

نقش فطرت در معرفت بخشی از دیدگاه دکارت و آیت‌الله جوادی آملی

ابراهیم ابرسجی^۱

چکیده

وجود فطرت در انسان و نقش و تاثیر آن در معرفت بخشی و رفتاری مورد گفتگو و مناقشه قرار گرفته است. برخی دانشمندان وجود آن را مسلم گرفته و درباره گستره و چگونگی تاثیرگذاری آن سخن گفته‌اند در برابر برخی به انکار وجود و جایگاه آن پرداخته‌اند. در میان دانشمندان اسلامی وجود فطرت تقریباً قطعی تلقی شده است و سخن به سوی حوزه نفوذ و چگونگی تاثیرگذاری فطرت در معرفت نشانه رفته است. در میان دانشمندان غربی دکارت عقل‌گرا بر جایگاه و نقش مفاهیم فطری در معرفت بخشی و گستره آن تاکید تام دارد. اکنون در یک مقایسه اجمالی میان آنچه دکارت از فیلسوفان مسیحی غربی گفته است با آنچه آیت‌الله جوادی آملی از فیلسوفان اسلامی فرموده‌اند با تاکید فراوانی که بر نقش فطرت و جایگاه و قلمرو آن در معرفت بخشی دارند به تفاوت‌ها و احیاناً اشتراکات آنها پی می‌بریم. از نگاه دکارت انسان وجود خداوند و انسان و طبیعت را به گونه‌ای روشن و متمایز که ویژگی مفاهیم فطری است درک می‌کند، از نظر آیت‌الله جوادی نیز فطرت انسان وجود خداوند و صفاتش همچون توحید و ربوبیت و علم الهی و نبوت و معاد و به طور کلی اصول اعتقادی و اخلاقی و حتی رفتاری را می‌شناسد. به هر دو فیلسوف اعتراض شده که ما چنین مفاهیم فطری را در آغاز حیات خویش نمی‌یابیم. آیت‌الله جوادی با پذیرش فقدان مفاهیم فطری در آغاز آفرینش انسان این نوع معرفت را بر اساس وجود فطرت و نفس مجرد انسان به گونه شهودی می‌داند اما دکارت بدون تاکید بر معرفت شهودی و صرفاً یاد کردن از شهود عقلی این مفاهیم فطری یا بساطت را در آغاز آفرینش انسان موجود می‌داند ولی به صورت نهفته و پنهان همچون مرض نفرس که با پیدایش زمینه ظهور آشکار شده و در سطح شعور ظاهری انعکاس یافته و عقل آنها را وجدان و کشف و شهود می‌کند. به نظر می‌آید سخنان آیت‌الله جوادی با توجه به ادله متقن عقلی و نقلی آیات و روایات قابل تشکیک نباشد گرچه رسیدن و یافتن چنین معارفی نیاز به طی مقدمات و سیر وجودی و سلوک عملی دارد. ولی اثبات سخنان دکارت با مشکلاتی مواجه است که اصولاً مبنا و شیوه فکری دکارت یعنی رشنالیزم ناتمام است.

کلید واژه‌ها: فطرت، عقل، شهود، مفهوم، مفاهیم فطری.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی،

Abasaji.abrahim@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۲/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۹

مقدمه

نخست آن که یکی از راه‌های اثبات وجود خدا در جهان اسلام و غرب معرفت فطری به خداوند است که به عنوان خداشناسی فطری مطرح شده است. البته استدلال دیگری نیز در غرب مطرح شده است که بعنوان «اجماع عام» نامیده شده است و شباهت‌هایی به خداشناسی فطری دارد و می‌گوید توافق عمومی انسان‌ها نشان از باور به وجود خداوند در ذات و سرشت انسان‌ها دارد (Edwards, 1976-V2P353-344). این خداشناسی فطری همان چیزی است که هم دکارت به آن اشاره کرده است هم آیات قرآن کریم و روایات و سخنان اندیشمندان مسلمان معاصر به ویژه آیه الله جوادی (جوادی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۸).

بررسی سخنان این دو فیلسوف غربی مسیحی و شرقی مسلمان و جایگاه معرفت‌شناسی خداشناسی فطری مورد نظر این نوشتار است و این که آیا فطرت منبع معرفتی جداگانه‌ای از عقل است یا همان عقل است؟ و آیا معرفتی حصولی است یا حضوری؟

دوم منظور از فطرت در این بحث فطرت ویژه انسان است نه ساخت ویژه گیاهان و جمادات که طبیعت نامیده می‌شود و نه ساختار ویژه حیوانات که غریزه نامیده می‌شود.

سوم تعریف منطقی از فطرت به صورت حدی یا رسمی ممکن نبوده و مورد نظر نیست چون فطرت مفهوم ماهوی نیست که دارای جنس و فصل باشد بلکه امر وجودی و معقول ثانی فلسفی است بنابراین تعریف حدی و رسمی نداشته و تعریف آن شرح الاسمی است (جوادی، ۱۳۹۸، ص ۲۹).

بررسی معنا و تعریف فطرت

فطرت در لغت از ریشه فطر به معنای شکافتن و ابداع و آغاز و پدید آوردن است و چون آفریدن نیز نوعی آغاز است فطرت به معنای آفرینش هم به کار رفته است ولی آفرینش نو و بدیع و بی‌پیشینه. فیروزآبادی می‌نویسد "فطر به معنای شکافتن است و فطره یعنی آن را شکافت" (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۵۶). فراهیدی می‌نویسد "خداوند آنها را آفرید و ساخت اشیا را آغاز کرد" (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۴۱۸). نیز ابن‌اثیر

نقش فطرت در معرفت‌نحشی از دیدگاه دکارت و آیت‌الله جوادی آملی ۲۵۱

می‌نویسد: "فطر به معنای آغاز و اکتشاف و نوآوری است." (ابن اثیر، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۳۷۹). راغب چنین آورده است: "فطر یعنی ایجاد کردن و ساختار نو و تازه بخشیدن" (راغب، بیتا، ص ۳۹۶). در قرآن (انعام، ۷۲) و کلام علی (ع) (نهج البلاغه خطبه ۱) نیز واژه فطرت به معنای آفرینش ویژه و پدید آوردن موجودات به کار رفته است.

وزن فعله نیز بر گونه ویژه‌ای از کار دلالت می‌کند از اینرو کلمه فطرت به لحاظ هیئت خود بر گونه ویژه‌ای از آفرینش آدمی دلالت می‌کند نه قوه‌ای از قوا یا مرتبه‌ای از مراتب نفس انسان. طریحی آورده است "فطره از ریشه فطر حالت و چگونگی آفرینش است مانند حالت نشستن و چگونگی سواره یا پیاده بودن" (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۴۳۰). نکته مهم در اینجا اشاره همزمان به اصل آفرینش و ویژگی‌های آن است. چنانکه در لغت آمده است "فطرت همان آفرینش اولیه است که هر موجودی در آغاز آفرینش بر آن شکل گرفته و طبیعت سالمی که با عیبی آمیخته نشده است" (مجموعه من المولفین، بیتا، ج ۲، ص ۶۹۴). آیه فطرت (روم آیه ۳۰) نیز نشان می‌دهد خداوند در آفرینش انسان شاکله و ویژگی‌های معینی را در نظر داشته و انسان را بر آن اساس آفریده است و سپس دین خود را بر همان اساس پی‌ریزی و تنظیم کرده است. از این‌رو در فهم و بیان ویژگی‌های فطری انسان باید به ساختار دین الهی توجه کرد، بنابر این فطرت از نظر ماده و هیئت سرشت انسان و چگونگی ساختار وجود او است که منشاء برخی ادراک‌ها و گرایش‌های متعالی است.

اموری که فطری بوده و به اقتضای ساختار آفرینش آدمی است ویژگی‌هایی دارند: ۱- در همه افراد نوع انسان وجود دارد گرچه کیفیت آنها از نظر شدت و ضعف متفاوت است. ۲- همواره ثابت و جاودان اند و به تعبیر قرآن فطرت تبدیل‌ناپذیر است "در آفرینش الهی دگرگونی نیست" (روم آیه ۳۰). ۳- امور فطری به لحاظ فطری بودن ریشه در ذات انسان داشته و اصل وجود آن نیاز به آموزش ندارد گرچه شکوفایی و پرورش آن نیاز به آموزش دارد.

امور فطری را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد ۱- شناخت‌های فطری که هر انسانی بدون نیاز به آموزش از آن برخوردار است. ۲- میل‌ها و گرایش‌های فطری که مقتضای آفرینش هر فرد است (جوادی، ۲۴ و مطهری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۷۴ و ۶۱۴).

فطرت از نظر دکارت

دکارت فرانسوی (۱۵۹۶-۱۶۵۰م) از دانشمندان عقل‌گرای دوره جدید اروپاست. وی با تاکید تام بر روش تحلیل عقلی در برابر جریان اسکولاستیک حاکم در سده‌های میانه اروپا ۱۱۰۰ تا ۱۵۰۰م و نیز حس‌گرایی افراطی و موج بزرگ شک‌گرایی تحول‌جدیدی در روند فکری غرب ایجاد کرد و به عنوان پدر فلسفه جدید غرب نام گرفت وی در عین پای بندی به ایمان مسیحی تلاش کرد با به کارگیری عقل و روش نو که به روش دکارتی معروف شد در برابر این موج شک‌گرایی ایستادگی کند و به کشف حقیقت نائل شود موجهی که ادعا می‌کرد ذهن سیال بشر در حرکت خود هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد و سخن از اصول ثابت و یقینی معرفت بی‌معناست و همه چیز در معرض دگرگونی و تغییر است و در نتیجه هیچ معرفت یقینی وجود ندارد (Edwards, 1967, 452).

وی با توجه به ناکارآمدی فلسفه مدرسی در برابر شک‌گرایی جدید در پی تاسیس نظام فکری نویی برآمد و همت خود را بر محور مباحث ذهنی و چگونگی دستیابی به معرفت یقینی متمرکز کرد و بدین‌سان مباحث معرفت‌شناسی جایگزین مباحث وجود‌شناسی گردید.

راه‌های کسب معرفت

از نظر دکارت برای شناخت واقعیت‌ها دو راه وجود دارد استنتاج (قیاس) و شهود (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۱۱۹).

قیاس یا استنباط مستقیم از چیز دیگر وقتی با تعقل (استدلال) همراه باشد نمی‌تواند خطا باشد. خطاها از این واقعیت بر می‌خیزد که شناخت براساس تجربه‌های ضعیف و سست بنا شود یا قضایا شتاب‌زده و بی‌اساس پذیرفته شود.

مقصود از شهود بینش عقلانی روشن و دریافت بی‌واسطه و موجب یقین درونی است. ادراک شهودی دو شرط دارد ۱- صریح و متمایز باشد ۲- بی‌واسطه و بدون نیاز به حد وسط حاصل شود.

به بیان دیگر علم صریح و متمایز یا مستقیم به دست می‌آید یا با واسطه، علم یقینی مستقیم را شهودی و با واسطه را قیاسی می‌نامند (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳).

انواع افکار و معارف

از نظر دکارت همه معارف به صورت کلی به اراده‌ها^۱، انفعالات^۲، تصدیقات^۳ و مفاهیم^۴ تقسیم می‌شود و مفاهیم و تصوراتی که در ذهن ماست سه گونه است. ۱- مفاهیم فطری "فطریات"^۵ صورت‌هایی که همراه فکر یا قاعده تعقل می‌باشند. ۲- مفاهیم عارضی "خارجیات"^۶ که به وسیله حواس پنج‌گانه از خارج وارد ذهن می‌شوند. ۳- مفاهیم خیالی "مجموعات"^۷ صورت‌هایی که ساخت و اختراع ذهن و قوه متخیله انسان هستند.

مفاهیمی که هنگام اراده کردن، ترسیدن و حکم به ایجاب و سلب موضوع آنها درک می‌شود و چیزی به آنها اضافه می‌شود به اراده و انفعالات و احکام (تصدیقات) تقسیم می‌شود. در اراده و انفعالات خطا وجود ندارد زیرا چه بسا من چیزهای نامطلوب یا چیزهایی را بخواهم که اصلاً وجود نداشته باشد با این همه واقعیت این است که من آنها را می‌خواهم. در تصدیقات رایج‌ترین خطایی که ممکن است رخ دهد این است که حکم کنم مفاهیم ذهنی من با اشیا خارجی مشابهت یا مطابقت دارد و گرنه صرفاً به عنوان حالت فکر یا انواع فکر من بدون انتساب به شی خارجی زمینه‌ای برای خطا در آنها نیست.

مفاهیم فطری مانند مفهوم زمان، نفس و امتداد مفاهیمی هستند که پیش از تجربه در نفس بالقوه وجود دارند و پس از پیدایش زمینه تجربی ظاهر شده و به فعلیت می‌رسند شبیه بیماری نقرس که در آغاز تولد کودک بالقوه هست و به تدریج با رشد کودک به فعلیت رسیده و آشکار می‌شود، استعداد مفاهیم فطری نیز در ذهن موجود است و پس از برخورد با محسوسات آشکار می‌شود و نفس آنها را به صورت روشن و متمایز ادراک می‌کند.

اما مفاهیم عارضی مانند مفهوم رنگ و مزه و حرارت و صدا که از خارج گرفته شده و وارد ذهن شده‌اند مفاهیم مبهم هستند و مطمئن نیستیم مصداق حقیقی خارجی داشته و به همان صورتی که ادراک می‌شوند در خارج از ذهن وجود داشته باشند.

-
1. wills
 2. passions
 3. judgment
 4. ideas
 5. innate ideas
 6. Accidental
 7. factitious

دکارت در آغاز به سه دلیل وجود متعلق این مفاهیم را می‌پذیرد ۱- طبیعت و میل طبیعی انسان به پذیرش موجودات مشابه متصورات ذهنی در خارج. ۲- ارادی نبودن و وابسته نبودن این مفاهیم به اراده انسان. ۳- علیت و نیاز این تصورات ذهنی به علت موجد خارجی. ولی وی با رد این دلایل تنها متعلق مفاهیم روشن و متمایز مانند مفهوم خدا یعنی جوهر نامتناهی، خالق، سرمد، مطلق کامل را می‌پذیرد که بالضرورة وجود خارجی دارد و نمی‌تواند از من متناهی غیر قائم به ذات صادر شده باشد. اما مفاهیم حاکی از اشیا مادی مانند جوهر و امتداد و شکل چون صدورش از خود من محال نیست نمی‌توان بالضرورة وجودشان را اثبات کرد این مفاهیم در برخورد اشیا محسوس با اندام‌های حسی پدید می‌آیند اگر هم مصداقی داشته باشند مطمئن نیستیم که صورت موجود در ذهن ما با مصداق خارجی مطابق باشد مگر آنچه به طور واضح و روشن درک شود مانند مفهوم شکل و حرکت و امتداد. اما مفاهیم خیالی «مجموعات» ساخته و پرداخته ذهن انسان است مانند مفهوم کیمیا یا غول یا اسب بالدار، این مفاهیم که ساخته قوه متخیله هستند اعتبار ندارند.

اما مفاهیم فطری مفاهیمی هستند که نه از جهان خارج محسوس گرفته شده اند و نه زائیده تخیل و ذهن انسان هستند بلکه از درون نفس و فطرت آدمی بر می‌خیزد و آن چنان روشن هستند که حقانیت آنها قابل تردید نیست عقل آنها را به صورت بدیهی درک می‌کند و یقینا درست بوده و ذهن در آنها خطا نمی‌کند مانند شکل و حرکت و ابعاد در امور مادی صرف و دانایی و نادانی و یقین و شک در امور عقلی صرف و وجود و مدت و وحدت در امور مشترک مادی و عقلی (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۵۴ و فروغی، ۱۳۴۴، ص ۱۵۱). دکارت که معیار بازشناسی حقیقت از خطا را وضوح و تمایز مفاهیم می‌داند مفاهیم فطری را این چنین می‌داند.

"در ضمن این تحقیقات یک اصل هم بر من مسلم شد و آن این است که هر چه را عقل روشن و متمایز دریابد حق است چنانکه یقین من به وجود نفس از این جهت میسر شد که آن را روشن و متمایز دریافتم و این حکم برای تحصیل علم در دست من قاعده‌ای کلی است". (همان، ص ۳۸، و فروغی، ۱۳۴۴، ص ۱۵۶).

اما مفاهیم فطری چیست؟ مقصود دکارت از فطرت چیست؟ آیا فطرت منبع معرفتی مستقلی جدای از عقل است یا همان مفاهیمی است که عقل ادراک می‌کند؟

نقش فطرت در معرفت‌نشی از دیدگاه دکارت و آیت‌الهدی جدای آملی ۲۵۵

به نظر می‌آید نظریه معرفت‌شناختی دکارت در ابعاد مختلف با ابهاماتی روبرو است از این‌رو برخی این نظریه را بدون انسجام و مبهم شمرده‌اند (فولکیه، ۱۳۷۰، ۲۰۲ و کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴، ۱۰۹).

تعبیرات دکارت برخلاف معیاری که برای کشف حقیقت به عنوان وضوح و تمایز مطرح کرده است خیلی روشن نیست از سویی سخن از نفس و فطرت به میان آورده و مفاهیمی را فطری می‌داند که از درون نفس و نور فطرت برمی‌خیزد و آن چنان روشن است که حقانیت آن قابل تردید نیست از سوی دیگر از مفاهیم خیالی سخن می‌گوید که ساخته و اختراع ذهن انسان است. آیا ذهن انسان غیر از عقل و عقل غیر از فطرت است؟ از آنجایی که دکارت عقل گراست و معیار کشف حقیقت را عقل و مفاهیم عقلی می‌داند پس مفاهیم فطری از نظر وی نباید چیزی جدای از مفاهیم عقلی باشد اما از سویی به گفته دکارت مفاهیم خیالی هم داریم که ساخته ذهن انسان هستند اما آیا ذهن امری جدای از عقل است؟ آیا غیر از حس و ادراکات حسی و نیز عقل و ادراکات عقلی منبع دیگری به نام ذهن داریم؟ ظاهراً اینها از هم جدا نبوده و مراتب یک حقیقت هستند و دکارت اینها را به جای یکدیگر و عطف به یکدیگر به کار می‌برد بلکه در خلاصه تاملات تصریح می‌کند که میان ذهن و روح فرقی نمی‌گذارد. (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۱۵). در کتاب پاسخ به اعتراضات نیز واژه ذهن و فاهمه را به یک معنا در مقابل حس به کار می‌برد (دکارت، ۱۳۹۹، ص ۵۰۶). از آنجایی که اساساً مفاهیم ساخته ذهن و عقل انسان هستند و مفهوم‌سازی کار عقل و قوه متخیله است گاهی عقل در انتزاع مفاهیم بسیار دقیق و روشن عمل می‌کند و مفاهیم را درست بر مصادیق منطبق می‌کند که تحت عنوان مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) یا فلسفی (معقولات ثانیه) مطرح می‌شود، گاهی عقل مفاهیم را اختراع کرده و می‌سازد و مابازاء یا منشاء انتزایی در خارج ندارد بلکه از ترکیب برخی مفاهیم با یکدیگر مفهوم جدیدی ساخته و اعتبار می‌کند که مصداق واقعی ندارد مانند اسب بالدار، که دکارت آنها را مفاهیم خیالی (مجموعات) می‌نامد (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۵۴). از کجا معلوم دیگر مفاهیم عقلی چنین سرگذشتی نداشته باشند؟ ضمن آنکه مفاهیم عارضی هم که به گفته دکارت عقل توسط حس از جهان خارج می‌گیرد چون حس گاهی دچار خطا

می‌شود این نوع مفاهیم حسی هم آن چنان وضوحی نداشته و نمی‌تواند مورد اعتماد و وسیله شناخت حقیقت باشد.

اما دکارت مفاهیم دیگری کشف کرده و مطرح می‌کند که حقیقی هستند چرا که کاملاً واضح اند و آنها را مفاهیم فطری می‌نامد یعنی منشا انتزاع آنها حواس و یا به تعبیر ایشان ذهن و خیال نیست بلکه انسان آنها را به روشنی در نفس خود و نور فطرت می‌یابد. "چیزی که فروغ فطرت علت اعتقاد و حقانیت آن باشد اصلاً قابل تردید نیست چنانکه مثلاً با نور فطرت دریافته‌ام که می‌توانم شک کنم و نتیجه بگیرم که وجود دارم و هیچ قوه دیگری هم در من نیست که بتوانم به اندازه نور فطرت به آن اعتماد کنم و به وسیله آن حقیقت را از خطا باز شناسم" (همان، ص ۴۲).

این مفاهیم چون معیار وضوح و تمایز را دارند قابل تردید نیستند و چون از مصادیق حسی خارج از وجود انسان گرفته نشده و مبدا مادی در خارج از نفس ندارد و از سویی نمی‌توان در وجود آنها تردید کرد پس کاملاً واقعی و قابل اعتماد است مثلاً مفهوم فکر و شک و وجود آنها در نفس انسان قابل انکار نیست و وجود شک دلیلی بر وجود شاک است که مبدا شک بوده و انسان نمی‌تواند در هیچ یک از آن دو تردید کند و انسان به وجود آنها یقین دارد (دکارت، ۱۳۹۹، ص ۱۵۰).

سخن دکارت در مورد وضوح این مفاهیم و غیرقابل تردید بودن آنها درست است اما علت و منشا چنین وضوح و تمایزی چیست؟ در واقع علت روشن بودن این مفاهیم و تردیدناپذیر بودن آنها دریافت حضوری و بی‌واسطه واقعیت آنها است و گرچه در مقام بیان، سخن از مفهوم شک است اما در واقع وجود شک که از آثار نفس است بی‌واسطه برای نفس حضور داشته و معلوم و مشهود نفس است و چون نفس خود را و آثار خود را بی‌واسطه درک می‌کند هیچ‌گونه تردیدی در یافت این حقیقت ندارد. بنابراین علت اصلی تردیدناپذیر بودن این مفاهیم همان حضوری بودن آنهاست و گرچه پس از این ادراک حضوری و شهودی بی‌واسطه، عقل که در اثر برخورد و تماس حواس با جهان خارج به صورت قوه مدرکه و متخیله در آمده است و قدرت تصویرسازی پیدا کرده است این علم حضوری را به حصولی تبدیل می‌کند و مفاهیمی را می‌سازد که بدیهی و روشن است. دکارت از چنین مفاهیمی به مفاهیم فطری یاد می‌کند که کاملاً روشن و واضح بوده و

نقش فطرت در معرفت بخشی از دیدگاه دکارت و آیت الله جوادی آملی ۲۵۷

تردیدناپذیرند ولی دکارت گویا خود به این نکته توجه کافی نداشته که ریشه این وضوح همان حضوری بودن آنهاست ولی عقل در یک فرایند ویژه تصویرگری و مفهوم سازی کرده و این مفاهیم را استنباط کرده و ساخته است. بنا بر این ما مفاهیمی که اصلاً ریشه در حواس نداشته باشد و ذاتی عقل و همراه با عقل باشد نداریم آن چنان که نامگذاری این جریان فکری (رشنالیسم) به این نام (عقل گرایی) به همین مناسبت است که به مفاهیم صرفاً عقلی اعتقاد دارند مفاهیمی که استناد به حواس ندارند.

و به فرض اگر بپذیریم که انسان همراه با برخی مفاهیم فطری زاده می شود و این مفاهیم با ذات انسان سرشته شده است این واقع نمایی این مفاهیم را نشان نمی دهد.

پس گرچه دکارت اسم فطرت و شهود را مطرح کرده است اما منظور وی همان مفاهیم عقلی است و چیزی فراتر از مفاهیم عقلی به عنوان منبع معرفت در نظر ندارد و در حقیقت منظور وی همان مفاهیم فطری و فطریاتی است که در منطق مطرح است. در منطق و فلسفه گاهی منظور از فطری ادراکات فطری است که می توان آنها را به گونه تصویری و تصدیقی در نظر گرفت یعنی قضایای اولی و بدیهی که نه مستقیماً از حس گرفته شده اند و نه قابل استدلال هستند مانند کل بزرگتر از جزء است قضایایی که گویی قیاس آنها در فطرت نهفته و نهاده شده است.

تعابیر کاپلستون هم گویای همین نکته است که منظور دکارت از فطرت همان ذهن یا عقل انسان است که به طور روشن و بدون هیچ گونه ابهامی مفهومی را درک کند "مراد از شهود فعالیت عقلانی محض، نوعی رویت و یا ابصار باطنی است که آن چنان واضح و متمایز است که هیچ مجالی برای شک باقی نمی گذارد" (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹۶). پس منظور دکارت از فطرت همان عقل و از مفاهیم فطری همان مفاهیم عقلی است. همان گونه که برخی از محققان اسلامی به صراحت منبعی جدای از عقل و قوای عقلی به نام فطرت را انکار کردند (شریف زاده، ۱۳۸۴، شماره ۳۶، ص ۲۳). بدین بیان که فطرت همان چگونگی و حالت آفرینش عقل و قوای عقلی است. با توجه به معنای لغوی فطرت آنچه که به عنوان فطرت انسان مورد بحث است به نفس ناطقه او مربوط است که مقوم انسانیت اوست. هر یک از قوای درونی انسان (قوای نفس) وضعیت نخستینی دارند که

ممکن است به عللی از آن دور شوند مقصود از وضعیت نخستین کیفیت این قوا هنگام آفرینش آنهاست که در این حالت با برخی امور سازگار و با برخی دیگر ناسازگار است. فطرت واقعیتهای مستقل همچون عقل و قلب نیست که برخی معارف و گرایش‌های انسان به آن مرتبط باشد بلکه وضعیت نخستین هر یک از قوای نفس است که آدمی بر آن سرشته شده است و چون هر آنچه فطری خوانده شده از محصولات نیروی عقل (نظری و عملی) و قوای آن به شمار می‌رود دلیلی بر وجود نیرویی جدای از قوای عقل وجود ندارد. فیلسوفان پیشین نیز از نیرویی جدا به نام فطرت سخن نگفته‌اند.

به نظر می‌آید که دکارت نیز با توجه به مبنایش در معرفت‌شناسی که تنها ابزار معرفت را عقل می‌داند و با توجه به تعابیر وی و گفته‌های دیگر دانشمندانی که اشاره شد نمی‌تواند منبعی را فراتر از عقل بپذیرد و اگر سخن از مفاهیم فطری به میان آورده است مقصودش همان فطریات منطقی است. همان‌گونه که دکارت شناس معروف جان کاتینگم می‌گوید هرگاه دکارت از ترکیب عقل نظری و یا نور فطری و یا شهود نسبت به مفاد برخی گزاره‌ها بهره می‌گیرد مقصود وی گزاره‌های بدیهی است که عقل بدون اکتساب از عالم خارج و با تامل در خود آنها را استخراج می‌کند همان قضایایی که در اندیشه فیلسوفان مسلمان به عنوان بدیهیات اولیه شناخته می‌شوند که در این صورت از دامنه فطریات به معنای مجعول الهی در نهاد بشری خارج است (کاتینگم، ۱۳۹۰، ص ۶۷).

انواع مفاهیم فطری

دکارت در مابعدالطبیعه (فلسفه اولی) بر مبنای روش شک دستوری و معیار کلی مفاهیم "روشن" و "متمایز" مفاهیم فطری و سپس براساس قاعده تحلیل و ترکیب و استنتاج ازین مفاهیم روشن و متمایز نخست نفس را به عنوان مفهوم روشن و متمایز و وجود حقیقی می‌پذیرد. البته تعبیرات وی در کتاب پاسخ به اعتراضات بسیار نزدیک به فطرت به معنای علم حضوری است آنجا که می‌گوید "می‌اندیشم پس هستم یا وجود دارم" یک معرفت اولیه‌ای است که از هیچ استدلال قیاسی به دست نیامده است. دکارت علم به وجود خود (کوژیتو) را یک امر شهودی می‌داند که براساس یک دریافت درونی و بی‌واسطه به

نقش فطرت در معرفت بخشی از دیدگاه دکارت و آیت الله جوادی آملی ۲۵۹

دست آمده است به این دلیل که چون من در خودم به نحو شهودی می‌یابم که بدون وجود داشتن محال است که بتوانم فکر کنم این دریافت شهودی را تعمیم می‌دهم و آن کبرای کلی را که "هر چیزی که فکر می‌کند وجود دارد" می‌سازم بنابراین علم به این مورد جزئی مقدم بر این کبرای کلی است و اساس کوژیتو را همین علم جزئی شهودی تشکیل می‌دهد نه قیاس منطقی (دکارت، ۱۳۹۹، ص ۱۶۲ و ص ۴۸۷) سپس از ادراک روشن و متمایز کامل بی‌نهایت به وجود خداوند می‌رسد. دکارت اعتقاد دارد که در میان همه مفاهیم فطری مفهوم «خدا» واقعی‌ترین، واضح‌ترین، و متمایزترین مفهوم است (Descartes, 2006, p 26-25). به نظر وی خدا موجودی نامحدود، مستقل، حکیم و قادر مطلق است. می‌گوید من این مفهوم را از حواس نگرفته‌ام نیز این مفهوم مجعول ذهن من هم نیست پس مفهومی فطری است مثل مفهوم خود من و ریشه در واقعیت دارد زیرا من محدود هستم و نمی‌توانم مفهوم نامحدود خدا را بسازم از این رو باید ایجاد کننده این مفهوم را خود خداوند دانست (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۵۰ و ۷۵ و ۱۳۹۹، ص ۱۱۰ و ۲۳۱).

سپس از تصور روشن و متمایز ذات دیگری که ابعاد دارد و فکر ندارد جسم را ثابت می‌کند. "پس از آگاه شدن از وجود خدا اگر بخواهیم درباره ادراکات واضح و متمایز خود شک کنیم بر ما لازم است تصور کنیم که او فریبکار است و چون نمی‌توانیم تصور کنیم که او فریبکار است پس باید تمام آن ادراکات واضح را صحیح و یقینی بدانیم" (دکارت، ۱۳۹۹، ص ۱۶۷).

وی این سه حقیقت را جوهر می‌نامد چون قائم به ذات هستند و هر یک از آنها صفت اصلی و حقیقی ویژه خود دارند صفت نفس فکر و شعور و صفت باری تعالی کمال و صفت جسم ابعاد است و باقی امور همه احوال این سه حقیقت هستند (همان، ص ۱۵۷ و کاپلستون، ج ۴، ص ۱۵۱).

شناخت فطری از نظر آیت الله جوادی

از نظر ایشان انسان دارای فطرت دینی است و براساس این فطرت از نوعی معرفت شهودی بالفعل برخوردار است. چگونگی این معرفت و شهود و اقسام مشهودات و امور فطری و

۱. مبادی و کلیات

۱-۱. حقایق فطری و تفاوت آنها با مفاهیم فطری علم حصولی ادراک مفاهیمی است که ذهن از خارج می‌گیرد تصویری باشد یا تصدیقی، بی‌واسطه باشد (معقول اول) یا با واسطه باشد (معقول ثانی منطقی و فلسفی) این مفاهیم همزاد انسان نیستند و فطری بودن قضایای بدیهی بدین معناست که ذهن پس از درک مفاهیم تصویری اشیا از رهگذر حس پیوند یا سلب ضروری برخی از آنها را با یکدیگر بدون نیاز به دلیل می‌فهمد چرا که آن پیوند و سلب ذاتاً روشن و آشکار است به گونه‌ای که نه تنها نیاز به دلیل ندارد بلکه دلیل پذیر نبوده و نمی‌توان بر آن دلیل اقامه کرد ولی حقایق فطری عین ذات و روح انسان هستند یعنی درجات عینی و حقیقی وجود مشاهده شده عین ذات انسان است و روح هر انسانی به اندازه تجردش آن حقایق وجودی را فطرتاً دارد، این حقایق عینی همچون آگاهی حضوری از نفس و خداوند همزاد روح انسان بوده و با آفرینش او آفریده شده‌اند و برای هر انسانی به علم حضوری معلوم هستند و با علم حصولی و آموزش شکوفا می‌شوند. بنابراین مقصود از فطری بودن برخی از مفاهیم حصولی و گزاره‌های عقلی کسبی نبودن آنهاست یعنی وقتی انسان به مرحله ادراک رسید برخی مفاهیم را با توجه اندکی در می‌یابد و در فهم آنها نیازی به فرا گرفتن از دیگران ندارد (جوادی، ۱۳۹۸، ص ۲۹).

۱-۲. ضابطه فطری بودن حکمت نظری و عملی

ضابطه فطری بودن ادراک هستی‌ها بدیهی و یا اولی بودن حکمت نظری مرتبط به آن است و در ادراک بایدها و نبایدها ضابطه بدیهیات حکمت عملی یعنی حسن عدل و زشتی ظلم است به سخن دیگر در حکمت نظری اصل بدیهی امتناع تناقض و در حکمت عملی حسن عدل و زشتی ظلم است، ضابطه فطری بودن مفاهیم یا گزاره‌های مربوط به حکمت نظری و عملی که با عقل نظری فهمیده می‌شوند بدیهی و اولی بودن آنهاست ولی ضابطه فطری بودن در عقل عملی گرایش طبیعی و طبع انسان به سوی آنهاست کارهایی که هم با ساختار درونی انسان

نقش فطرت در معرفت بخشی از دیدگاه دکارت و آیت الله جوادی آملی ۲۶۱

سازگار است هم با هدفی که در پیش روی دارد همسو و هماهنگ است. اگر دستورات اخلاقی به گونه‌ای باشند که با ساختار وجودی انسان سازگار نبوده و اعتدال قوا را بر هم زنند و یا مزاحم نظام غایی انسان و رسیدن به هدف باشد فطری نخواهد بود (همان، ص ۳۳).

۱-۳. استدلال پذیری امور فطری

امور فطری دو دسته است. ۱- دانش‌های فطری که به معنای بدیهی بودن آنها است و بدیهیات استدلال پذیر هستند و برهان آنها اولیات است ولی اولیات برهان پذیر نیستند همان گونه که مسائل نظری همچون وجود خداوند و توحید و مانند آنها برهان بردار هستند. ۲- حکمت عملی که به گونه دستور و باید و نباید بیان می‌شود این گونه تکالیف اعتباری هستند و بخشی از آنها صرف قرارداد اجتماعی است که با تغییر شرایط زمانی و مکانی تغییر می‌کند. بخش دیگر آن نوع امور اعتباری است که با نظام هستی همسو و هماهنگ است مانند دستور پزشکی به پرهیز از سم و استفاده از دارو، پشتوانه این فرمان ساختار وجود انسان است چرا که سم باعث نابودی انسان و دارو باعث سلامتی انسان می‌شود باید و نیاید های دین نیز پشتوانه تکوینی دارند و تابع مصالح و مفاسد واقعی در نفس الامر هستند و امور تکوینی برهان پذیرند (همان، ص ۳۴).

۱-۴. ملاک در نیازمندی و بی‌نیازی از دلیل

گرچه محمول بر دو قسم تحلیلی و ترکیبی است اما ملاک در نیازمندی محمول به علت و دلیل، نظری بودن آن است نه تحلیلی یا ترکیبی بودن آن، آنچه که از صمیم شیء استخراج شده بر آن حمل می‌شود (تحلیلی) اگر نظری باشد نیازمند دلیل و برهان است و اگر بدیهی باشد ولو ترکیبی نیاز به دلیل ندارد مانند قضیه "این آب گرم است" حمل حرارت بر آب با این که ترکیبی و محمول بالضمیمه است دلیل نمی‌خواهد ولی این قضیه که "آب دارای اکسیژن و نیدروژن است" نیاز به دلیل داشته و باید اثبات شود که آب مرکب از این دو عنصر است پس قضیه بدیهی چه تحلیلی باشد و چه ترکیبی واسطه در اثبات نمی‌خواهد و قضیه نظری نیازمند به دلیل و علت است (همان، ص ۳۷).

۱-۵. ملاک جداسازی امور فطری از غیر فطری

گفتگو درباره امور فطری در دو مقام انجام می‌شود ۱- مقام ثبوت که به بحث از اصل وجود و بود و نبود آنها می‌پردازد ۲- مقام اثبات و بحث از مصادیق امور فطری. در بحث ثبوتی بیان می‌شود امور فطری وجود دارد همان حقایق عامی که انسان‌ها بدون آموزش دیدن در هر زمان و مکانی آنها را درک کرده و از آنها گزارش می‌کنند و یا به آنها گرایش دارند. اما در مرتبه اثبات امور فطری باید از روش منطقی استفاده کرد چرا که ممکن است در این مرتبه دچار مغالطه شده و امور فطری و غیر فطری را به هم آمیخت از این رو باید برای دفع مغالطه برهان و استدلال را به کار گرفت. بنابراین ملاک شناخت و جداسازی امور فطری از غیر فطری در مقام اثبات برهان و استدلال است.

۱-۶. بی‌نیازی فطرت از دلیل

فطری بودن به معنای بدیهی بودن و بی‌نیازی از دلیل به این معناست که واسطه در ثبوت نمی‌خواهد اما ممکن است به خاطر نظری بودن در جایگاه اثبات نیاز به دلیل داشته باشد. گزاره‌هایی مانند خداوند یکتاست با اینکه فطری است و گرایش به آن در ذات انسان است ولی در مقام اثبات باید آن را با برهان اثبات کرد (همان، ص ۳۸).

۱-۷. خطاناپذیری فطرت

از آنجایی که فطرت نوعی گرایش عینی و وجود خارجی است نه مفهوم ذهنی در آن خطا راه نمی‌یابد چرا که خطا در علم حصولی است. ولی چگونه می‌شود که گاهی انسان گرفتار گرایش کاذب می‌شود؟ این تمایل دروغین چگونه با خطاناپذیری فطرت سازگار است؟ پاسخ آن است که تمایلات و رفتارهای انسان پس از علم حصولی و علم حضوری و شهود وجود است و شهود متفاوت است.

۱-۸-۱. شهود راستین و دروغین

شهود دو گونه است ۱- شهود راستین که انسان در آن حالت با حقیقت‌های عینی همچون مثال منفصل مرتبط شده و آنها را می‌یابد در این حال در نفس انسان تمثالات ملکی یا

نقش فطرت در معرفت، بخشی از دیدگاه دکارت و آیت الله جوادی آملی ۲۶۳

رحمانی آشکار می‌شود این ظهور و شهود چون متعلق آن الهامات ملکی یا رحمانی است صادق است و گرایش‌های ناشی از این شهود نیز صادق خواهد بود و از همین راه انسان به محبت صادق می‌رسد. ۲- شهود دروغین که رابطه انسان با مثال متصل خود و یا هوای نفس و یا تمثلات شیطانی است این نوع از گرایش‌های انسان به رهبری شهود کاذب او پدید می‌آید و چون شهود دروغین است محبت هم دروغین است و ربطی به واقع ندارد.

۲-۸-۱. اقسام مشهودات و معیار درستی شهود

از آنجایی که شهود انسان متفاوت است مشهود و مشاهدات انسان نیز مختلف خواهد بود این مشاهدات چهار گونه است: نفسانی، شیطانی، ملکی و رحمانی. اختلاف در کشف و شهود عرفا نشان دهنده نیاز به ضابطه‌ای است که با آن مشهودات راست و دروغ از یکدیگر جدا و مشخص شود میزان نخست کشف و شهود بدیهی و میزان نهایی همان کشف و شهود معصوم است (همان، ص ۴۱).

۱-۹. روش‌های شناخت امور فطری

امور فطری گرچه به علت ثبوتی نیاز ندارند ولی به علت اثباتی نیازمند هستند. راه‌های شناخت امور فطری عبارت است از روش تاریخی، تجربی و عقلی، عرفانی و نقلی با مطالعه تاریخ زندگی انسان عناصر مشترکی می‌یابیم که همه انسان‌ها در هر زمان و زمینی به آن توجه داشته‌اند و در همه افراد به گونه‌ای ظهور داشته است با تحلیل تاریخی می‌یابیم که آنها فطری هستند زیرا اگر آنها تحمیلی بر انسان بودند هرگز با این گستردگی وجود نمی‌داشتند. نیز با تحلیل عقلی و تجربی روشن می‌شود که انسان از سویی خواهان کمال است و همواره برای دستیابی به آن تلاش می‌کند و این قوه جستجوی کمال بنیاد رشد و تکامل فرد و جامعه بشری است و از سوی دیگر همین انسان به بی‌نهایت گرایش دارد و خداوند همان کمال مطلق و نامحدود است پس می‌توان نتیجه گرفت که خداشناسی و خداخواهی در نهاد انسان جایگذاری شده است روش دیگر شهودی است به این معنا که انسان با مراجعه به وجدان و درون خود می‌یابد که به فضیلت و کمال گرایش داشته و

خواهان کمال مطلق است و کمال مطلق همان خداوند است. یکی از بهترین راه‌ها برای شناخت امور فطری دلایل نقلی است که انسان با مراجعه به آیات قرآن و روایات آن حقایق را بازشناخته و تبیین کند (همان، ص ۴۷ و ۴۸).

۲. استدلال بر تجرد نفس و فطرت

از آنجایی که منظور از فطرت همان نحوه و ساختار هستی نفس است همه استدلال‌هایی که بر تجرد نفس اقامه شده است بر تجرد فطرت هم دلالت می‌کند. یکی از این دلایل:

الف: نفس می‌تواند کلیات و طبیعت‌های کلی را از جهت عموم و کلیت شان (کلی عقلی) درک کند مثلاً درخت را با قید کلیت و عام بودن درک کند. ب: کلی بما هو کلی جا و مکان نداشته و در جایی حلول نمی‌کند نه در تمام جسم نه در پایان مقدار مثل سطح یا در پایان سطح که خط باشد یا در پایان خط که نقطه باشد. چون کلی یعنی چیزی که مقید به زمان و مکان نیست در هیچ ماده‌ای نبوده و با هیچ مقداری متقدر نیست و گرنه اگر جای معینی باشد در جای دیگر نیست و اگر در زمان معین باشد در زمان دیگری نخواهد بود و .. یعنی کلی نخواهد بود. ج: پس نفس که کلی را درک می‌کند جسم نیست یعنی مجرد است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۲۹۰).

۳. استدلال عقلی بر وجود فطرت خداشناسی

انسان موجودی دو بعدی و متشکل از جسم و روح است و روح (نفس) انسان مجرد است و حقیقت علم در نهایت همان حضور مجرد برای مجرد و حضور مستقیم و بی واسطه معلوم نزد فاعل شناسایی است (جوادی، ۱۳۷۴، ص ۷۹). و از آنجایی که هر معلولی که دارای مرتبه‌ای از تجرد است نسبت به علت مجرد خود حضور دارد (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۲۳۵) و حضور همان علم هست پس نفس (روح) انسان نسبت به علت مجرد خود که خداوند باشد علم دارد و این علم همان معرفت و ادراک بی‌واسطه یا شهودی است که به عنوان معرفت فطری هم نامیده می‌شود.

۴- استدلال نقلی بر وجود فطرت

از آنجایی که به گفته ایشان بحث فطرت به معنایی که اشاره شد اساساً ریشه قرآنی دارد تنها به یک استدلال کلامی اشاره می‌شود.

بیان استدلال

الف- جهانی بودن رسالت پیامبر(ص)

رسالت پیامبر اسلام جهانی و جاودانی است پس قلمرو نفوذ رسالت پیامبر به گستره انسانیت است وحی الهی هر موجود اندیشمندی را هدایت می‌کند مومن باشد یا نباشد.

ب- مذکر بودن پیامبر(ص)

پیامبر مذکر انسان‌هاست "تو تنها یادآور مردم هستی" (الغاشیه، ۲۱) این یادآوری ویژه مومنان نیست بلکه به گستره شعاع رسالت او یعنی همه انسان‌هاست. اگر گستره رسالت پیامبر همه بشریت را فرا گرفته است و کار پیامبر تذکر و یادآوری است پس همگان سابقه بینش و پذیرش معارف را داشته‌اند گرچه آن معارف در اثر موانع و انس به لذایذ مادی از یادشان رفته باشد پس شناخت خدا فطری است.

فطرت از نگاه سنت

روایات فراوانی از پیامبر(ص) و اهل بیت وی(س) درباره فطرت و فطری بودن دین و خداشناسی وارد شده است که به یکی از آنها اشاره می‌شود.

از پیامبر(ص) و امام صادق(ع) نقل شده است: "هر فرزندی که متولد می‌شود با فطرت دینی متولد می‌شود و پدر و مادر او هستند که او را یهودی یا نصرانی یا مجوسی بار می‌آورند" (بخاری، حدیث ۱۳۸۵ و بروجردی، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۲۱۰).

پس به نظر ایشان از نگاه آیات و روایات معرفت فطری یا شهودی بالفعل مسلم و تردیدناپذیر است اما دامنه این معارف تا کجا کشیده شده است؟

دامنه فطرت از نظر آیت‌الله جوادی

مباحث دینی را می‌توان در سه دسته جای داد اعتقادات، اخلاق و احکام توحید سنگ بنای اعتقادات است و دیگر باورها بر آن استوار است یعنی نبوت و معاد و امامت اصولی برگرفته از توحیدند. نبوت پیام آوری از سوی خداوند و تشریح دین برای زندگی است. معاد به یک معنا تشکیل دادگاه عدل الهی و دریافت پاداش و کیفر از سوی خداوند است و امامت اصل ولایت الهی است. عدل الهی نیز مبتنی بر پذیرش وجود خداوند و یگانگی اوست. اخلاق دینی نیز امری جدا از توحید نیست و مبنای همه مباحث اخلاقی نزدیک شدن به خداوند است.

احکام نیز جدای از توحید محتوای دینی نخواهد داشت، نماز که اساس دستورهای رفتاری دین است برای یاد خدا و ارتباط با اوست (طه، ۱۴) روزه برای رسیدن به تقوای الهی است (روم، ۳۹) زکات برای جلب خشنودی خداست (روم، ۳۹) و موارد دیگر. از آنجایی که دین الهی توحیدی است و فطرت انسان نیز توحیدی بوده و این دو بر هم منطبق اند پس دین الهی فطری است دین از توحید آغاز می‌شود و بر پایه توحید و معرفت و بندگی خدا پیش می‌رود. اصل توحید شاخه‌های فراوانی دارد و همه مباحث شریعت الهی را در بر می‌گیرد و فطری بودن دین یعنی همه مسائل مطرح در دین و شریعت با ساختار وجود انسان هماهنگ است همان گونه که انسان در ادراکات حسی نخست نور را می‌بیند و اشیاء دیگر را در پرتو نور مشاهده می‌کند در مسائل شهودی نیز انسان نخست خداوند را و ربوبیت خدا و وحی و رسالت را می‌بیند و در پرتو نور حق به درک و دریافت حقایق دیگر دست می‌یابد. نیز از انضمام آیه ذر (اعراف، ۱۰۲) با آیه نفس (شمس، ۷ و ۸) نتیجه می‌گیرند که فطری بودن دین منحصر به توحید نیست بلکه هر نوع آگاهی که در اعتدال و آراستگی نفس موثر است و نبود آنها کاستی نفس را در پی دارد خداوند به نفس انسان آموخته است. چنان که اگر طبق فرض توحید فطری باشد معاد هم فطری است زیرا بازگشت معاد به مبدا است (بقره، ۱۵۶) و اقتضای حکمت خداوند نیز بازگشت به او است (مومنون، ۱۱۵).

بر همین اساس شناخت وحی و رسالت هم فطری خواهد بود چرا که قرآن منکران وحی و رسالت و معاد را خداشناس نمی‌داند (انعام، ۹۶) (جوادی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۴۶۵

ایشان می‌فرمایند قرآن کاوان و مفسران و حکیمان حتی قرآن پژوهان غیر مسلمان اعتقاد دارند همه قوانین قرآن با فطرت انسان هماهنگ و هم سو است و وظیفه هر انسان حق طلبی است که تنها موانع شهود این حقیقت را از برابر دیدگان خود کنار زده و چهره زیبای حقیقت را در نهمان خانه فطرت خویش تماشا کند (جوادی، ۱۳۱۲، ص ۶۸).

گرایش فطری انسان و اخلاق فاضله

انسان علاوه بر معرفت فطری به توحید نسبت به فضائل گرایش داشته و از رذائل متنفر و گریزان است و گرنه اگر گرایش انسان به فضیلت و رذیلت یکسان بود در آن صورت کسب و تحصیل رشته های اخلاقی برای انسان یکسان بود در حالی که کسب و تحصیل یک رشته (فضائل) متناسب با جان او و تحصیل رشته دیگر (رذائل) تحمیل بر او است اگر چه ممکن است خود اخلاق تحمیلی و غیر تحمیلی را به تفصیل شناسد (جوادی، ۱۳۸۸، ص ۷۷). پس چون انسان با بینش و گرایش توحیدی آفریده شده است عشق به خداوند و اوصاف کمال و عشق به اخلاق الهی در جان او ذخیره شده است و بینش غیر توحیدی و گرایش غیر الهی تحمیلی بر فطرت اوست.

به سخن دیگر وجود شهود و معرفت قلبی به عظمت و جلال حق گرایش و جذب را در پی خواهد داشت زیرا آدمی هر جا جلوه ای از کمال و جلال بیابد خواه ناخواه مجذوب آن شده و محبت آن در دل وی می‌نشیند و این گرایش به جمال و جلال، فطری انسان است و به همین دلیل است که همگان نسبت به قهرمانان آزادی خواه تاریخ از هر گروه و ملتی احساس محبت و دل‌بستگی می‌کنند، از این رو مشاهده جلوه‌ای از ساحت عظمت و جمال خداوند برای پیدایش محبت و گرایش به او کفایت می‌کند و جلوه ای از معرفت دنیایی از محبت را در پی خواهد داشت چنانکه محبت عبودیت را در پی دارد چرا که آدمی بنده چیزی است که به آن تعلق قلبی دارد.

البته انسان در آغاز آفرینش خود از نظر علوم حصولی ناآگاه به دنیا آمده است و باید آنها را از راه حس و تجربه و تعقل فرا بگیرد ولی بینش توحیدی در جان او قرار داده شده

است ازین رو اعتقاد به توحید و شرک نسبت به فکر او یکسان نیست و چنین علمی حضوری و شهودی است نه حصولی و به تعبیر ملاصدرا و جوادی انسانها به میزان ظرفیت و سعه وجودی خود و به مقداری که خداوند بر انسان افاضه می‌کند می‌توانند به ذات خداوند علم حضوری و شهودی داشته باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۴). و کمال و اخلاق او را هم مشاهده کرده و به صورت شهودی گرایش به اخلاق فاضله پیدا می‌کنند.

بر این اساس آموزه های دینی و تحصیل فضائل اخلاقی و تهذیب روح همگون با فطرت است از این رو اگر کسی یک گام در راه خیر بردارد ده گام به پیش می‌رود چون در مسیر مستقیم و در جهت موافق حرکت می‌کند مثل شناگری که در رود خروشان در جهت موافق موج شنا می‌کند که با برداشتن یک گام ده گام پیشتر می‌رود. از این رو آنچه در شریعت آمده است (انعام، ۱۵۹) هر کس کار نیکی بیاورد ده چندان آن پاداش دارد تنها یک وعده اعتباری محض نیست بلکه پیامش این است که اگر شما روح را یک گام در راستای فضیلت پیش ببرید ده گام جلوتر می‌رود چون فضیلت با ذائقه روح سازگار و رذیلت برای آن تلخ است. معراج پیامبر (ص) نیز چنین بود و معراج سالکان پیرو پیامبر نیز در رتبه خود چنین است که با برداشتن یک گام در مسیر حق راه درازی را طی می‌کنند چنانکه در روایت آمده است پیامبر (ص) سوار بر براق شدند و اندازه یک گام حضرت به اندازه برد چشم بود "خطاها مد البصر" که دورترین ستاره های گنبد مینا با چشم غیر مسلح دیده می‌شود و این فاصله زیادی است که انسان با یک نگاه می‌بیند و با یک گام طی می‌کند (جوادی، ۱۳۸۸، ص ۷۹ و ۸۰). از این بالاتر هم برای عروج سالکان باز است علی (ع) می‌فرماید: «از جای پای من تا عرش پروردگارم به مقدار یک لاله الا الله است که فردی با اخلاص بگوید» (بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۱۲۲).

بنابراین از نظر آیت الله جوادی هم معرفت خدا و توحید و نبوت و اصول کلی دین فطری است و انسان با معرفت شهودی آنها را می‌یابد هم اصول اخلاقی و گرایش به اخلاق فاضله در انسان فطری است و هم اصول احکام عملی و عبودیت خداوند فطری و هماهنگ با جان انسان است.

نتیجه گیری

نقش فطرت در معرفت، بخشی از دیدگاه دکارت و آیت الله جوادی آملی ۲۶۹

فطری دانستن خداشناسی از نظر دکارت اگر به معنای بدیهی و روشن بودن و وضوح استدلال بر وجود خداوند باشد سخنی درست است اما فطری بودن به این معنا بازگشت به دیگر استدلال‌های نظری اثبات وجود خداوند است و فطرت جایگاه مستقلی نمی‌یابد و اگر به معنای بدیهی بودن تصور مفهوم خداوند باشد که ظاهر سخن دکارت همین است این ادعا قابل پذیرش نیست و اگر به معنای شهودی و حضوری بودن معرفت خداوند و نفس انسان باشد که مدلول برخی عبارات دکارت بود سخنی درست و مشترک میان این دو فیلسوف خواهد بود.

اما فطری دانستن خداشناسی از نگاه آیت الله جوادی به معنای علم حضوری و شهودی به وجود خداوند است نه وضوح استدلال نظری بر وجود خداوند و نه بدیهی بودن تصور خداوند و نه بدیهی بودن تصدیق به وجود خداوند که این صورت‌ها اگر هم درست باشد برای فطرت جایگاه مستقلی در نظر نمی‌گیرد و بازگشت آنها به معرفت نظری و علم حصولی است بلکه فطرت آئینه تمام‌نما و معرفت شهودی و بی‌واسطه وجود خداوند است. این نظر مبتنی بر عقل و متکی بر نقل مستفاد از آیات و روایات است و می‌تواند ارزش معرفت‌شناسی خداشناسی فطری بر مبنای علم حضوری را تبیین و توجیه نماید.

منابع

- قران مجید
- نهج البلاغه
- ابن اثیر جزری. (۱۴۲۲ق). *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، المكتبة العلمیه، بیروت.
- ابن سینا، حسین. (۱۴۰۵). *الشفاء*، جلد ۱، ناشر مكتبة آية الله مرعشی، قم.
- همو. (۱۳۸۳). *المنطق*، چاپ ابراهیم مدکور و سعید زاید، قاهره ۱۹۶۴/۱۳۸۳، چاپ افست قم ۱۴۰۴.
- آمدی، عبدالواحد. (۱۳۸۳). *غررالحکم و دررالکلم*، ج ۱، نشر دارالحدیث، قم.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۰). *صحیح*.
- بروجردی، سیدحسین. (۱۳۷۳). *جامع احادیث شیعه*، ج ۱۳، ناشر المؤلف الثائب صحف قم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۱۲). *ولایت در قرآن*، نشر فرهنگی رجا.
- همو. (۱۳۷۴). *تفسیر تسنیم*، ج ۱۳، نشر اسراء، قم.
- همو. (۱۳۹۷). *توحید در قرآن*، نشر اسراء، قم.
- همو. (۱۳۹۵). *قرآن در قرآن*، نشر اسراء، قم.
- همو. (۱۳۹۲). *وحی و نبوت*، انتشارات اسراء، قم.
- همو. (۱۳۸۸). *مبادی اخلاق در قرآن*، نشر اسراء، قم.
- همو. (۱۳۹۸). *فطرت در قرآن*، نشر اسراء، قم.
- دکارت، رنه، (۱۳۶۹). *تاملات در فلسفه اولی*، انتشارات سمت، تهران.
- همو. (۱۳۹۰). *فلسفه دکارت*، ترجمه صانعی دره بیدی، منوچهر، انتشارات بین‌المللی هدی، تهران.
- همو. (۱۳۹۹). *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه افضل‌ی، علی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- راغب اصفهانی. (۱۴۱۲). *المفردات*، بیتا، دارالقلم، بیروت.
- شریف‌زاده، بهمن. (۱۳۸۴). *مجله قیسات*، دوره ۱۰، شماره ۳۶، دی ماه، صص ۲۳-۳۸.
- انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۷۸). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه*، منشورات مصطفوی، قم.
- صدوق، محمد بن علی. (۰). *التوحید*، ناشر جامعه مدرسین، قم.

نقش فطرت در معرفت. بخشی از دیدگاه دکارت و آیت الله جوادی آملی ۲۷۱

طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات بوستان کتاب، قم. همو. (۱۳۷۰). *نهایة الحکمة*، موسسه النشر الاسلامی، قم.

طریحی، فخرالدین. (۱۴۰۸ق). مجمع البحرین، مرتضوی، تهران.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العین، موسسه الاعلمی للمطبوعات، قم.

فروغی، محمدعلی. (۱۳۶۹). سیر حکمت در اروپا، انتشارات زوار، تهران.

فولکیه، پل. (۱۳۷۰). فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، انتشارات دانشگاه تهران.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.

کاتینگم، جان. (۱۳۹۰). فرهنگ فلسفه دکارت، ترجمه علی افضلی، انتشارات موسسه حکمت و فلسفه.

کلینی، محمد. (۱۳۶۵). الکافی، جلد ۱ و ۲، دارالکتب الاسلامیه، تهران.

مجموعه من المؤلفین. (بیتا). المعجم الوسیط، قاهره، مصر. سایت کتابخانه مدرسه فقاہت.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۸). بحار الانوار، ج ۵، ناشر دار احیاء التراث العربی، بیروت لبنان.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران.

میرباقری، سیدمحسن. (۱۳۸۰). دانشنامه امام علی، ج ۱، ناشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Edwards, paui (1976), *Encyclopedia*, ed, By Donald M, Borchert, Thomson Gale, USA.

Gracia, 2004, 18

Rene Descarts (2006), *Meditations, Objections, and Replies*, Hackett publishing Company.

