

تبیین جایگاه «فطرت» در خداشناسی دکارت و نسبت آن با برهان فطرت در اندیشه اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۲۰ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۳/۰۲

* مهدی گنجور

** ناصر مؤمنی

*** محمد بیدهندی

چکیده

یکی از جریان‌های مهم عصر رنسانس، شکاکیت معرفتی حاصل از پیشرفت‌های علمی-تجربی و ظهور آرای متعارض در حوزه الهیات و به تبع آن، تزلزل خداشناسی بود. دکارت نخستین متفکری است که در پاسخ به این شکاکیت، با امید به کشف حقیقت، حوزه فلسفی نوی گشود و اهتمام خود را از میان انبوه مسائل فلسفی، به مسئله خدا و نفس معطوف داشته است. در این حوزه، مسئله فطرت و خداشناسی فطری، به جهت اشتراک و انطباق با آموزه‌های دینی، از اهمیتی خاص برخوردار و درخور پژوهش است. برهان فطرت در آثار دکارت، با عنوان برهان «علامت تجاری» مطرح شده که بر مبنای وجود مفهوم فطری «کمال مطلق»-خدا- در ذهن انسان استوار است. مقاله حاضر سعی دارد ضمن بررسی معنای فطرت و تصورات فطری، به تبیین جایگاه فطرت در خداشناسی دکارت و بررسی نسبت استدلال فطری وی با برهان مشهور فطرت در اندیشه اسلامی بپردازد.

واژگان کلیدی: دکارت، فطرت، خدا، کمال مطلق، اندیشه اسلامی.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان. Email: ganjvar78@gmail.com
** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور. Email: nmomeni83@yahoo.com
*** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان. Email: m.bid@theo.ui.ac.ir

۱. طرح مسئله

مسئله اثبات وجود خدا از اساسی‌ترین مسائل تاریخ اندیشه بشر و از بزرگ‌ترین دغدغه‌های فیلسوفان شرق و غرب محسوب می‌شود. در اثبات ذات مقدس الهی و معرفت انسان به خداوند، راه‌های مختلفی پیموده شده است؛ گاهی از طریق عقل و براهین فلسفی، گاهی از طریق مطالعه مخلوقات و تدبّر در نظم و هماهنگی پدیده‌ها و گاهی از طریق وحی و رهنمودهای نقلی شرایع آسمانی استدلال شده است؛ اما یکی از رهیافت‌های روشن در راهبری انسان به خداوند، التفات به اصل وجود خود و توجه به باطن و گرایش درونی انسان به مبدأ و خالق خویش است. این نوع گرایش فطری به خدا، در عموم انسان‌ها و در تمام دوره‌های زندگی بشر، جاری و مشهود است، هرچند گرد و غبار غفلت و نیازدگی گهگاهی حجاب پرتوافشانی فطرت شده، آدمی را از این ارتباط باز می‌دارد، هرگاه به اصل وجود خود توجه کند، این احساس خداجویی را به وضوح در خود خواهد یافت. گاهی شرایط خاص زندگی و مواجهه با موقعیت‌های سخت و نا امیدکننده، حجاب غفلت را می‌زداید و زمینه التفات کامل فراهم گشته، خالصانه خالق خویش را می‌خواند و به او پناهنده می‌شود.

خداشناسی فطری در میان متفکران اقوام و ملل مختلف در طول تاریخ، به گونه‌ها و با رویکردهای مختلف مطرح بوده و تقریرهای متفاوتی از آن ارائه شده است. رنه دکارت فیلسوف شهیر فرانسوی و پرچمدار فلسفه مدرن، برهان فطرت را با عنوان «برهان علامت تجاری» (Trade Mark) مطرح کرده است که بر مبنای وجود مفهوم فطری خدا در ذهن انسان استوار است. وی در سیر اندیشه فلسفی خود پس از بررسی مصدر و منشأ مفاهیم و تبارشناسی و دسته‌بندی آنها، به تبیین مفهوم خدا می‌پردازد (Edwards, 1967, vol.2, p.943) تا هم سیر فلسفی خود را حفظ کرده باشد و هم وجود خدا را اثبات نماید (Routledge, 1998, vol.3, p.8).

توجه به این نکته نیز ضروری است که یکی از جریان‌های مهم در فضای فکری عصر دکارت، شکاکیت حاصل از آرای متعارض دوره اصلاح دین (Reformism) بود. توضیح اینکه در آغاز قرن هفدهم با وجود پیشرفت‌های علمی در حوزه‌های طبیعی و تجربی، اعتقادات دینی در اثر مجادلات کلامی و دیدگاه‌های ضد و نقیض در باب خدا

و صفات او، گرفتار شکاکیت شده بود. شکاکان می‌پنداشتند کشف حقیقت ممکن نیست؛ اما دکارت با وجود سقوط فلسفه مدرسی (Scholasticism) به تفکر سازنده و کشف حقیقت امیدوار بود (ر.ک: ژیلسون، ۱۴۰۲، فصل ۵). او بی‌تردید نخستین کسی است که در پاسخ به شکاکیت عصر رنسانس، حوزه فلسفی نوی گشود و از همین جهت وی را بنیان‌گذار فلسفه جدید معرفی می‌کنند. دکارت از یک سو به دیانت مسیحی معتقد و در اندیشه‌های خود درباره خدا، جوهر، ماهیت و وجود، متأثر از فلسفه مدرسی بود؛ از سوی دیگر دل‌بستگی شدیدی به ریاضیات و هندسه و روش علمی آن داشت؛ از این رو برای مقابله با شکاکیت و رهایی اعتقادات دینی و علوم تجربی از چنگال شک، به تأسیس فلسفه جدید پرداخت تا با روش خاص خود به یقین و حقیقت دست یابد: «من شائق بودم که خود را یک‌سره وقف جستجوی حقیقت کنم» (Descartes, 1988, p.20). بدین ترتیب بیشترین اهتمام و هدف دکارت از میان مسائل فلسفی، معطوف به مسئله «خدا» و «نفس» و اثبات مستدل آنها بوده است:

من همواره اندیشیده‌ام که دو مسئله مربوط به خدا و نفس، در صدر مسائلی است که باید آنها را با برهان فلسفی اثبات کرد نه با استدلال کلامی؛ زیرا هرچند برای ما اهل ایمان کاملاً کافی است که از طریق ایمان بپذیریم که نفس انسان با فنای تن نابود نمی‌شود و خدا وجود دارد، اما هرگز نمی‌توان ملحدان را به هیچ دینی - در واقع نمی‌توان گفت که - به هیچ فضیلتی معتقد ساخت، مگر آنکه نخست این دو واقعیت را با عقل فطری برای ایشان ثابت کنیم» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۳).

دکارت با اینکه شناخت خدا را بدیهی و فطری می‌داند، معتقد است باید ادله و براهین اثبات وجود خدا را روشن و دقیق بیان کنیم. هرچند ابداع و اقامه براهین جدید و تازه را تقریباً محال می‌داند، معتقد است «در فلسفه هیچ کاری مفیدتر از این نیست که یک بار و برای همیشه، بهترین و استوارترین این دلایل را بررسی کنیم و آنها را با چنان وضوح و دقتی مرتب سازیم که از این پس همه کس با اطمینان بتواند آنها را براهین واقعی [و درست] بداند» (همان، ص ۵).

مقاله حاضر در صدد است ضمن طرح دقیق مسئله، به تبیین جایگاه فطرت در خداشناسی دکارت، ارزیابی برهان وی و نسبت آن با برهان مشهور فطرت در اندیشه اسلامی بپردازد. مهم‌ترین مسائل این پژوهش را می‌توان در قالب چند پرسش چنین مطرح نمود:

- منظور از «فطرت» در معارف اسلامی و اندیشه دکارت چیست و اندیشمندان مسلمان چگونه از فطرت در اثبات وجود خدا بهره برده‌اند؟

- اساساً خدا در فلسفه دکارت از چه جایگاهی برخوردار است؟ او از اثبات وجود خدا در فلسفه خویش، در صدد رفع کدام نیاز وجودشناختی یا پرکردن کدام خلأ و رخنه معرفتی است؟ به تعبیر دقیق‌تر آیا خدا در اندیشه دکارت دارای شأن وجودی است یا شأن معرفت‌شناختی و نقش پشتوانه شناخت و دانش بشری را دارد؟

- دکارت چگونه از طریق فطرت - به مثابه علامت صانع - به اثبات وجود خدا می‌پردازد؟ تقریر برهان فطرت دکارت بر چه مقدماتی استوار است؟

- چه نسبتی بین برهان دکارت با برهان مشهور فطرت در اندیشه اسلامی وجود دارد و آیا این برهان را می‌توان تقریر و بیانی متفاوت از برهان فطرت، آن‌گونه که در معارف اسلامی اقامه شده است، دانست؟

پاسخ به این پرسش‌ها با روی‌کردی مسئله‌محور، غایت نوشتار حاضر است که به ترتیب منطقی، مورد تبیین و بررسی قرار می‌گیرند.

۲. جایگاه «فطرت» در اندیشه اسلامی

از آنجاکه حل دقیق مسئله، مسبوق به ارائه تعریف و تصویری روشن از موضوع است، نخست به معناشناسی فطرت در لغت و اصطلاح پرداخته، سپس با تقریر برهان فطرت در اندیشه اسلامی، زمینه بررسی و ارزیابی استدلال فطری دکارت را در پرتو مقایسه و تطبیق فراهم می‌آوریم.

۲-۱. معنا و ابعاد فطرت

واژه فطرت از ماده «فَطَرَ» در لغت به معنای شکافتن چیزی (ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۵۵)، گشودن شیء و ابزار آن (ابن‌فارس، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۵۱۰)، آغاز و ابداع و اختراع (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۸۱) و آفرینش، ایجاد و خلقت خاص (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۹۵) است. بر این اساس اموری را می‌توان فطری دانست که

آفرینش موجود، اقتضای آنها را دارد؛ به عبارت دیگر فطرت به خلقتی گفته می‌شود که غیراقتسابی، بدیع و بی‌سابقه بوده و معرفت به خدا را در خود داشته باشد (مهریزی، ۱۳۷۷، ص ۱۱)؛ اما فطرت در اصطلاح، آن ویژگی خودآگاه انسانی است که تکوینی، بدیهی و غیراقتسابی، همگانی و ثابت است و به نوعی به حقایق متعالی و بُعد انسانی مربوط می‌شود. فطرت در ماهیت از سه بعد می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد:

یکی «بعد ادراکی یا شناختی» که به آن دسته از علومی گفته می‌شود که انسان به‌نحوذاتی و بدون نیاز به آموزش، آنها را داراست و شامل قضایای بدیهی، ارزش‌ها و ضد ارزش‌های اخلاقی و خداشناسی فطری است. دوم «بعد گرایشی» که به آن دسته از امیال ذاتی و کشش‌های درونی انسان به یک سری امور گفته می‌شود و شامل میل حقیقت‌جویی، خیر و فضیلت، زیبایی طلبی و حس مذهبی (میل به پرستش) است (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۷۴-۷۸). سوم «بعد توانشی» که به آن دسته از توانایی‌های ویژه انسان گفته می‌شود که هیچ موجود دیگری ندارد و شامل توانایی یادگیری و درک، توانایی غلبه بر نفس و امیال درونی، خلاقیت و نوآوری، و سخن‌گویی است (گرامی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵-۱۲۵).

امتیاز فطرت از «غریزه» و «طبیعت» به خودآگاهی انسان و تعالی امور فطری بر می‌گردد؛ بدین معنا که انسان می‌داند که یک سلسله‌آگاهی‌ها، گرایش‌ها و توانمندی‌های فطری دارد. این فطریات ویژه انسان‌ها و فراتر از خواست‌ها و نیازهای حیوانی بوده که مربوط به مسائل معنوی و انسانی آدمیان است؛ درحالی‌که غریزه بین انسان و حیوان مشترک بوده، در حدود مسائل مربوط به حیات مادی و فیزیکی آنها قرار دارد.

فطرتی که در این نوشتار، مدنظر است و در برهان فطرت در اندیشه اسلامی به کار می‌رود، همان است که در بُعد گرایشی یعنی احساسات و تمایلات درونی انسان بیان شد. از این نوع فطرت با تعبیری چون احساس، ادراک درونی، شهود و دریافت قلبی یاد می‌شود؛ بنابراین در برهان فطرت، فطریاتی مورد نظر است که علم به آنها حضوری و بی‌نیاز از صورت ذهنی است و این برهان با تحلیل و رمزگشایی آن فطریات و گرایش‌های ذاتی به اثبات مبدأ - خدای تعالی - می‌پردازد.

۲-۲. تقریر «برهان فطرت» با روی کرد اسلامی

برهان فطرت یکی از براهینی است که متکلمان و فیلسوفان اسلامی همچنین برخی عرفا و علمای اخلاق به آن عنایت ویژه داشته و در آثار خود با تقریرهای مختلف مطرح کرده‌اند. از آنجاکه در این برهان - علی‌رغم تقریرهای متفاوت - تأکید و توجه به خود وجود انسان و درون اوست، شاید بتوان با جنبه‌هایی از برهان فطری دکارت، مورد بررسی و تطبیق قرار داد. به نظر می‌رسد از بین تقریرهای گوناگون برهان فطرت، روی کرد حضوری که برخی حکیمان مسلمان مطرح کرده‌اند، نسبت به تقریری که برخی اندیشمندان دینی با روی کرد حصولی از این برهان ارائه کرده‌اند، بهتر و به مطلوب نزدیک‌تر باشد.

تقریر صدرالمتألهین از برهان فطرت، نمونه آشکاری از روی کرد حضوری در شناخت خداست که به عقیده خود او، بهترین نوع خداشناسی همین شناخت حقیقت واجب تعالی با علم حضوری به تناسب قابلیت و ظرفیت انسان‌هاست؛ هرچند این گونه شناخت حضوری و فطری، براساس درجات وجودی و تشکیک در مراتب آدمیان متفاوت خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۷۲). با توجه به مبانی فلسفی و عبارات صدرا می‌توان تقریر وی از برهان فطرت را بدین نحو صورت بندی نمود:

۱. انسان، معلول و بلکه عین ربط و تعلق و شأنی از شئون علت است (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۰).

۲. هر معلول و عین الربطی، به علت خود علم حضوری دارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۸۶ و ۱۱۳).

در نتیجه انسان، علم حضوری به علت خود، یعنی خدای تعالی دارد و این علم حضوری و شهودی به خدا به صورت فطری و جبلی در نهاد انسان قرار دارد.

مقدمه اول برهان فوق، نتیجه و حاصل روی کرد اصالت وجود و تفسیر عرفانی «علیت» به تجلی و تشان است که خود مبتنی بر نظریه امکان فقری یا فقر وجودی صدراست و همگی از مختصات و ابتکارات حکمت متعالیه قلمداد می‌شود که پرداختن به آنها از حوصله این نوشتار خارج است؛ اما در توضیح مقدمه دوم باید گفت طبق مبانی صدرا علت (واجب تعالی) به جهت احاطه وجودی تام بر معلول (انسان و...) به

آن علم حضوری دارد و بارقه‌ای از این علم حضوری را همراه با وجود معلول و به اندازه ظرفیت و قابلیت وجودی او افاضه کرده، به صورت ذاتی و فطری در نهاد او قرار می‌دهد. از طرفی همواره میان مفیض (علت) و مفاض (معلول) یک نوع تضایف و ارتباط وجودی برقرار است.

بدین ترتیب تلازم مقدمات برهان و افاده نتیجه نیز روشن می‌گردد؛ زیرا طبق مبانی فوق، هرگاه مفاض (معلول) ذات خود را شهود می‌کند، مقارن و همزمان با آن، وابستگی و تعلق و فقر وجودی خود را به مفیض (علت) شهود کرده و به وجود آن طرف مستقل یعنی خالق خویش اذعان می‌کند.

نمونه‌ای دیگر از تقریر برهان فطرت در اندیشه اسلامی که با روی‌کرد علم حضوری مطرح شده، استدلال علامه طباطبایی بر اثبات وجود خدا با تأکید بر فقر و نیاز فطری انسان است. تقریر علامه را به‌طور خلاصه می‌توان بدین صورت بیان کرد:

۱. نیازمندی و فقر در نهاد و فطرت انسان نهفته است و هر کسی با اندک تأملی در نفس خویش آن را به علم حضوری می‌یابد.

۲. درک این نیاز فطری و فقر وجودی در نهاد انسان، مستلزم درک آن بی‌نیاز و غنی مطلق است که رافع نیازهای وجود اوست.

در نتیجه انسان به علم حضوری و با عمق قلب خود یک نوع رابطه وجودی را با خالق و مالک حقیقی خویش در ذات خود می‌یابد (طباطبایی، ۱۹۹۷، ج ۸، ص ۳۱۱-۳۱۴). البته از آنجا که میل فطری امری بالقوه است و ممکن است عواملی مانع شکوفایی آن شوند، گاهی توجه به جهان مادی و غرق شدن در مظاهر دنیوی، سبب فراموشی و غفلت انسان‌ها از آن و نیاز درونی آنها به مبدأ خویش می‌گردد و بنابراین دورافتادگی برخی آدمیان از فطرت خداجوی آنها را نمی‌توان دلیل بر ردّ و نقض برهان فطرت و خداشناسی فطری دانست.

در تقریر مشهور دیگری از برهان فطرت در اندیشه اسلامی، بخشی از واقعیت انسان (امیال و گرایش‌های فطری) که حقیقتی دارای اضافه و قائم به دو طرف است، مورد استفاده قرار گرفته، با توجه به تضایفی که بین دو طرف برقرار است، از تحقق یکی از طرفین به تحقق طرف دیگر استدلال می‌گردد. همان‌گونه که در نجوم از جاذبه

موجود در قسمتی از فضا، پی به وجود ستاره‌ای در مرکز جاذبه می‌برند بدون آنکه بتوانند آن را رصد کنند، در برهان فطرت نیز از همین طریق (تضایف) واقعیتی که محبوب مطلق آدمیان است و نیاز و امید او را به هنگام قطع امید از همه امور تأمین می‌کند، اثبات می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۸). این تقریر اخیر را می‌توان به نحو زیر صورت‌بندی نمود:

۱. انسانی که در شرایط سخت و ناامیدی قرار گرفته، امیدی به استفاده از هیچ امر طبیعی و عامل انسانی دیگر ندارد، بدون تفکر و تدبّر و در بطن وجود و واقعیت خود همچنان امید به کمک و دستگیری یک موجود متعالی و قدرت مطلق را احساس می‌کند.

۲. این امید که با دعا و درخواست همراه است، یک حقیقت اضافی و قائم به دو طرف است.

در نتیجه برای این امید، ناگزیر یک طرف دیگری است که مقید به هیچ قید و حدی نبوده، حاجت امیدوار را اجابت می‌کند. این حقیقت، جز خدا نمی‌تواند باشد.

چنان‌که از مقدمات فوق پیداست، این تقریر از برهان فطرت نیز مبتنی بر علم حضوری و دانش شهودی است؛ چراکه انسان از دریچه شهود نیاز و احتیاجی که به حقیقت مطلق دارد، به شهود آن حقیقت نائل شده و از همین مسیر نیز امید و رجای خود را به دست آورده است.

۳. فطرت در اندیشه دکارت

فطرت در فلسفه دکارت استعداد ویژه‌ای در وجود انسان است که به وسیله آن می‌توان به حقیقت داشتن یک چیز یقین پیدا کرد: «زیرا چیزی که حقانیتش با فروغ فطرت معلوم شود، اصلاً قابل تردید نیست؛ همچنان‌که قبلاً با نور فطرت دریافتم که می‌توانم از اینکه شک می‌کنم، نتیجه بگیرم که وجود دارم. هیچ قوه یا استعداد دیگری هم در من نیست که به اندازه نور فطرت قابل اعتماد من باشد و برای من حقیقت را از خطا باز نماید» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۴۲).

۱-۳. امور فطری (فطریات)

اما فطریات از نظر دکارت، آن دسته از تصورات ثابت و لایتنغیری است که وجود پیشینی دارند و از طریق حواس و از بیرون به دست نیامده‌اند. توضیح مطلب اینکه دکارت در سیر اندیشه فلسفی خود، پیش از بررسی منشأ مفاهیم به تبارشناسی تصورات ذهنی انسان پرداخته، برخی از این مفاهیم را «فطری» و غیراکتسابی، برخی را «عارضی» و اکتسابی یا برگرفته از خارج و بعضی دیگر را «اختراعی» و ساخته و پرداخته ذهن بشر معرفی می‌کند (همان، ص ۴۱). به عقیده دکارت مفاهیم فطری، مفاهیمی است از قبیل مفهوم خدا، زمان، نفس و امتداد که پیش از تجربه، به نحو استعداد در نفس موجود است و بعد از پیدایش زمینه تجربی یعنی پس از برخورد با محسوسات به تدریج نمودار شده، به مرحله ظهور و فعلیت می‌رسد. از ویژگی‌های این مفاهیم آن است که به صورت «واضح و متمایز» ادراک می‌شود؛ ولی مفاهیم عارضی مانند رنگ، نور، بو، مزه، حرارت و صدا که ظاهراً از خارج مأخوذند، مبهم‌اند. این مفاهیم به همین صورتی که ادراک می‌شوند در خارج از ذهن وجود ندارند؛ بلکه در اثر مواجهه و تلاقی اشیای محسوس با اعضا و اندام‌های حسی و در واقع از ترکیب اجزای شیء خارجی با اجزای عضوحسی پدید می‌آیند؛ اما مفاهیم اختراعی و ساخته و پرداخته ذهن، مفاهیمی است خیالی مانند مفهوم غول (همان، ص ۴۱-۴۲).

ویژگی آشکار فطریات از نظر دکارت ثبات و همیشگی بودن آنهاست که از این جهت با دیدگاه متکلمان و اندیشمندان اسلامی نیز سازگاری دارد. او می‌گفت من و فکر من، همه هستیم و «هیچ شکی نداریم 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 نمی‌آوریم» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۵۲). به باور دکارت وقتی در سلامت کامل به سر می‌بریم، بسیاری از چیزها را فراموش کرده، به یاد نمی‌آوریم، پس چرا انتظار داشته باشیم آن چیزهایی را که در رحم مادر می‌دانیم، به یاد بیاوریم. این فطریات همواره با ما همراه بوده‌اند، مانند تصور خدا، نفس و امتداد. از نظر او قدر مسلم آن است که تمام تصورات «واضح و متمایز» فطری‌اند و اگر این مقدمه را با «قاعده کلی»

دکارت تألیف کنیم، حقیقت داشتن فطریات نیز نتیجه و اثبات می‌شود؛ زیرا بر اساس قاعده کلی او «هرچیزی را که با وضوح و تمایز کامل ادراک کنم، کاملاً حقیقت دارد» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۳۸).

البته امور فطری در فلسفه دکارت منحصر به مفاهیم و تصورات ثابت نیست، بلکه شامل امیال و گرایش‌های فطری نیز می‌شود که به‌طور طبیعی و غیر اکتسابی و به وسیله ذات کامل علی الاطلاق - خدا- در وجود انسان نهاده شده است. به تعبیر او «این امیال به رغم اینکه همواره بر وفق اراده من نیست، در من وجود دارد» (همان، ص ۴۳).

بر اساس نظریه تصورات فطری دکارت هرگونه شناخت علمی، مبتنی بر شناخت تصورات واضح و متمایز فطری یا به واسطه همین اصول و حقایقی است که در روح ما سرشته شده است. او به‌صراحت اعلام می‌کند که «می‌بایست به‌آسانی قادر باشیم که تمام پیش‌دآوری‌های حواس خود را کنار بگذاریم و از این جهت، فقط بر فهم خود تکیه کنیم؛ یعنی با احتیاط تمام، فقط تصوراتی را مبنای تفکر خود قرار دهیم که طبیعت [یا خدا] در فاهمه ما سرشته است» (کاپلستون، ۱۳۷۹، ص ۵۴). او برخی از مفاهیم کلی یا «حقایق ازلی و سرمدی»- برای مثال، از هیچ، هیچ به وجود نمی‌آید- را فطری دانسته که جایگاهشان در عقل است و این بدان معناست که از نظر دکارت تصورات فطری، صور پیشینی و ماتقدم تفکرند که درواقع از قوه اندیشیدن، متمایز نیستند.

۲-۳. فطرت به مثابه «علامت صانع»

در سیر بررسی جایگاه فطرت در خداشناسی دکارت توجه به تلقی وی از مفهوم فطرت و نحوه دلالت آن بر وجود خالق از اهمیت بسزایی برخوردار است. در این جهت، بررسی منشأ و علت مفهوم کمال مطلق و ذات نامتناهی در ضمیر انسان و بررسی احتمالات مختلف از دیدگاه دکارت تاحدی راهگشاست. دکارت در سیر اندیشه فلسفی خود به تبیین مصدر و منشأ مفاهیم پرداخته، این سؤال را مطرح می‌کند که من مفهوم خدا- کمال مطلق- را از کجا و از چه طریقی تحصیل کرده‌ام؟ آیا خودم سازنده آن هستم یا اینکه از خارج وارد ذهن من شده است و در صورت اخیر آیا آن را از

طریق حواس پنج‌گانه کسب کرده‌ام یا اینکه علتی که مرا ایجاد کرده است، مفهوم خودش را به عنوان علامت و نشان خود در ذات من تعبیه کرده است؟

دکارت پس از طرح سؤال مذکور با ردّ احتمال اول - یعنی علیت ذهن و نفس آدمی - و احتمال دوم - یعنی طریق حواس - به این نتیجه می‌رسد که تنها راه ایجاد مفهوم خدا، ذات خود او - خالق - است: «این مفهوم را از حواس نگرفته‌ام و هرگز مانند مفاهیم اشیای محسوس... بر خلاف انتظار من بر من عرضه نمی‌شود. همچنین مصنوع یا اختراع صرف ذهن من هم نیست؛ زیرا در توان من نیست که چیزی از آن بکاهم یا چیزی بر آن بیفزایم. پس تنها چیزی که برای گفتن می‌ماند این است که این مفهوم مانند مفهوم خود من از همان لحظه‌ای که من به وجود آمده‌ام با من به وجود آمده است» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۵۶-۵۷).

بدین ترتیب همان‌طوری که صنعتگر پس از ساختن چیزی، نشان و علامت خود را بر روی آن می‌زند، خداوند نیز پس از خلق انسان، مفهوم خود را در درون او نهاده است تا نشان و علامتی از خالق و سازنده او باشد؛ با این تفاوت که نشانی که صنعتگر بر صنعت خود می‌زند، مغایر با خود مصنوع است، اما خداوند هنگام آفریدن انسان، نشان خود را بدون اینکه با ذات او تغییری داشته باشد، در نهاد او به ودیعت می‌سپارد؛ زیرا «کاملاً قابل قبول است که به وجهی مرا به صورت و مثال خویش آفریده باشد» (همان، ص ۵۷).

پس بر مبنای دکارت باید بین مفهوم خدا و ذات انسان - فطرت آدمی - هیچ‌گونه مغایرتی وجود نداشته باشد و از همین جا می‌توان نحوه دلالت فطرت انسان بر وجود خدا را نیز کشف نمود؛ زیرا من مشابهت و مماثلت خود با خدا را با همان قوه‌ای ادراک می‌کنم که با آن هستی خودم را درک می‌کنم؛ به عبارت دیگر «نور فطرتی» که در من وجود دارد، تنها وسیله‌ای است که با آن هستی خود، مماثلت خود و خدا و همین‌طور مفهوم خدا را ادراک می‌کنم. بدین ترتیب وقتی با نور فطرت درباره خود به عنوان جوهری متفکر می‌اندیشم، نه تنها خود را موجودی ناقص و محتاج و قائم به غیر و مشتاق کمال مطلق و نامتناهی می‌یابم، بلکه همچنین در همان حال با نور فطرت می‌یابم کسی که خالق و علت وجود من است،

دارای تمام اوصاف بالفعل، واقعی و لایتناهی است که من مشتاق آنها هستم و در درون خود مفهومی از آنها را دارم.

به هر حال به عقیده دکارت اینکه من در فطرت خود مفهوم خدا را دارم، مستلزم این است که خدا به صورت واقعی و بالفعل در عالم خارج وجود داشته باشد، وگرنه محال است من به عنوان دارنده مفهوم خدا، تحقق عینی داشته باشم. پس خدا در عالم خارج از ذهن من، وجود عینی و واقعی دارد. خدایی که واجد تمام کمالات مطلق و والایی است که من مفهومی از آنها را در ذهن خود دارم؛ ذهنی که قادر بر احاطه بر کمالات لایتناهی خدا نیست و خدایی که از هرگونه عیب و نقصی منزّه و از هر حدّ و حصری مبراست (همان، ص ۵۸).

۴. تقریر برهان فطرت دکارت

دکارت برای اثبات وجود خدا در آثار متعدد خود سه برهان اقامه می‌کند: نخست «برهان وجودی» که تقریر کامل‌تری از برهان وجودی آنسلم است و در آن، دکارت از دو راه تصور کمال و را ضرورت وجود خدا به اثبات حق تعالی می‌پردازد. دوم «برهان فطرت» یا «علامت تجاری» (Trade Mark Argument) و سوم برهان «علت مُبْقِیه» یا برهان «نیاز من متفکر به علت در حدوث و در بقا» است. در اینجا نخست به تقریر برهان فطرت، سپس نقد و بررسی این روی کرد می‌پردازیم.

دکارت در تأملات مدعی شده است فقط از همین که «من هستم» و مفهومی فطری از ذات کامل علی الاطلاق - خدا - در من هست، می‌توانم ضرورتاً نتیجه بگیرم که وجود خدا با بداهت تمام ثابت شده است (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۵۶). این برهان را که مبتنی بر فطری بودن مفهوم خداست، می‌توان با تألیف مقدمات، به این نحو صورت‌بندی نمود:

۱. مفهومی از ذات کامل علی الاطلاق در ذهن من وجود دارد.

۲. این مفهوم که از خدای کامل، سرمد، نامتناهی، تغییرناپذیر، قائم به ذات، عالم مطلق و قادر مطلق حکایت می‌کند، قطعاً مشتمل بر واقعیت ذهنی بیشتری است تا مفاهیمی که از جواهر متناهی حکایت دارد.

۳. هر مفهومی باید منشأ و علتی داشته باشد و نمی‌تواند از عدم به وجود آمده باشد.
۴. با نور فطرت روشن است که علت یک شیء، دست‌کم باید به اندازه معلولش
مشمول بر واقعیت باشد (معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد)؛ زیرا معلول، واقعیت
خود را جز از علت خویش از جای دیگری کسب نمی‌کند؛ پس نتیجه می‌گیرم که
هر چیزی که کامل‌تر، یعنی مشتمل بر واقعیت بیشتری باشد، محال است از چیزی صادر
شود که کمال کمتری دارد.

۵. نفس من یا جهان خارج یا غیر اینها نمی‌تواند منشأ و علت مفهوم خدا که واجد
همه کمالات است باشند؛ چون کمتر از آن مفهوم، مشتمل بر واقعیت‌اند.
نتیجه: پس ضرورتاً ذات کاملی در خارج وجود دارد که همه کمالات مندرج در
مفهوم ذات کامل را واجد است و این ذات، به ضرورت همان است که ما آن را «خدا»
می‌نامیم (همان، تأمل ۳، ص ۳۷-۵۸).

نتیجه منطقی این استدلال، مساوی بودن مفهوم کمال مطلق با مفهوم خداست و خدا
در ذهن ما همچون واقعیتی عینی است که برای وجودش هیچ علتی متصور نیست، مگر
خود ذات کامل یا خدایی که واقعاً وجود دارد و مفهوم خود را همچون مهوری که
صنعتگر بر روی صنعت خویش می‌زند، در فطرت ما نهاده است تا نشانه و علامت وجود
او باشد و هر کس با شناخت این علامت - که از نظر دکارت عین فطرت انسان است نه
مغایر با آن - بتواند به ضرورت، صاحب علامت یعنی صانع خویش را بشناسد. دکارت
در این باره می‌گوید: «قطعاً نباید تعجب کرد که خداوند به هنگام آفرینش من، این مفهوم
را در من نهاده باشد تا نشانه‌ای باشد که صنعتگر بر صنعت خویش می‌زند؛ همچنین لازم
نیست این نشانه چیزی غیر از صنعت خود باشد و آفرینش من توسط خداوند دلیل بر این
است که وی مرا بر صورت و مثال خویش آفریده است و من این مماثلت را با همان
قوه‌ای ادراک می‌کنم که خود را با آن درک می‌نمایم» (همان، ص ۵۷).

۵. تبیین خداشناسی فطری دکارت

هرچند در فلسفه دکارت تصور مفهوم خدا یکی از مفاهیم واضح و متمایز و درزمره
تصورات فطری است؛ اما وی خدا را بر خلاف جوهر «نفس» یا جوهر متفکر،

نخست تعریف و سپس اثبات می‌کند؛ چراکه به عقیده او، وجود خدا از طریق درک روشن تصور خداوند اثبات می‌شود؛ به تعبیر دقیق‌تر وجود خدا از طریق تصور کامل‌ترین موجودی که انسان در ذهن و فکر خود می‌یابد، به اثبات می‌رسد (دکارت، ۱۳۶۹، تأمل ۳).

تعریف دکارت از خدا چنین است: «مراد من از کلمه خدا، جوهری است نامتناهی، سرمد، تغییرناپذیر، قائم به ذات، عالم مطلق و قادر مطلق که خود من و هر چیز دیگری را- اگر واقعا چیز دیگری وجود داشته باشد- آفریده و پدید آورده است» (همان، ص ۵۰-۴۹). همچنین در رساله برهان هندسی، ذیل تعریف هشتم آمده است: «آن جوهری را که کمال مطلق می‌دانیم و در آن مطلقاً هیچ چیز نمی‌یابیم که متضمن نقص یا محدودیت کمال وی باشد، خدا نامیده می‌شود» (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۹۴). افزون بر این در اصول فلسفه صفات و ویژگی‌های خدا را اینچنین بیان می‌دارد: «با تفکر درباره تصویری که از خدا در فطرت ما نهفته است، در می‌یابیم که خدا سرمدی، علیم، قدیر، سرچشمه هر خیر و حقیقی، و خالق همه چیز است و بالاخره او فی نفسه واجد هر آن چیزی است که می‌توانیم کمالی نامتناهی در آن بیابیم و هیچ نقص و محدودکننده‌ای در ذات او راه ندارد» (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۲۴۱).

از دیگر اوصافی که دکارت برای خدا لازم می‌داند، صفت «ضرورت» یا «وجوب وجود» است که یکی از مقدمات برهان وجودی دکارت برای اثبات خدا محسوب می‌شود: «در مفهوم یک ذات کامل مطلق، وجود ضروری و کامل گنجانده شده است» (همو، ۱۳۸۴، ص ۲۰۶). همچنین در متن برهان وجودی با استناد به این مطلب گفته است: «وجود ضروری [واجب الوجود] در مفهوم خدا مندرج است» (همان، ص ۲۰۷) و در متداول‌ترین تعبیر فلسفی- که مطابق با مشرب فلاسفه اسلامی نیز هست- می‌گوید: «وجود از ماهیت خداوند به همان اندازه انفکاک‌ناپذیر است که تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه از ماهیت مثلث راست گوشه و یا مفهوم کوه از مفهوم دره، غیر قابل انفکاک است» (همو، ۱۳۶۹، ص ۷۲). به نظر می‌رسد این توصیف دکارت از خداوند در باب تعلق وجود ضروری به خدا یا اتحاد وجود و ماهیت در خدا، همان دیدگاه مشهور فیلسوفان اسلامی است که در بیت زیر انعکاس یافته است:

الحقُّ ماهيُّته انيُّته
إذ مُقتضى العُروض معلوليُّته

(سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۹۶)

یعنی چیستی خدا عین هستی اوست، زیرا اگر جز این باشد بدان معناست که هستی او عارض بر چیستی اوست و چنین فرضی، مستلزم معلولیت است و با وجوب وجود منافات دارد.

با وجود اهتمام دکارت در اثبات مستدل و فلسفی وجود خدا و اقامه دلایل متعدّد بر این مسئله، وی معتقد است وجود خداوند، نه تنها با عقل فطری، قابل اثبات است، بلکه شناخت او بسیار بدیهی‌تر از شناختی است که انسان نسبت به سایر امور دارد و تحصیل این معرفت به قدری سهل است که هر کس فاقد آن باشد، واقعا مقصر است. دکارت با استناد به عبارات کتاب مقدس، اعتقاد خویش را درباره بدهت و فطری بودن وجود خدا به صراحت اعلام می‌دارد (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۴). از نظر او به همه انسان‌ها چنان درکی اعطا شده است که می‌توانند معرفت خود را نسبت به خدا، با دلایلی بیان کنند که لازم نیست آنها را غیر از نفس خود و تأمل در طبیعت ذهن خویش، از جای دیگری تحصیل نمایند. به همین جهت دکارت بر آن است که «خلاف تکلیف فیلسوف نخواهد بود اگر در اینجا تحقیق کنم که چگونه و از چه راه بدون بیرون رفتن از خویش می‌توان خدا را آسان‌تر و یقینی‌تر از موجودات عالم شناخت» (همان، ص ۵). از مضمون سخنان دکارت پیداست که او نیز همچون برخی فیلسوفان و متکلمان مسلمان، وجود خدا را بدیهی و بی‌نیاز از دلیل و به تعبیری «فطری» می‌داند. این همان راه فطرت یا به تعبیر قرآن «سیر در انفس» است که انسان با تأمل در خود در می‌یابد که نسبت به خدا شناخت قلبی و بی‌واسطه دارد و در برابر چنین خدایی که کمال مطلق است، سر تعظیم فرود می‌آورد. دکارت نیز در مقام یک مؤمن مسیحی - و نه در موضع یک فیلسوف - ایمان به وجود خداوند را کاملاً حق می‌داند؛ به این دلیل که «ایمان موهبتی است الهی و همان کسی که به ما لطف می‌کند تا بتوانیم به وجود چیزهای دیگر ایمان بیاوریم، هم او می‌تواند لطف کند تا به وجود خودش هم ایمان بیاوریم» (همان، ص ۴)؛ بنابراین در نظام فکری و فلسفی دکارت نه تنها معرفت به خدا امری

فطری است، بلکه باور و ایمان انسان‌ها نسبت به پروردگار نیز چیزی جز عنایت و موهبت او نیست.

دکارت در این روی‌کرد افزون بر ایده شبیه‌انگاری نفس آدمی به خدا (درباره ایده شبیه‌انگاری نفس آدمی به خدا، ر.ک: گنجور و مؤمنی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۱-۱۸۰/ مؤمنی و گنجور، ۱۳۹۱، ص ۲۹) - که در آموزه‌های دینی و آثار فیلسوفان مسلمان مورد توجه قرار گرفته است - به گرایش فطری و اشتیاق درونی انسان به کمال و جمال مطلق و همچنین بر تعلق و فقر وجودی او به خداوند نیز اشارتی داشته است. وی در «تأمل سوم» با تأکید بر خداشناسی از طریق خودشناسی، از شناخت من نسبت به خودم به عنوان «چیزی که پیوسته به چیزی بهتر و بزرگتر از خود گرایش و اشتیاق دارد» سخن می‌گوید (کاپلستون، ۱۳۷۹، ص ۱۰۷). این نکته بیانگر آن است که تصور بالقوه فطری خدا، با تحریک روی‌کرد ذاتی موجود انسانی به سوی خالق و آفریدگارش به فعلیت می‌رسد و این روی‌کرد در اشتیاق به موجودی کامل‌تر از خود، تجلی یافته است.

با تأمل در آرای فلسفی و روش نظام‌مند دکارت می‌توان مدعی شد او برای تحکیم و تثبیت پایه‌های شناخت و دستیابی به یقین و علم قطعی، وجود خدا را در فلسفه خود مطرح کرده است. برای تبیین این ادعا و تعیین نقش و کارکرد «خدا» در نظام فلسفی دکارت، ذکر این نکته ضروری است که او کار خود را در اوج شکاکیت و یأس عمومی نسبت به کشف حقیقت و شناخت یقینی آغاز کرد. او می‌خواست ثابت کند که شناخت علمی امکان‌پذیر است؛ اما از آنجاکه شناخت، حاصل فعالیت ذهن و تلاش عقلانی بشر است، برای کشف حقیقت - شناخت یقینی - ابتدا باید ذهن را از مفاهیم مبهم و دو پهلو پاکسازی نمود. دکارت با روش خاص خود، یعنی شک دستوری و آگاهانه، نخستین اصل و حقیقت تردیدناپذیر را در حکم «کوجیتو» یا قضیه «من فکر می‌کنم، پس هستم» یافت (رابینسون، ۱۳۷۸، ص ۵۹). دومین اصل یقینی دکارت، قضیه «خدا وجود دارد» است.

بی‌تردید دغدغه دکارت از قبول و اثبات وجود خدا، یافتن پشتوانه‌ای محکم برای شناخت یقینی است؛ چراکه بعد از اثبات اصل «کوجیتو» برای تدوین نظام معرفتی باید پایگاه یقین را محکم کرد و یقین علمی، فقط با اثبات خدایی که کامل است و فریبکار

نیست، ممکن است؛ حتی ریاضیات بدون اثبات خدا در حد معرفت ظنی و احتمالی است؛ چون قطعیت ریاضیات، وابسته به عدم فریبکاری خداست (حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۸۴). بنابراین «خدا» در نظام فلسفی دکارت بیش از آنکه از شأن وجودی و کارکرد هستی‌شناختی (Antologic) برخوردار باشد، دارای نقش معرفتی و شأن اپیستمولوژیک (Epistemologic) است؛ زیرا شناخت یقینی در نظر دکارت، شناختی است که دارای دو ویژگی «وضوح و تمایز» باشد و این دو صفت هم با تکیه بر حجیت خدا تثبیت می‌شود. اعتراف و تأکید دکارت بر نقش معرفتی خدا در دستیابی به یقین بهترین گواه این مدعا است: «من به وضوح می‌بینم که صحت هر علمی به شناخت خدای حقیقی بستگی دارد، طوری که اگر او را نشناسیم، قادر به شناخت هیچ چیز دیگری نیستیم. اما با شناخت او، دستیابی به شناخت یقینی و کامل موضوعات بی‌شمار، برای من ممکن است» (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۵۳). در اصول فلسفه نیز به همین مطلب اشاره کرده، می‌گوید: «ذهن ما پیش از رسیدن به شناخت خالق خویش به هیچ دانش یقینی دست نخواهد یافت» (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۲۳۵).

نکته مهم و قابل تأمل در خداشناسی فطری دکارت این است که هرچند خدای فطری و مورد اعتقاد او، همان خدای مسیحی بود، روی کرد فلسفی دکارت به مسئله «خدا»، روی کرد اثباتی و اکتشافی بود نه ثبوتی و وجودی؛ چه اینکه در نظام وجود و ثبوت، خدا به عنوان مبدأ هستی بر همه چیز مقدم است؛ اما در تفکر دکارت، من متفکر و نفس متناهی، مقدم است و از این جهت، دکارت ناگزیر است همه چیز را با مفاهیم اثبات نماید.

۶. مقایسه و ارزیابی

پیش از مقایسه و ارزیابی دو روی کرد دکارتی و اسلامی به برهان فطرت، لازم است به امتیازات اساسی فلسفه اسلامی، به ویژه حکمت صدرایی در ارتباط با خداشناسی فطری اشاره شود؛ زیرا اساساً سلوک فکری صدرالمتهلین با سلوک فکری امثال دکارت متفاوت است. یکی از امتیازات مبنایی حکمت متعالیه در تقریر برهان فطرت، طرح

مسئله «اصالت وجود» است؛ بدین معنا که آنچه به نحو اصیل، تحقق و واقعیت دارد و منشأ آثار بیرونی است، وجود است نه ماهیت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۶). در این روی کرد گرچه مفهوم وجود از قبیل مفاهیم بدیهی است، درک حقیقت وجود، از دشوارترین امور به شمار می آید.

از جمله نتایج اصالت وجود، کشف «وحدت وجود» است (همان، ج ۱، ص ۲۳) که مطابق آن، وجود، حقیقت واحد و یگانه‌ای است که دارای مراتب تشکیکی فراوان می باشد؛ همان طوری که نور، حقیقت واحدی است دارای مراتب مختلف.

از دیگر مختصات و امتیازات حکمت صدرا که در تقریر برهان فطرت او از نقش محوری برخوردار است، قاعده «امکان فقری» یا وجودی به معنای عین ربط و تعلق بودن ممکنات به واجب تعالی است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۰). عین ربط و تعلق بودن موجودات نسبت به ذات حق، هرگونه هویت استقلالی را از آنان سلب می کند؛ به گونه‌ای که مخلوقات چیزی جز تجلیات و شئون آن وجود واحد حقیقی به شمار نمی روند (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۰). با این مبنای فلسفی، مسئله «علیت» نیز در نظام صدراپی تفسیر خاص خود را پیدا کرده، به نوعی بازگشت به تجلی و تشان خواهد بود؛ بدین معنا که معلول، هستی و واقعیتی مغایر با هستی و واقعیت علت خویش ندارد، هرچند این عدم مغایرت آنها به معنای عینیت و یگانگی آنها هم نیست؛ بلکه منظور این است که وجود معلولی، شأنی از شئون واقعیت علت است: «فالحقیقة واحدة و لیس غیرها إلا شئونها و فنونها و حیثیاتها و أطوارها و لمعات نورها و ضلال ضوئها و تجلیات ذاتها» (همان، ج ۱، ص ۴۷). بر این اساس وجودات اشیا همگی اطوار و شئون و تجلیات وجود حقیقی علت و جاعل تعالی هستند.

اما در مقایسه برهان فطرت در اندیشه اسلامی با برهان فطری دکارت باید گفت نوع فطرت و فطریاتی که مد نظر این دو برهان است از جهتی مشترک و از جهت دیگر متفاوت اند؛ زیرا- همان طور که ملاحظه شد- برهان فطرت در اندیشه اسلامی بیانگر این است که در درون هر انسانی گرایش‌ها، امیال و نیازهای فطری‌ای نهفته است که صاحبش را به سوی محبوب و مطلوب دل سوق می دهد و انسان با علم حضوری و از عمق وجود خود، یک نوع احساس تعلق و وابستگی به خالق و مالک خویش را در ذات و باطن خود می یابد.

یکی از مواضع اشتراک هر دو برهان، اذعان به تعبیهٔ اموری ثابت در نهاد انسان از جانب صانع اوست؛ در تلقی دکارت از برهان فطرت، مفهوم خدا به آن جهت در ما فطری است که خداوند هنگام آفرینش، آن را در ذهن یا نفس ما نهاده است. در تقریر اندیشمندان مسلمان از برهان فطرت نیز تأکید می‌شود که منظور از فطرت، وجود آن گرایش‌ها و تمایلات اصیل و فراحیوانی در ذات انسان است که او را از درون به سوی حقایق متعالی، به‌ویژه محبوب حقیقی و کمال مطلق - خداوند - سوق می‌دهد. بنابراین از آن جهت که خدا چیزی را در وجود ما نهاده و نشانه‌ای از خود در خلقت و طبیعت ما بر جای گذاشته است، در تلقی دکارت و اندیشه اسلامی تفاوتی وجود ندارد؛ هرچند به نظر می‌رسد بین این دو روی‌کرد، در نوع و مصداق فطریات همچنین نحوه وجود این امور در فطرت انسان تفاوت وجود دارد.

بنابراین یکی از تفاوت‌های اساسی بین دکارت و اندیشمندان مسلمان در تقریر برهان فطرت این است که: اولاً تأکید دکارت در برهان خود بر «مفهوم» خدا - همچنین سایر مفاهیم واضح و متمایز - به عنوان مصادیق فطریات است؛ درحالی‌که آنچه مورد نظر اندیشمندان مسلمان در برهان فطرت است نه از سنخ مفاهیم ذهنی، بلکه از نوع فطریات گرایشی و تمایلات و نیازهای اصیل و عینی است که از عمق وجود و قلب آدمی بر می‌خیزد. ثانیاً با آنکه دکارت به استعداد بودن و بالقوه بودن مفاهیم فطری اشاره کرده است، از اندیشه او چنین استنباط می‌شود که آنها به طور بالفعل و مشخص در وجود انسان توسط خدا نهاده شده است؛ به نحوی که گویی هر انسانی در ذات خود به این مفهوم فطری مشخصی که در ذهن اوست، توجه دارد؛ درحالی‌که طبق تقریر اندیشمندان مسلمان از برهان فطرت، هیچ مفهوم مشخصی در وجود انسان نهاده نشده است، بلکه در نهاد و ساختار وجودی انسان، گرایش‌ها و تمایلاتی به نحو بالقوه و اجمالی گذاشته شده که انسان با هدایت آنها به حقایق متعالی از جمله وجود خدا دسترسی پیدا می‌کند؛ بنابراین تعبیه این گرایش‌ها و تمایلات در فطرت انسان به نحو بالفعل نیست، بلکه هر فرد انسانی باید با تلاش خویش در جهت فراهم نمودن شرایط و رفع موانع و در پرتو تعالیم انبیا، آنها را شکوفا ساخته، به مرحله ظهور و فعلیت برساند.

از این رو اصطلاح «فطرت» که در آموزه‌های دینی، به خصوص متون مقدس اسلام و

قرآن آمده (روم: ۳۰) و نزد مسلمانان به «فطرت خداشناسی» یا «خداجویی فطری» شهرت دارد، با آنچه در منظومه فکری و فلسفی دکارت تجلی یافته است، به لحاظ دلالت معنایی تفاوت دارد و به اصطلاح با یکدیگر اشتراک لفظی دارند؛ چراکه فطرت در معارف دینی و اسلامی به معانی مختلفی از قبیل عاطفه، گرایش غریزی، سرشت، آفرینش، معرفت اجمالی و امثال اینها آمده است (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۸-۲۹)؛ اما این سخن به معنای حضور یک مفهوم واضح و متمایز از کمال مطلق در ذهن و ضمیر انسان نیست، بلکه به این معناست که انسان در نهاد خود، میل و محبت درونی نسبت به خالق خویش داشته، از نوعی شناخت ذاتی اجمالی به او، بدون نیاز به فرایند یاددهی - یادگیری، برخوردار است. چنین پدیده‌ای با ادراک ناقص و مبهم کمال مطلق نیز سازگار است؛ اما آنچه دکارت در برهان فطرت یا علامت تجاری خود در پی آن است، ادراک ایجابی و واضح و متمایز از کمال مطلق است که چندان هم در مسیر و مقصود خود توفیق نیافته است.

یکی دیگر از وجوه اشتراک برهان فطرت دکارت و اندیشمندان مسلمان، توجه به نیازمندی و فقر وجودی انسان است؛ یعنی در مضمون و مفاد هر دو برهان، به نیازمندی و وابستگی در وجود انسان به علت حقیقی (خدا) تأکید شده است. در برهان دکارت با بررسی منشأ و علت وجود مفهوم خدا به عنوان ذات کامل علی الاطلاق در ذهن انسان و ردّ علیت نفس، والدین، جهان خارج و... نتیجه گرفته می‌شود که چون وجود انسان، وجودی وابسته، نیازمند و فاقد کمالات و صفات مطلق است، پس نمی‌تواند منشأ و علت مفهوم خدا - کمال مطلق - باشد؛ پس باید ضرورتاً ذات کاملی به عنوان منشأ و مابازای این مفهوم در خارج وجود داشته باشد (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۵۱، اصل ۱۸). در برهان فطرت با رویکرد اسلامی نیز، چه در تقریر صدرالمتألهین که بر تعلق و عین ربط بودن معلول نسبت به علت خود تأکید داشت و چه در تقریر علامه طباطبایی که مبتنی بر فقر درونی و نیاز فطری انسان به غیر خود بود و حتی در سایر تقریرها از برهان فطرت که بر تمثیل‌های قرآنی نظیر کشتی طوفان‌زده و انسان گرفتار در امواج دریا و... استوار است، بر وابستگی درونی و فقر وجودی انسان تأکید شده است.

از دیگر موارد اشتراک این دو برهان، اذعان و اعتقاد یکسان به ویژگی‌های امور فطری و فطریات انسان است؛ قدر مسلم، شاخصه اصلی فطریات از نظر دکارت، ثبات و تغییرناپذیری، عمومیت و همگانی بودن، دوام و همیشگی بودن و ذاتی و غیر اکتسابی بودن آنهاست (همو، ۱۳۶۹، ص ۴۲) که از این جهت با دیدگاه متکلمان و اندیشمندان اسلامی، سازگاری و انطباق دارد (سبحانی و محمدرضایی، ۱۳۸۴، ص ۶۲-۶۳).

در ارزیابی نهایی برهان فطرت دکارت چند مطلب دیگر قابل تأمل است:

۱. در این استدلال لازم است قبل از هر چیز، وجود مفهوم «کمال مطلق» با وصف غیراکتسابی و غیرمجموعول بودن ثابت شود تا بر اساس آن بتوان مدعی فطری بودن این مفهوم شده و پس از آن در صدد کشف علت و جاعل فطرت، یعنی خدا بر آمد؛ اما همان‌طور که پیداست، وجود چنین مفهومی، بر خلاف ادعای دکارت، ثابت نشد و در نتیجه نوبت به جست‌وجوی علت و منشأ این مفهوم و طرح فرضیه فطری بودن نیز نمی‌رسد و بدین ترتیب هر چند ممکن است مطلوب از طریق دیگری ثابت شود، بحث از جاعل فطرت یا القاکننده مفهوم کمال مطلق به ضمیر انسان، بی‌مورد است (طاهری، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵).

۲. برفرض که همه مقدمات استدلال درست باشند، القای فطری بودن مفهوم کمال مطلق در ذهن و فکر آدمی، طی چه فرایندی انجام می‌پذیرد و چگونه تحقق می‌یابد؟ دکارت خود بارها به محدودیت و عدم ظرفیت ذهن انسان نسبت به ادراک نامتناهی اعتراف کرده، می‌گوید: همان مفهومی را که ذهن بشر از جعل و یا اکتساب آن از طریق احساس و تخیل، عاجز و محروم بوده، خداوند به قدرت الهی خود بر ضمیر او القا کرده و از این القا به «فطرت» تعبیر می‌کند؛ ولی این پرسش قابل طرح است که اساساً ذهن محدود بشری که ظرفیت درک نامحدود و کمال مطلق را ندارد، چگونه می‌تواند با القای غیبی و نور فطرت، صاحب چنین ظرفیتی گردد؟ چراکه این مسئله از دو حال بیرون نیست: یا خداوند این ظرفیت را ابتدا به ذهن انسان داد و سپس مفهوم نامتناهی را به او القا نمود یا بدون اینکه این ظرفیت را به او بدهد، مفهوم کمال مطلق را در ضمیر و فطرت وی به ودیعت گذاشت. آشکار است که فرض اول صحیح نبوده و خلاف واقعیت و مخالف دیدگاه دکارت است؛ زیرا عدم احاطه ذهن انسان بر نامتناهی،

امری واضح و بدیهی است. فرض دوم نیز باطل و مستلزم محال و انطباق کبیر (نامتناهی) در صغیر (متناهی) است (ر.ک: همان).

۳. نکته دیگری که در ارزیابی برهان فطرت دکارت قابل طرح است، می‌تواند متوجه مطلوب و نتیجه استدلال باشد؛ توضیح اینکه دکارت بعد از بیان مقدمات مذکور به این نتیجه رسیده که مفهوم کمال مطلق - که غیراکتسابی و غیرجعلی بوده و ریشه فطری دارد - توسط خدایی که حقیقتاً خود، کمال مطلق و واجد همه کمالات و اوصاف نامتناهی است بر ضمیر انسان القا گردیده است (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۵۸). پرسش مهمی که در باب این نتیجه‌گیری می‌تواند مطرح شود، این است که آیا این مقدمات - برفرض صحت و استحکام - دلالت بر وجود خدا به عنوان نتیجه استدلال دارند یاخیر؟

به نظر می‌رسد طبق مقدمات مذکور، پاسخ این پرسش مثبت است و ناچار باید تسلیم این نتیجه شد که علت و منشأ مفهوم کمال مطلق در ذهن انسان، چیزی جز خدای مورد نظر دکارت نیست که ضرورتاً در خارج از ذهن، واجد همه کمالات مندرج در مفهوم ذات کامل است؛ بنابراین در ساحت استنتاج و به لحاظ قواعد صوری منطق، ایراد و اعتراضی بر برهان فطرت یا علامت تجاری دکارت وارد نخواهد بود؛ اما این بدان معنا نیست که خداشناسی و استدلال وی می‌تواند وجود عینی خدا را اثبات کند؛ بلکه با نظر تحقیق و به دور از تعصب باید گفت که خدا در نظام فلسفی دکارت، تا حدّ یک اصل فلسفی - یعنی تضمین‌کننده معرفت و مقدمه‌بودن در اثبات جهان خارج - تنزل یافته است؛ چراکه دکارت با اصل قراردادن من متفکر، به اثبات وجود خدا رسید و بنابراین با ذهن‌گرایی خاص خود، خداوند را منتسب به فکر و اندیشه آدمی گردانید (حسن‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳). درست است که از نظر دکارت به عنوان یک مسیحی، خدا فی نفسه متعلق ایمان است، از نظر دکارت در مقام فیلسوفی که می‌خواست «معرفت به همه چیز را در درون خویش یا کتاب بزرگ جهان بیابد» (Descartes, 1988, pp.20-22) خدا متعلق معرفت عقلانی است و از این جهت خدا و صفات او باید طوری فهمیده شود که بتواند عالم دکارتی را تبیین نماید و بدین سان بعد از انقلاب دکارت چنین مقرر شد که خدا چیزی غیر از صانع طبیعت نباشد (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۹۲).

با این نگرش، خدا تا حدّ ناظم نظم و ترتیبی که در مخلوقات به وجود می‌آید، تنزل می‌یابد. دکارت در تأمل ششم می‌گوید: «مراد من از طبیعت به صورت عام، در حال حاضر فقط خود خداوند یا نظم و ترتیبی است که او در مخلوقات برقرار ساخته است» (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۹۱). با این اوصاف، خدا به مرور زمان جنبه الهی و معبودبودن خویش را از دست می‌دهد و تنها به عنوان خدایی خالق و تدبیرکننده اشیا در عالم است که از خدای ابراهیمی و معبود دینی به درجه خدای فلسفی تنزل پیدا کرده، کمترین شباهتی بین این خدای دکارتی با خدای مسیحی باقی نمی‌ماند. شاید از این جهت است که پاسکال، در آن شب رؤیایی چنین می‌سراید: «خدای ابراهیم، خدای اسحاق، خدای یعقوب، نه خدای فیلسوفان و دانشمندان!» (کیوپیت، ۱۳۷۶، ص ۷۳).

۷. نتیجه‌گیری

در این مقاله ضمن بیان معنای فطرت و تبیین گرایش فطری در آموزه‌های دینی و فلسفی مسلمانان، جایگاه این مسئله در خداشناسی دکارت مورد بررسی قرار گرفت. مهم‌ترین یافته‌ها و نتایج این پژوهش را می‌توان در چند مورد خلاصه و جمع‌بندی نمود:

- فطرت در فلسفه دکارت استعداد ویژه‌ای در وجود انسان است که به گمان او معیار قابل اعتمادی برای دستیابی به یقین و بازنمایی حقیقت از خطاست. فطریات انسان از نظر او، آن دسته از مفاهیم و تصورات ثابت و لایتغیر از قبیل مفهوم خدا، نفس، زمان و امتداد هستند که وجود پیشینی داشته و اکتسابی (برگرفته از خارج توسط حواس) یا اختراعی (ساخته ذهن بشر) نیستند.

- منشأ و علت این مفاهیم فطری و از جمله مفهوم کمال مطلق در ذهن انسان، چیزی جز خالق و صانع انسان نیست؛ یعنی همان‌طور که صنعتگر پس از ساختن چیزی، نشان و علامت خود را بر روی آن می‌زند، خدا نیز پس از خلق انسان، مفهوم خود را در درون او نهاده تا علامت و نشانی از خالق و سازنده او باشد.

- به عقیده دکارت اینکه من در فطرت خود، مفهوم کمال مطلق - خدا - را دارم، مستلزم این است که خدا به صورت واقعی و بالفعل در عالم خارج از ذهن وجود داشته

باشد، وگرنه محال است من به عنوان دارنده مفهوم خدا، تحقق عینی داشته باشم. همین
مطلب، نحوه دلالت فطرت انسان بر وجود خداوند را در اندیشه دکارت روشن می‌سازد.

- مهم‌ترین دغدغه دکارت از قبول و اثبات وجود خدا، یافتن پشتوانه‌ای محکم
برای شناخت یقینی است؛ بنابراین خدا در فلسفه دکارت، بیش از آنکه دارای شأن
وجودی و کارکرد هستی‌شناختی باشد، از نقش معرفتی و شأن اپیستمولوژیک
برخوردار است؛ زیرا به عقیده وی، ذهن ما پیش از رسیدن به خالق خویش به هیچ
دانش یقینی دست نخواهد یافت.

- از بین تقریرهای گوناگون برهان فطرت، روی‌کرد حضوری که از سوی برخی
حکیمان مسلمان مطرح شده است، در مقایسه با تقریری که برخی اندیشمندان دینی با
روی‌کرد حصولی از این برهان ارائه کرده‌اند، بهتر و به مطلوب نزدیک‌تر است. در این
روی‌کرد، انسان از دریچه شهود نیاز و احتیاجی که به حقیقت مطلق دارد، به شهود آن
حقیقت نائل می‌گردد و از آنجاکه در این برهان، تأکید و توجه به خود وجود انسان و
درون اوست، با جنبه‌هایی از برهان فطری دکارت نیز قابل تطبیق است.

- در ارزیابی برهان فطری دکارت و نسبت آن با برهان مشهور فطرت در اندیشه
اسلامی، مهم‌ترین مواضع وفاق و خلاف این دو برهان بیان گردید و معلوم شد برهان
دکارت با آنکه به لحاظ محتوا و مفاد مقدمات، خالی از ضعف و اشکال نبوده و از این
جهت به قوت و استحکام برهان فطرت اندیشمندان مسلمان نمی‌رسد، ولی به لحاظ
استنتاج و بر اساس قواعد صوری منطق، ایراد و اعتراضی بر آن وارد نیست و این
مقدمات - بر فرض صحت و استحکام - در ذهن بر وجود خدا به عنوان نتیجه برهان
دلالت دارند؛ هرچند این خدای فلسفی به خالق و تدبیرکننده نظم اشیا در جهان تنزل
می‌یابد و با خدای ابراهیمی و معبود ادیان آسمانی فاصله زیادی دارد.

منابع و مأخذ

۱. ابن فارس، احمد بن زکریا؛ معجم مقاییس اللغه؛ تحقیق عبدالسلام محمد هارون؛ قاهره: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۱ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ قم: ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق.
۳. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح فی اللغه؛ تحقیق احمد بن عبدالغفور عطار؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ تبیین براهین اثبات خدا؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۵. حسن زاده، صالح؛ سیر و تطور مفهوم خدا از دکارت تا نیچه؛ تهران: علم، ۱۳۸۷.
۶. دکارت، رنه؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۷. _____؛ اصول فلسفه؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ تهران: الهدی، ۱۳۷۶.
۸. _____؛ تأملات؛ ترجمه احمد احمدی؛ تهران: سمت، ۱۳۸۱.
۹. _____؛ اعتراضات و پاسخها؛ ترجمه علی افضلی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۰. رایبسون، دیو؛ دکارت قدم اول؛ ترجمه مهدی شکیبانیا؛ تهران: شیرازه، ۱۳۷۸.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داودی؛ بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۱۲. رجبی، محمود؛ انسان‌شناسی؛ قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۹.
۱۳. ژیلسون، اتین؛ نقد تفکر فلسفی غرب؛ ترجمه احمد احمدی؛ تهران: حکمت، ۱۴۰۲ق.
۱۴. _____؛ خدا و فلسفه؛ ترجمه شهرام پازوکی؛ تهران: حقیقت، ۱۳۷۴.
۱۵. _____؛ هستی در اندیشه فیلسوفان؛ ترجمه سیدحمید طالب‌زاده؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۶.
۱۶. سبحانی، جعفر و محمد محمدرضایی؛ اندیشه اسلامی ۱؛ قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۴.
۱۷. سبزواری، ملاحادی؛ غررالفرائد (منظومه حکمت)؛ تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی؛ تهران: ناب، ۱۴۱۳ق.
۱۸. طاهری، سیدصدرالدین؛ «بررسی انتقادی دلایل اثبات وجود خداوند در فلسفه دکارت بر محور علیت»؛ مجله علمی - پژوهشی نامه مفید (نامه فلسفی)، ش ۶۲، آبان ۱۳۸۶.
۱۹. _____؛ «گزارش و بررسی انتقادی برهان وجودی بر وجود خداوند در فلسفه دکارت»؛ فصلنامه علمی - پژوهشی قیسات، ش ۵۵، بهار ۱۳۸۹.

۲۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ ج ۸، بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۹۹۷م.
۲۱. کاپلستون، فردریک؛ **دکارت**؛ ترجمه علی کرباسی زاده اصفهانی؛ تهران: مؤسسه انتشارات مدینه، مرکز پژوهش و نشر فرهنگی، ۱۳۷۹.
۲۲. _____؛ **تاریخ فلسفه**؛ ج ۱، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی؛ تهران: سروش، ۱۳۸۰.
۲۳. کیویت، دانو؛ **دریای ایمان**؛ ترجمه حسن کامشاد؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۲۴. گرامی، غلامحسین؛ **انسان در اسلام**؛ قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۸.
۲۵. گنجور، مهدی و ناصر مؤمنی؛ **شبه‌انگاری نفس انسان به خدا از منظر امام خمینی**؛ فصلنامه علمی - پژوهشی قبسات، ش ۶۱، پاییز ۱۳۹۰.
۲۶. محمدرضایی، محمد و محمدقاسم الیاسی؛ «برهان فطرت بر اثبات خدا»؛ فصلنامه علمی - پژوهشی قبسات، ش ۵۵، بهار ۱۳۸۹.
۲۷. مطهری، مرتضی؛ **فطرت**؛ قم: صدرا، ۱۳۷۲.
۲۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی؛ **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۲۹. _____؛ **تفسیر القرآن الکریم**؛ تصحیح و تقدیم محسن بیدارفر؛ قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۳۰. _____؛ **المبدأ و المعاد**؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۳۱. مؤمنی، ناصر و مهدی گنجور؛ «نمونه‌انگاری نفس آدمی با خدا نزد ملاصدرا»؛ فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت و فلسفه، ش ۲۹، بهار ۱۳۹۱.
۳۲. مهریزی، عزیزالله؛ **خداشناسی فطری**؛ تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۷.
33. Descartes, Rene; **Selected Philosophical Writings**; Translated by John Cottingham and Robert Stoothoff; London: Cambridge University Press, 1988.
34. Paul Edwards; **The Encyclopedia of philosophy**; U.S.A, new Yourk. vol.2, 1967.
35. Routledge; **Routledge Encyclopedia of philosophy**; Routledge. Vol.3, 1998.