‌دهد. مقدمه دوم برهان از راه تضایف امید اثبات می‌شود؛ بدین صورت که امید و رجا از جمله صفات ذات اضافه هستند و بدون مرجو و متعلّق امید، امکان وجود ندارد. پس در نتیجه این احساس امید در مواقع خطر، دلیل بر وجود متعلّق آن در خارج می‌باشد.

علامه طباطبائی در تفسیر آیه شریفه: «وَمَا يَكُفُّ مِنْ نِعْمَةِ اللَّهِ إِذَا مَسَّكُمْ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجَاوُونَ»^۱ (نحل / ۵۳) استمداد از خدا و یاری طلبیدن از او را در زمان هجوم رویدادهای مصیبت‌بار - که در آن هنگام، انسان از اسباب ظاهری قطع امید می‌کند - امری ضروری و غیر قابل تردید می‌داند. وی احساس امید و رجای انسان را در مواقع خطر و حوادث سخت، دلیل بر وجود مرجو منه (متعلّق امید) شمرده، وجود رجای بدون هرگونه مرجع امید و رجا در خارج را غیر ممکن می‌داند؛ چراکه امید از جمله صفات اضافی به شمار می‌رود و مانند حب و بغض، اراده و کراهت، و کشش و جذب بدون وجود طرف مقابل، امکان تحقق ندارد. علامه این احساس امید را دلیل بر وجود سببی، فوق اسباب ظاهری برمی‌شمرد که شخص در حال اضطرار از آنها قطع امید، می‌کند و حوادث بزرگ و مصیبت‌ها نمی‌تواند او را عاجز نماید؛ انسان از او قطع امید نمی‌کند و او زوال‌پذیر و فناشدنی نیست و هیچ‌وقت دچار اشتباه و فراموشی نمی‌گردد. او عدم توجه به این مطلب از سوی انسان‌ها را در حالت عادی با وجود فطری بودن آن، در سرگرم شدن انسان‌ها به اسباب ظاهری و جذب و کشش به متاع و زخارف مادی و محسوس می‌داند. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۲ / ۲۷۲)

تقریر دوم

در این تقریر از برهان فطرت امید که آقای شاه‌آبادی بیان کرده، نه از راه اثبات امید در مواقع خطر و بروز مصائب در زندگی انسان‌ها، که از طریق اثبات رجا در تمام لحظات زندگی آنان به وجود خداوند استدلال می‌کند. وی در مقدمه اول برهان به جریان امید در زندگی روزمره اشاره کرده، می‌نویسد:

واضح است که اهل دنیا کارهایی مانند عبادت، تجارت، زراعت، صنعت، زیارت، ریاضت و مسافرت را انجام می‌دهند و بلکه خود را در کارهای سخت دنیوی و اخروی، خسته

۱. آنچه از نعمت در اختیار شما است، از آن خدا است و چون بلایی بر شما نازل گردد، فقط او را می‌خوانید.

می‌کنند. نیز معلوم است که این افعال، ذاتاً مطلوب نیستند؛ بلکه به خاطر غایت و هدف خویش اهمیت دارند؛ درحالی‌که هدف و نتیجه آنها نیز قطعی نیست. مثال بارز این امر، کشاورزان، بازرگانان و پرستش‌گران است؛ زیرا آنان درباره آثار مطلوب کارهای خود، هیچ دلیل قطعی ندارند و جز امید چیز دیگری ندارند و حتی مدار همه عالم نیز بر همین امید و رجاء است و این امری کاملاً واضح و آشکار است. (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷: ۴۴۵)

ایشان پس از اثبات امید در جریان زندگی انسان‌ها از راه تضایف و ذات اضافه بودن رجاء، وجود مرجوئمنه را که حی قادر غنی رؤف است، اثبات می‌کند. (همان: ۴۴۶ - ۴۴۵)

سه. فطرت افتقار و امکان

این برهان از ابتکارات فلسفی آیت‌الله شاه‌آبادی است وی در این برهان با استفاده از آیه. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»^۱ (فاطر / ۱۵) و نیز آیه شریفه «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَأَطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى»^۲ (ابراهیم / ۱۰) از فطرت فقیر بالذات و ذات امکانی موجودات عالم امکان، به ذات غنی بالذات واجب‌الوجود استدلال می‌کند. البته اثبات فقر وجودی ماسوی الله و نیاز آنها به مرتبه بالاتر هستی، میراثی صدرایی و امکان وجودی موجودات امکانی نیز برگرفته از برهان امکان و وجوب ابن‌سینا است.

تقریر برهان، چنین است که نفس همه موجودات محدود، عین ربط و ذات آنها متعلق است؛ مانند تعلق نور و تابش به منبع و نور و تابندگی. لذا این موجودات، قیوم خود و عالم ملک خود و نیز حافظ خصوصیات وجود خویش اعم از صفات و احوال خود مانند حُسن، سلامتی، کمال، عزت و مال نیز نیستند. حال که وضعیت در همه عوالم چنین است، به طور قطع حکم کن که همه موجودات فقیرند؛ زیرا ذات آنان دال بر نیاز و فقرشان است. ازاین‌رو با توجه به فطرت فقیر بالذات، غنی بالذات اثبات می‌شود. (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷: ۴۲۸)

وی برای تأیید استدلال خود از برهان امکان و وجوب سینیوی یاری طلبیده، ذات امکانی موجودات عالم را با اشاره به آیه ۱۰ سوره ابراهیم چنین اثبات می‌کند: عادت پیامبران در استدلال بر وجود صانع برای امت خویش این است که به آسمان‌ها و زمین و اتفاقاتی که در این دو حیطه رخ می‌دهد، نگاه کنند تا دیگر شک و تردیدی باقی نماند؛ البته به شیوه‌ای که به دور و تسلسل نینجامد؛ یعنی اینکه انگار پیامبران به پیروان خود

۱. ای مردم شما باید که نیازمند خدایید و خداست که بی‌نیاز است و کارهایش پسندیده است.

۲. پیامبران‌شان گفتند: آیا در خدا که پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین و سامان‌دهنده آنهاست، تردیدی هست؟ او شما را دعوت می‌کند تا پاره‌ای از گناهان شما را ببخشاید و تا سرآمدی معین به شما مهلت دهد.

می‌گویند سلسله ممکنات - هرچند غیر متناهی باشد - به‌منزله یک ممکن واحد و در نتیجه نیازمند علت و مؤثر است و امکان ندارد که یکی از اجزای این سلسله، علت و مؤثر باشد؛ زیرا خود وی ممکن است. بنابراین مؤثر باید خارج از این سلسله باشد و آن نیز عدم یا ماهیت (ممکن) نیست؛ زیرا «المُخرج من اللّیس لیس الا لایس». پس آن واجب‌الوجود است. (همان: ۴۳۲)

اگرچه برهان افتقار و امکان مرحوم شاه‌آبادی، برگرفته از فقر وجودی صدرایی و امکان و وجوب سینیوی است، وی با استشهاد به آیات قرآن و اثبات اینکه این فقر و امکان از شئون فطرت می‌باشد، شیوه‌ای ابتکاری ارائه کرده و آن را به برهان فطری مبدل نموده است.

چهار. فطرت انقیاد

برهان فطرت انقیاد نیز از جمله براهین ابتکاری ایشان در اثبات وجود خدا است. وی در مقدمه اول برهان، به اثبات خضوع فطری انسان در برابر کمال از راه وجدان پرداخته، می‌نویسد: انسان پس از آنکه کمال و عظمت کسی را درک کرد، در نفس خود نسبت به وی احساس خضوع می‌کند. (همان: ۴۴۳) البته احساس خضوع در برابر کمال و عظمت که ذاتی انسان است و انسان‌ها آن را بالوجدان درک می‌کنند، غیر از برانگیخته شدن برای ادای خضوع در برابر صاحب کمال است؛ زیرا ممکن است شخصی در قلب خود خضوع داشته باشد؛ ولی بنابر دلائلی آن را بروز ندهد یا بلعکس، کسی در ظاهر، خود را خاضع نشان دهد؛ در صورتی که در قلب خود هیچ خضوعی ندارد.

مقدمه دوم برهان بر نسبی و ذات اضافه بودن خضوع استوار است؛ یعنی خضوع امری نسبی و قائم به دو طرف است؛ یکی خاضع و دیگری کسی که در برابر وی خضوع می‌شود. خاضع همان فطرت انسانی است و کسی که در برابر وی خضوع می‌شود، طریق فطرت خاضع کشف می‌شود که حی، عالم، غنی و قدیر است؛ به طوری که حیات وی به مرگ، علم او به جهل، غنای او به فقر و قدرت او به ناتوانی تبدیل نمی‌شود؛ زیرا بدیهی است که فطرت نمی‌تواند جز در برابر کسی که از همه والاتر و بالاتر است، خضوع نماید و چنین موجودی تنها کسی است که عین وجود علم، حیات و قدرت است. (همان: ۴۴۴)

پنج. فطرت خوف

استاد شاه‌آبادی در ابتکار دیگر خود، یعنی برهان فطرت خوف اشاره دارد که هر انسانی به‌وضوح محبوب‌هایی دارد. این محبوب‌ها نیز قائم به ذات نیستند، وگرنه به اضداد و نقایض خود تبدیل نمی‌شدند. واضح است که اضداد محبوب‌های انسان، مورد نفرت او هستند و از طرفی تحت مشیت او هم نیستند تا وی آنها را دفع نماید. بنابراین انسان همواره در فطرت خود، نسبت به محبوب‌های خود، خوف پیدا می‌کند.

قطعاً این مخوف‌منه یا متعلق خوف، امری وجودی است؛ زیرا ذات انسان از امر عدمی نمی‌ترسد. علاوه بر آن مخوف‌منه باید حیات داشته و نسبت به خائف، علم داشته باشد؛ چراکه جمادات، ترس ندارند و نیز کسی که انسان را شناسد یا قدرت ضرر رساندن نداشته باشد، نمی‌تواند به او زیان برساند و او از آن ترس ندارد. لذا فطرت از موجودی حی، عالم و قادر خوف دارد.

پس بنابر اینکه خوف، امری نسبی و قائم به طرفین است و اقتضای طرف مقابل را دارد و به علاوه بر اساس عصمت فطرت، همواره مخوف‌منه حی، عالم و قادر وجود خواهد داشت. (همان: ۴۵۱ - ۴۴۹)

شش. فطرت بغضِ نقص و حبّ اصل

آیت‌الله شاه‌آبادی، برهان حب اصل و بغض نقص را از داستان حضرت ابراهیم علیه السلام که در آیات زیر، بیان شده است، الهام می‌گیرد.

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ. (انعام / ۷۶ - ۷۹)

هنگامی که تاریکی شب او را فرا گرفت و ستاره‌ای دید، گفت: این پروردگار و مالک من است که تدبیر امور می‌کند؛ اما چون غروب کرد گفت: غروب‌کنندگان را دوست ندارم؛ آنگاه ماه در پی آن برآمد و هنگامی که ماه را دید طلوع می‌کند، گفت: این پروردگار من است؛ اما وقتی آن هم غروب کرد، گفت: اگر آن کس که پروردگار من است، مرا راهنمایی ننماید، بی‌گمان در زمره گمراهان خواهم بود؛ پس از آن خورشید را در حال طلوع دید؛ گفت این پروردگار من است، این از همه بزرگ‌تر است؛ اما همین که خورشید نیز غروب کرد، گفت: ای مردم من از شرک ورزیدن شما بیزارم؛ بی‌تردید من به کسی روی کردم که آسمان‌ها و زمین را پدید آورده است و من به غیر از او تمایل نخواهم یافت و از مشرکین نخواهم شد.

حضرت ابراهیم علیه السلام با برهان فطرت بغض نقص، بر نفی الوهیت غیر خداوند استدلال کرد و با برهان حب اصل، الوهیت خداوند را اثبات نمود. که هر دو در کلمه توحید، یعنی «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» که شامل نفی، اثبات، حنافت و توجه است، جمع شده است. (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷: ۴۵۵)

مقدمات برهان به این صورت بیان می‌شود که امکان ندارد اصل یک شیء، مورد نفرت فرع آن باشد؛ بلکه برعکس، مقتضای فطرت این است که فرع، با حب و میل به اصل، رجوع نماید. همچنین واضح است

که نقص، مبعوض فطرت است. به علاوه، افول و غروب، نقص هستند؛ زیرا در هر جایی وجود ندارند و همواره به برخی جهات اختصاص دارند.

بنابراین حضرت ابراهیم علیه السلام با یک قیاس استثنایی بر نفی الوهیت ستارگان، چنین استدلال می‌کند که اگر ستارگان، اصل و مبدأ بودند، محبوب بودند؛ ولی محبوب نیستند، پس مبدأ نیستند. یا به عبارت دیگر، اگر ستارگان مبدأ بودند، مبعوض نبودند؛ ولی مبعوض‌اند، پس مبدأ نیستند. سپس ابراهیم علیه السلام وجود خدا را با برهان حبّ اصل اثبات می‌کند که من در نفس خودم، توجه تمام و محبت کامل را درمی‌یابم و این دو، تنها برای کسی است که من و آسمان‌ها و زمین را آفریده و اصل همه ماست. (شاه‌آبادی، همان: ۴۵۵)

تحلیل اشکالات وارد بر برهان

عده‌ای از اساتید معاصر، برهان‌های فطرت یا تضایف را دچار اشکالاتی می‌دانند. از جمله آیت‌الله سبحانی، این براهین را در حد یک احساس شخصی دانسته، آنها را برهان عقلی نمی‌شمرد:

در درون هر انسانی، احساس بسیار مقدسی است به نام توجه به قدرت عظیم که می‌تواند پاسخ‌گوی نیازها و گرفتاری‌های او باشد؛ ولی احساس هر شخصی برای خود آن شخص، دلیل و حجت است، نه برای دیگری. او نمی‌تواند بگوید چون من قدرت مطلقی را احساس می‌کنم، تو نیز آن را از من بپذیر. به همین جهت، متکلمان و حکیمان در پرورش آن سعی بلیغی انجام نداده‌اند. (سبحانی، ۱۳۸۶: ۱ / ۱۹۴)

اشکال ایشان بر این برهان آن است که باید در تعیین ظرف وقوع متضایفان از ظرف تحقق اضافه الهام گرفت؛ پس هرگاه ظرف نسبت و اضافه، خارج از ذهن باشد، متضایفان باید مثل اضافه در خارج تحقق داشته باشند؛ یعنی اگر یکی از متضایفان مبدأ وجود دیگری بود و این مبده‌یت به صورت یک واقعه خارجی پذیرفته شد و در نتیجه، طرفین اضافه در خارج دارای چنین وصفی شده باشند، ظرف اضافه و در نتیجه متضایفان خارجی‌اند؛ ولی هرگاه جایگاه اضافه ذهن باشد، باید طرفین اضافه در ذهن باشند؛ مثلاً میان عاقل و معقول، اضافه‌ای برقرار است؛ ولی ظرف آن خود ذهن است. در مورد براهین فطرت نیز این مسئله صادق است. برای مثال، در برهان فطرت امید، فردی که دچار گرفتاری‌ها و مصائب شده و در نتیجه امید او از تمام اسباب ظاهری قطع شده است، از صمیم دل امیدوار است و با تمام وجود، رجایی را احساس می‌کند؛ ولی چون موطن رجا ذهن است، مرجو و متعلق امید وی نیز ذهنی خواهد بود. بنابراین برهان تضایف نمی‌تواند دلیلی بر وجود مرجو خارجی باشد. (همان: ۱۹۸ - ۱۹۷)

پاسخ اشکال این است که استدلال در برهان فطرت، مبتنی بر گمان و دانش حصولی افراد یا پاسخ اشخاص نسبت به طرف امید، محبت یا سایر صفات مورد استدلال در برهان نیست؛ چراکه واقعیت این

صفات - نه تصور و مفهوم آنها - یک حقیقت در متن وجود فرد هستند و شخص آن را درمی‌یابد. لذا چون این صفات، واقعیات خارجی مضاف هستند که نیاز به طرف اضافه خارجی دارند، بدون شک طرف مقابلشان نیز در خارج موجود خواهد بود.

توضیح اینکه، تصور وصفی از اوصاف نفسانی از سوی افراد، با اتصاف شخص به این اوصاف تفاوت اساسی دارد؛ چراکه گاهی انسان، صفتی را تصور می‌کند؛ اما متصف به آن صفت نمی‌گردد؛ مثلاً انسان ترسویی که صفت شجاعت را تصور می‌کند یا جاهلی که مفهوم علم را در ذهن خود حاضر می‌کند، به صرف تصور این دو صفت نفسانی نمی‌تواند خود را شجاع یا عالم بنامد. بنابراین شخصی که در حالت اضطراب، از تمام اسباب مادی ناامید می‌شود و در متن حادثه، هیچ مفهوم و تصویری را به همراه ندارد؛ ولی واقعیت امید را در وجود خود احساس می‌کند یا فردی که محبتی را در متن هستی خود می‌یابد، نه به یک صورت ذهنی، که به واقعیت حقیقی و خارجی که صورت ذهنی وی نیز برگرفته از آن است، متصف گشته است؛ واقعیت مضافی که حقیقت خارجی دارد و نیازمند طرف اضافه خارجی است.

آیت الله جوادی آملی نیز استدلال بر برهان فطرت را تام نمی‌داند. از دیدگاه ایشان، این برهان از جهت کبرای خود که مبتنی بر تضایف دو طرف امید یا دو طرف محبت و ... است، تام و قابل استدلال برهانی می‌باشد؛ اما صغرای آن قابلیت قرار گرفتن در مقدمات برهان عقلی را ندارد؛ زیرا کسی که دل از اسباب مادی و محدود دنیوی بریده و دستش از همه جا کوتاه گشته است، متوجه مسبب‌الاسباب می‌گردد. همچنین کسی که محبت‌های مجازی و ناقص دنیوی مشغولش نکرده است، عشق به کمال مطلق را تجربه می‌کند؛ اما برای کسانی که دل به موجودات محدود و مقید سپرده‌اند و زندگی را در خیال وصال آنها به خسران می‌گذرانند یا آنکه از این خیال نیز فارغ بوده، هستی را ویران و خرابه و خود را بیگانه و بی‌آشیان و سرگردان می‌خوانند، این برهان به‌سادگی راهگشا نیست؛ زیرا اینان از محبت و امید خود به خداوند غافل‌اند و محبت و امید دیگران را نیز منکرند. (جوادی آملی، ۱۳۷۵ الف: ۲۸۹ - ۲۸۶) در برهان فطرت افتقار، انقیاد، خوف و بغض نقص نیز این اشکال وجود دارد؛ یعنی تا طرف مقابل استدلال، وجود این صفات را در ذات خود قبول نکند، برهان فطرت نمی‌تواند اثبات‌پذیر باشد.

ایشان در جای دیگر، اثبات صغرای قیاس، (وجود گرایش به کمال مطلق و استدعای هستی محض یا امید به خدا در نهاد انسان) را متوقف بر پذیرش مقدمه‌ای حدسی که بعد از مشاهده مصادیق خارجی، حاصل شده یا پذیرش استقرا یا پذیرش راه تجربه دانسته، می‌نویسد:

حدسی بودن مقدمه را ممکن است خصم نپذیرد؛ زیرا وی چنین حدسی را در خود نمی‌یابد و اگر هم کسی خواست از راه استقرا آن را حل کند، این استقرا یقین‌آور نیست؛ چون تام نیست و اگر هم از راه تجربه خواست آن را اثبات کند، باید بداند که

این مقدمه در خصوص مبحث از قبیل امور تجربی معروف یعنی تجربه حسی هم نیست تا به دلیل تجربی بودن، یقین‌آور باشد.

بنابراین استدلال به فطرت از دیدگاه ایشان ناتمام است. (همو، ۱۳۸۷: ۲۸۸)

در جواب باید به این نکته توجه داشت که جناب استاد، مشکل اصلی برهان فطرت را در اثبات صغرای آن برای تمام انسان‌ها می‌داند و چون وجود امید در هنگام سختی‌ها و مصائب یا عشق به وجود کمال مطلق در نهاد افراد از دیدگاه ایشان از راه استدلال قابل اثبات نمی‌باشد، برهان فطری نیز ناتمام بوده، در قالب یک استدلال شخصی سودمند است، نه برهان عقلی؛ درحالی‌که هر کدام از صفات فطری از جمله امید در هنگام مواجهه با مصائب یا عشق و محبت به کمال مطلق، از دیدگاه مقرران برهان فطرت، امری بدیهی است و ایشان نیازی به اثبات آن ندیده‌اند برای مثال، امام خمینی درباره بدیهی بودن امور فطری می‌فرماید:

باید دانست که آنچه از احکام فطرت است، چون از لوازم وجود و هیئت مخمّره در اصل طینت و خلقت است، احدی را در آن اختلاف نباشد؛ عالم و جاهل و وحشی و متمدّن و شهری و صحرائشین در آن متفق‌اند. هیچ‌یک از عادات و مذاهب و طریقه‌های گوناگون در آن راهی پیدا نکند و خلل و رخنه‌ای در آن از آنها پیدا نشود. اختلاف بلاد و اهویه و مأنوسات و آرا و عادات که در هر چیزی حتی احکام عقلیه، موجب اختلاف و خلاف شود، در فطریات ابداء تأثیری ندارد ... احکام فطرت از جمیع احکام بدیهیه، بدیهی‌تر است؛ زیرا که در تمام احکام عقلیه، حکمی که بدین مثابه باشد که احدی در آن خلاف نکند و نکرده باشد، نداریم. و معلوم است چنین چیزی اوضح ضروریات و ابدیهات است. و چیزهایی که لازمه آن باشد نیز باید از اوضح ضروریات باشد. (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۸۱ - ۱۸۰)

علاوه بر آن، چنان‌که خود استاد می‌فرماید، قوام برهان فطرت به واقعیت محبت یا امید در همه افراد یا آدمیان نیست؛ هر چند این محبت و امید با فطرت آدمیان آمیخته است و در همه افراد وجود دارد. در برهان فطرت، دریافت یک مصداق از محبت یا امید کفایت می‌کند. نظیر اینکه شخص، محبت یا امید به حقیقت نامحدود را در خود بیابد یا به وجود آن در یکی از افراد انسان پی ببرد. (جوادی آملی، ۱۳۷۵ الف: ۲۸۷)

همین مطلب در براهین فطری دیگر نیز جاری است؛ یعنی صرف دریافت یک مصداق از هر کدام از صفات استفاده شده در این برهان‌ها در یکی از افراد انسان، برای استدلال کفایت می‌کند.

نتیجه

در تحقیق حاضر، برهان‌های فطری، بررسی شد که در مجموع آنها، مقدمه دوم یا بر تضافات صفات یا عصمت فطرت انسان استوار است. تضافات صفاتی مانند عشق، امید، خوف، انقیاد و نفرت، قابل اثبات عقلی و

فلسفی است و چنان که گذشت، در برابر اشکالات وارد شده نیز قابل دفاع است. عصمت فطرت انسان علاوه بر اثبات عقلی، با آیات قرآن کریم و نیز روایات معتبر، قابل اثبات است.

مقدمه اول در برهان فطرت عشق به کمال مطلق و فطرت امید نیز چنان که ذکر شد، ارزش برهانی و قابلیت اثبات فلسفی دارد. همچنین برهان فطرت افتقار، میراثی صدرایی، سینیوی و براساس برهان فقر وجودی حکمت متعالیه و برهان امکان و وجوب ابن سینا پایه‌ریزی شده و لذا قوت برهان فلسفی را دارا است. به نظر می‌رسد مقدمه اول دو برهان فطرت انقیاد و فطرت خوف، قابلیت دفاع عقلانی را ندارد و جنبه جدلی به خود گرفته است؛ زیرا انقیاد و خضوع در مقابل کمال به تمام کمال‌های جزئی نیز قابل تسری است و دلیلی نداریم که فطرت، فقط در مقابل کمال مطلق خضوع می‌کند. همچنین خوف از دست دادن محبوب به تمام محبوب‌ها قابل تسری است و دلیلی بر انحصار آن به کمال مطلق نداریم.

در برهان بغض نقص نیز مقدمه اول بر تنفر ذاتی و فطری از نقص استوار است. درباره این مطلب نیز این سؤال مطرح است که آیا تنفر فطری انسان از نقص، با رسیدن به کمال مطلق، ارتباطی دارد یا صرف رسیدن به آنچه او کمال می‌پندارد، می‌تواند این گرایش فطری را ارضا نماید؟

بنابر مطالب پیش‌گفته در بین برهان‌های فطری، برهان فطرت عشق به کمال مطلق، فطرت امید و فطرت افتقار، ارزش برهانی و قابلیت دفاع فلسفی دارند؛ اما سه برهان فطری دیگر، یعنی برهان فطرت انقیاد، فطرت خوف و فطرت بغض نقص با اشکالات و سؤالاتی روبه‌رو می‌باشند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۴، *الاشارات والتنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، تصحیح و تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵ الف، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، مرکز نشر اسراء.
۴. _____، ۱۳۷۵ ب، *فلسفه حقوق بشر*، قم، مرکز نشر اسراء.
۵. _____، ۱۳۸۷، *فطرت در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.
۶. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۲، *انسان‌شناسی اسلامی*، قم، نشر معارف.
۷. دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۷۹، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، دار العلم الدار الشامیه.
۹. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۶، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۰. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۰، *شرح المنظومه*، تعلیق آیت الله حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب.

۱۱. _____، ۱۳۸۳، *اسرارالحکم*، تصحیح و تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۱۲. شاه‌آبادی، میرزا محمدعلی، ۱۳۸۷، *رشحات البحار*، تصحیح و ترجمه زاهد ویسی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، ۱۳۸۱، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد حسینی اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، مؤسسه مطبوعات دینی.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۵، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
۱۶. _____، ۱۴۲۶ ق، *نهاية الحکمة*، تصحیح و تعلیق عباس زارعی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۷. _____، بی‌تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۸. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرين*، تحقیق سید احمد حسینی، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی.
۱۹. فروغی، محمد علی، ۱۳۸۱، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، انتشارات زوآر.
۲۰. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۱. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، تهران، انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. _____، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتویی، ج ۱، تهران، انتشارات سروش.
۲۳. _____، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، تهران، انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. مرتضوی، علی حیدر، ۱۳۸۶، *فیلسوف فطرت*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *فطرت*، تهران، صدرا.
۲۶. موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۶، *شرح چهل حدیث*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۷. واعظی، احمد، ۱۳۹۳، *انسان از دیدگاه اسلام*، تهران، سمت.