**فطرت در فرهنگ و معارف اسلامى جايگاه ويژه‏اى دارد. نخست در قرآن كريم و پس از آن دراحاديث دينى به عنوان يكى از اصول جهان بينى اسلامى مطرح گرديده است. دانشمندان اسلامى نيز با الهام از قرآن و حديث «نظريه فطرت‏» را در كتب تفسير و كلام و اخلاق مورد توجه قرار داده و به آن استناد نموده‏اند.**

**در روزگار معاصر با توجه به بحثهاى جديد در حوزه معرفت دينى، و در رابطه با خاستگاه دين واخلاق، نظريه فطرت بيش از گذشته مورد توجه قرار گرفته است، و به ويژه در آثار برجاى مانده از دو اسلام شناس برجسته يعنى علامه طباطبايى و شهيد مطهرى ، جايگاه مهمى را به خود اختصاص داده است، تا آنجا كه شايد بتوان ادعا كرد در همه مجلدات تفسير الميزان از اين مساله ياد شده و استاد مطهرى نيز بحثهاى جداگانه‏اى را به آن اختصاص داده‏اند كه در كتابى با عنوان «فطرت‏» چاپ شده است.**

**از سوى ديگر برخى از نويسندگان نظريه فطرت و خصوصا ديدگاههاى استاد مطهرى در اين باره را به نقد كشيده‏اند. اهميت و جايگاه ويژه اين اصل در جهان بينى اسلامى، و نقد آن، تحقيق درباره آن را ضرورى مى‏كند. ونوشته حاضر گامى است در همين راستا كه اميد است استوار و آموزنده باشد.**

**سرفصلهاى مباحث اين نوشتار بدين قرارند:**

**1 - تعريف فطرت و بيان ويژگى‏هاى آن**

**2 - فطريات ادراكى و معرفتى**

**3 - فطريات احساسى و گرايشى**

**4 - راه شناخت فطريات**

**5 - فطرت و توحيد**

**1 - تعريف فطرت**

**مى‏دانيم كه تعريف دو گونه است: تعريف لفظى و تعريف حقيقى. اينك به بررسى هر دو قسم در مورد «فطرت‏» مى‏پردازيم:**

**الف: تعريف لفظى**

**واژه فطرت از كلمه «فطر» اشتقاق يافته است، راغب اصفهانى «فطر» را به شكافتن چيزى از جهت طول تفسير كرده و گفته است : «اصل الفطر الشق طولا» (1) و در قرآن كريم آمده است:«اذا السماءانفطرت‏» (انفطار/1):هنگامى كه آسمان شكافته و قطعه قطعه شود.**

**طبرسى در معناى كلمه «فطر» گفته است :**

**فطر عبارت است از فرو ريختن از امر خداوند همان گونه كه برگ از درخت فرو مى‏ريزد، و عبارت «فطرالله الخلق » كنايه از اين است كه خلق از جانب خداوند پديد آمده است. (2)**

**دراينكه واژه «فطر» آنگاه كه به خدا نسبت داده شود و به‏عنوان فعل الهى از آن ياد شود به معناى آفريدن و ايجاد است‏شكى نيست، ولى لغت‏شناسان معتبر خصوصيت ابداع و بى‏سابقه بودن را نيز در آن ملحوظ داشته‏اند.**

**بنابراين فطرت معادل خلقت نيست، بلكه معادل ايجاد وابداع است. چنانكه راغب گفته است: ايجاد وابداع نمودن خداوند خلق را به گونه‏اى كه براى انجام فعلى خاص مناسبت داشته باشد. (3)**

**ابن اثير نيز گفته است: فطر يعنى ابتدا و اختراع. (4)**

**اكنون بايد ديد مقصود از ابتدايى وابداعى (بى سابقه) بودن چيست ؟**

**علامه طباطبايى مقصود از آن را ايجاد از عدم و بدون ماده پيشين دانسته كه با خلقت كه نوعى تركيب و صورت پردازى در ماده‏هاى موجود است متفاوت مى‏باشد. (5) ليكن مرحوم مطهرى اين ابداع را مربوط به مدل و الگوى آفرينش دانسته كه از ويژگى‏هاى آفرينش الهى است، زيرا در كارهاى انسان، حتى كارهايى كه آنها را اختراعى و ابتكارى مى‏داند نيز عناصرى از تقليد وجود دارد، زيرا قبل از او طبيعت وجود داشته و مدلها و الگوهايى را به او آموخته است. (6)**

**روشن است كه دو نظريه فوق با يكديگر منافات ندارند و در برخى از افعال الهى هر دو معناى ابداع تحقق دارد، چنانكه در برخى ديگر فقط معناى دوم موجود است.**

**ب: تعريف حقيقى**

**مقصود از تعريف حقيقى، بيان ذاتيات فطرت يعنى تعريف بالحد نيست، بلكه مقصود بيان خواص و ويژگى هاى آن، يعنى تعريف بالرسم است، درتعريف فطرت مى توان چنين گفت:**

**«فطرت عبارت است از نوعى هدايت تكوينى انسان در دو قلمرو شناخت و احساس‏»، فطريات مربوط به ادراك و شناخت، اصول تفكر بشر بشمار مى‏روند، و فطريات مربوط به تمايل و احساس پايه هاى تعالى اخلاقى انسان قلمداد مى‏گردند.**

**اين هدايت هاى فطرى در قلمرو شناخت و احساس در اين جهت كه تكوينى بوده و اكتسابى و آموزشى نيستند، با هدايت‏هاى حسى و طبيعى كه در موجودات بى‏جان يافت مى‏شود، و با هدايت‏هاى غريزى كه درجانداران - و به ويژه انواع حيوانى - وجود دارد، يكسانند ولى در عين حال داراى ويژگى‏هايى هستند كه آنها را از هدايت طبيعى و غريزى ممتاز مى‏سازد.**

**تمايز ميان طبيعت، غريزه و فطرت**

**طبيعت عبارت است از ويژگى ذاتى اشياء بى‏جان كه منشا آثار مختلف آنها است. و در فلسفه از آن با اصطلاح صورتهاى نوعيه ياد مى‏كنند. اعتقاد به وجود طبيعت‏يا صورتهاى نوعيه از يك فكر فلسفى و عقلى همگانى در بشر سرچشمه گرفته است، و آن، اين است كه از نظر عقل، دو شيى‏ء كاملا همانند، نمى‏توانند آثار مختلف داشته باشند; بنابراين خواص و آثار گوناگون اشياء، دليل بر تفاوتهاى ذاتى آنها است. از اين روى هر يك از عناصر، طبيعت ويژه‏اى دارد; چنانكه مركبات طبيعى نيز كه از تركيب عناصر حاصل شده‏اند، داراى طبيعت‏هاى گوناگون مى‏باشند.**

**البته اين، يك بحث فلسفى و عقلى است و با آنچه در علم به اثبات رسيده كه تعداد و چگونگى تركيب اتمها در پيدايش اين تركيبات و آثار مختلف آنها مؤثراست، منافات ندارد; زيرا زبان هيچ‏كدام از علم و فلسفه در اين مساله زبان نفى و انكار نيست تا با ديگرى تعارض پيداكند; بلكه هر يك از آن دو، چيزى را اثبات مى‏كند كه ديگرى نسبت‏به آن ساكت است. آرى از نظر تبيين علمى جهان طبيعت، به فرض وجود صورتهاى نوعيه و طبيعت هاى مختلف نيازى نيست، ولى چون اين تبيين علمى به يك امر ذاتى و جوهرى منتهى نمى‏گردد، عقل فلسفى را قانع نمى‏كند، و پاسخ نهايى بشمار نمى‏آيد، پاسخ نهايى و فيلسوفانه آن است كه به ذات و جوهر شى‏ء منتهى گردد، كه به حكم «الذاتى لا يعلل » پس ديگر عقل پرسشى رامطرح نخواهد كرد.**

**غريزه عبارت است از ويژگى ذاتى حيوانات كه از نوعى شعور و آگاهى برخوردارند; ولى شعور و آگاهى آنها عقلى و كلى‏گرا نيست، بلكه حسى، خيالى و وهمى است مانند آنچه در پرندگان، خزندگان، حشرات و چهارپايان ديده مى‏شود، كه از نخستين لحظه‏هاى پيدايش، برخى از كارها و حركات را كه مشابه حركات ارادى و آگاهانه انسان است انجام مى‏دهند. مانند حركاتى كه از نوزاد جانوران نسبت‏به مادر يا غذا سر مى‏زند، و برخى ديگر پس از گذشت روزها يا هفته‏ها، نظير ساختن آشيانه و مانند آن، البته چون حيوان علاوه بر حيات حيوانى داراى حيات طبيعى نيز هست، از ويژگى ذاتى طبيعت و غريزه، هر دو برخوردار است. و به عبارت ديگر هم به دستگاه طبيعى مجهز است و هم به دستگاه غريزى.**

**فطرت از ويژگى‏هاى ذاتى بشر(و هر موجودى كه گذشته از دستگاه غريزه مجهز به دستگاه فكرى است) مى‏باشد. فطرت مانند غريزه، نوعى كشش و ميل همراه با آگاهى است و تفاوت آن با غريزه در اين است كه آگاهى غريزى، حسى; وهمى و جزئى است، ولى آگاهى فطرى; فكرى و كلى است، و به خاطر همين تمايز ادراكى ( فكرى و عقلى بودن درك فطرى) است كه فطريات از ويژگى تعالى و قداست نيز برخوردار بوده، عينيت‏بخشيدن به آنها مايه رشد وكمال خواهد بود، واضح است كه انسان علاوه بر دستگاه غريزى و فطرى از دستگاه طبيعى نيز برخورداراست.**

**از توضيحات فوق بدست آمد كه تفاوت طبيعت، غريزه و فطرت از سنخ تفاوت تشكيكى، و ناشى از تفاوت در مراتب وجودى اشياء است.**

**ويژگى‏هاى فطرت**

**صفات و ويژگى‏هاى اشياء دو گونه‏اند: تحليلى و تركيبى .**

**تحليلى آن است كه از نهاد موضوع بدست مى‏آيد و به انضمام چيزى به موضوع، نياز نيست; مانند صفت «امكان‏» براى ماهيت، و صفت «زوج بودن‏» براى عدد چهار. در منطق و فلسفه اسلامى به اين نوع صفات «محمولات من ضميمه‏» گويند.**

**تركيبى آن است كه مطالعه ذات موضوع براى انتزاع آن كافى نيست، بلكه بايد چيزى از بيرون به آن ضميمه شود; مانند صفت «نويسندگى‏» و «دانايى‏» براى انسان. اين نوع صفات را دراصطلاح فلاسفه اسلامى «محمولات بالضميمه‏» گويند.**

**تفاوت اين دو نوع صفت‏يا محمول در مقام اثبات اين است كه دسته نخست كه «لوازم ماهيت‏» يا «لوازم حقيقت‏» شى‏ء نيز ناميده مى‏شوند، به دليل (واسطه در اثبات) نياز ندارند، و از اين نظر حكم ذاتيات (جنس و فصل) اشياء را دارند، ولى دسته دوم به دليل (واسطه در اثبات) نيازمندند.**

**اكنون مى‏گوييم فطرت كه امرى آفرينشى و صفتى سرشتى و ذاتى است، ويژگى‏هايى دارد كه همگى از تحليل خود فطرت بدست مى‏آيند، و اثبات آنها براى فطرت به دليل (واسطه دراثبات) نياز ندارد، آنچه دليل مى‏خواهد اثبات انيت و واقعيت آنها است، نه اثبات ماهيت آنها، و بحث كنونى ما مربوط به ماهيت‏شناسى (تعريف) فطرت است، نه وجود شناسى فطرت، اين ويژگى‏ها عبارتند از:**

**1 - تحقق آنها به علتى غير از علت وجود انسان نياز ندارد، زيرا فرض اين است كه آفرينشى و سرشتى انسانند، پس اگر انسان هست، فطريات او هم با او همراهند، آرى عوامل طبيعى، اجتماعى و غيره در رشد يا انحطاط و به عبارت ديگر در ترتب آثار عينى فطرت برآن مؤثرند، چنانكه در رشد و نمو اصل وجود انسان نيز مؤثر مى‏باشند.**

**2 - انسان به آنها درك روشن و معرفتى ويژه دارد، گرچه ممكن است از نظر علم حصولى مورد غفلت و بى‏توجهى قرار گيرند، چنانكه اين دوگانگى معرفت و جهل از نظر حضورى و حصولى در مورد ذات ونفس او نيز راه دارد.**

**3 - ثابت ، پايدار و جاودانه‏اند. زيرا لوازم ذات يك چيز بسان ذاتيات آن، انفكاك‏ناپذيرند.**

**4 - همگانى و فراگير بوده، كليت و عموميت دارند، دليل آن همان است كه در بند سوم گذشت.**

**5 - با درك و معرفت فكرى و عقلى همراهند، زيرا انسان از ويژگى عقل و تفكر برخوردار است، و چنانكه قبلا بيان گرديد، فطرت نيز از ويژگى‏هاى انسان و مربوط به بعد فكرى و عقلى اويند.**

**6 - از ويژگى قداست و تعالى اخلاقى برخوردارند، و دليل آن نيز فكرى و عقلانى بودن آنها است. زيرا معيار تكليف، امر و نهى، خوب و بد اخلاقى، عقل و تفكراست; بدين جهت در حيوانات كه فاقد درك عقلانى و فكرى‏اند خوب و بد اخلاقى راه ندارد، خوب و بدهاى آنها طبيعى و غريزى است.**

**لازم به يادآورى است كه آنچه در شعاع درك عقلانى قرار مى‏گيرد، فطرى ناميده نمى‏شود، بلكه فطرى بودن آن مشروط به اين است كه عقل آن را بپسندد، يعنى با مرتبه عقلانى وجود انسان سازگار بيابد مانند عدالت، راستگويى، وفاى به عهد و مانند آن، ولى آنچه از ويژگى درك عقلانى برخورداراست، ولى انسان تمايل و كشش عقلانى نسبت‏به آن ندارد، بلكه در شعاع تمايلات حيوانى و غريزى او قراردارد، فطرى نخواهد بود، و در نتيجه قدسى و ارزشى هم نيست.**

**استاد مطهرى ويژگى‏هاى فطرت را امور زير دانسته‏اند:**

**1 - فطرت از غريزه آگاهانه‏تراست، غريزه به حكم اينكه يك ميل است، با آگاهى همراه است، يعنى حيوان به ميل خود نوعى آگاهى دارد، ولى ديگر به آگاهى خود علم ندارد، ولى انسان آنچه را مى‏داند مى‏تواند بداند كه مى‏داند.**

**2 - فطريات ماوراء حيوانى‏اند و ملاكهاى انسانيت‏بشمار مى‏روند.**

**3 - فطريات انتخابگرانه‏اند و با خودمحورى قابل توجيه نيستند.**

**4 - فطريات از نوعى قداست‏برخوردارند. و ملاك تعالى انسان مى‏باشند. (7)**

**استاد جوادى آملى نيز درباره ويژگى‏هاى فطرت چنين گفته‏اند:**

**«فطرت كه همان بينش شهودى انسان نسبت‏به هستى محض و نيز گرايش آگاهانه و كشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت‏به حضرت اوست، نحوه خاصى از آفرينش است كه حقيقت آدمى به آن نحو سرشته شد، و جان انسانى به آن شيوه خلق شد، كه فصل اخير انسان را همان هستى ويژه مطلق خواهى تشكيل مى‏دهد.**

**فطرت كه سرشتى ويژه و آفرينشى خاص است غيراز طبيعت است كه در همه موجودهاى جامد وبى‏روح يافت مى‏شود، و غير از غريزه است كه درحيوانات و درانسان در بعد حيوانيش موجود است، اين ويژگى فطرت از آن جهت است كه با بينش شهودى نسبت‏به هستى محض وكمال نامحدود همراه است، و با كشش و گرايش حضورى نسبت‏به مدبرى كه جهل و عجز وبخل را به حريم كبريايى او راه نيست، آميخته و هماهنگ مى‏باشد، فطرت انسانى، مطلق‏بينى و مطلق‏خواهى است‏». (8)**

**ممكن است گفته‏شود منحصركردن فطرت انسانى در شهود و گرايش حضورى انسان نسبت‏به هستى مطلق( خدا) شامل ساير فطريات انسان نمى‏شود.**

**ولى در پاسخ اين اشكال مى‏توان گفت: ساير فطريات انسانى در حقيقت تجليات و تعينات همان فطرت خداخواهى انسان است، زيرا همه آنها از سنخ كمالند، و سرچشمه كمالات همانا ذات اقدس خداوندى است.**

**نكته‏اى كه دركلام ايشان جاى تامل دارد اين است كه گفته‏اند:**

**«اگرانسانيت انسان محفوظ بماند، هم آن بينش شهودى نسبت‏به حضرت حق تعالى محفوظ است، و هم اين انجذاب و پرستش خاضعانه، و اگر اين خضوع وآن شهود نبود فصل اخير انسان هم نخواهد بود». (9)**

**آنگاه به اين كلام امام على عليه السلام استشهاد كرده كه در مورد انسانهايى كه معيارهاى انسانيت را رعايت نكرده وبه صفات حيوانى خو گرفته‏اند فرموده است:**

**«صورت آنان صورت انسان ولى قلبشان قلب حيوان است، نه راه هدايت را مى‏شناسند تا از آن پيروى كنند، و نه باب ضلالت را تا آن را مسدود سازند، چنين فردى مرده زنده‏ها (زنده‏نما) است.» (10)**

**در اين جا اين سؤال مطرح مى‏شود كه هرگاه فطرت امرى سرشتى و آفرينشى است، قطعا همگانى و پايدار و تغييرناپذيراست; چنانكه ازآيه فطرت (11) نيزاستفاده مى‏شود، و در كلام استاد جوادى هم به آن تصريح شده است. در اين صورت فرض محفوظ نماندن فطرت وتغييرپذيرى آن درست نيست، مگر اينكه مقصود از انسانيت انسان مراتب عاليه و كمالات معنوى او باشد كه اينها مربوط به ثمرات و آثار عملى فطرت مى‏باشند، نه اصل وجود فطرت; زيرا چون انسان موجودى مختار وانتخابگراست، دربكار گرفتن فطرت وانقياد در برابر رهنمودهاى فطرى كه تجلى هدايت‏خداوندى است، آزادى تكوينى دارد، ومى‏تواند شاكر يا كفران كننده باشد; چنانكه خداوند مى‏فرمايد:**

**«ما راه را به او نشان داديم او يا سپاسگزار خواهد بود و يا ناسپاس‏» (12)**

**چنانكه قوه تفكر و خرد نيز كه خداوند به انسانهاى عاقل ارزانى فرموده است (با حفظ سلامتى جسمى و روانى) قابل تغيير و تبديل نيست، ولى همگان در ميدان عمل منقاد عقل خود نبوده، گروه بسيارى سرسپرده غرايز حيوانى خويش مى‏باشند.«لهم قلوب لايفقهون بها» (اعراف /179).**

**همين گونه است قرآن كريم كه كتاب هدايت همگانى است، ولى جز مؤمنان و پرهيزگاران از آن هدايت نمى‏جويند.**

**بنابراين بايد اصل فطرت و هدايت فطرى كه سرمايه‏اى همگانى براى بشر است، را از انقياد و دلسپارى به آن كه مايه تعالى و رشد معنوى انسان است، و پشت پا زدن به آن كه مايه انحطاط و سقوط از مقام عالى انسانيت است تفكيك نمود، تا حكم يكى به ديگرى اشتباه نشود.**

**2 - فطريات ادراكى و معرفتى**

**همان گونه كه قبلا يادآور شديم فطريات انسان را مى‏توان به دو نوع فطريات ادراكى يا معرفتى و فطريات احساسى يا گرايشى تقسيم‏كرد، قسم نخست مربوط به عقل وانديشه‏اند، و قسم دوم مربوط به دل و روان.**

**اصطلاح فطرى در مورد ادراك و شناخت‏به معانى مختلفى بكار رفته است:**

**معانى تشكيك‏ناپذير يا اصول تفكر بشر**

**شيخ الرئيس در تعريف فطرت ادراكى كلامى دارد كه حاصل آن، اين است كه فطريات معرفتى انسان دو ويژگى‏دارند:**

**1 - اداراكاتى تلقينى و متاثر از عوامل مختلف بيرونى نبوده، از درون انسان و سرشت او سرچشمه مى‏گيرند.**

**2 - جزمى، قطعى و تشكيك‏ناپذيرند.**

**وى سپس فطريات ادراكى را به دوقسم: 1 - فطريات عقلى 2 - فطريات وهمى تقسيم كرده و يادآور شده‏است كه فطريات عقلى هميشه صادق و راستگو مى‏باشند، ولى فطريات وهمى با صدق و راستى ملازمه ندارند. و علت آن اين است كه وهم گاهى از محدوده خود تجاوزنموده و در قلمرو عقل وارد مى‏شود، اين‏جا است كه داوريها و ادراكات او هرچند جزمى است ولى بر خطا مى‏باشند، و اين خطا را جز عقل متوجه نمى‏شود، و فطريات نادرست وهم «وهميات‏» مى‏باشند. (13)**

**لازم به يادآورى است كه بديهيات عقلى نيز دو گونه‏اند:**

**1 - بديهيات عقل نظرى، مانند امتناع اجتماع وارتفاع متناقضين، بزرگتربودن هر كلى از جزء خود، نيازمندى موجود امكانى به علت، مساوى بودن مقادير مساوى بايك مقدار بايكديگر، وجود دنيايى خارج از انسان و...**

**2 - بديهيات عقل عملى مانند حسن عدل و راستگويى و قبح ظلم و دروغگويى و نظايرآنها كه در مبحث‏حسن قبح عقلى پيرامون آنها بحث‏شده است.**

**ناگفته معلوم است كه اين نوع از بديهيات به دليل اينكه ريشه در فطرت و نهاد انسان دارند عمومى و همگانى مى‏باشند; بدين جهت مى‏توان آنها را ادراكات عمومى نيزناميد. (14)**

**اين نكته نيز قابل دقت است كه پاره‏اى از بديهيات عقل نظرى مانند اصل امتناع تناقض، اصل عليت، اصل جهت كافى و... از پايه‏هاى تفكر و معرفت‏بشر مى‏باشند و هرگونه تشكيك يا انكار در مورد آنها موجب تشكيك و انكار در كل عالم شناخت و معرفت مى‏گردد، بدين‏جهت منطق و فلسفه حسى وتجربى كه به‏كلى منكر اين‏گونه فطريات عقلى است‏بسان فردى است كه بربالاى شاخه درختى نشسته و بدون آنكه متوجه باشد آن شاخه را اره مى‏كند، شايسته است كلام استاد شهيد مطهرى را در اين باره يادآور شويم:**

**«يگانه راه براى ارزش داشتن علم، فكر وفلسفه بشر; قبول كردن فطرى‏بودن اصول اوليه تفكراست، باگرفتن اين (اصل) براى ما جز شك مطلق چيزى باقى نمى‏ماند. پس فلسفه‏هايى كه هم به فطرى نبودن اصول اوليه تفكر قائلند و هم مى‏خواهند بگويند مابه يك فلسفه - مثلا ماترياليسم ديالكتيك - قائل هستيم و جهان جز ماده چيزى نيست، بايد به اينها گفت: خود همين نيز فكرى است كه هيچ اعتبارندارد، زيرا اين مبنايى كه برايش ساخته‏ايد مبنا نيست، يعنى تو درحكم همان شخصى هستى كه روى شاخه درخت نشسته و زيرپاى خود را مى‏برد». (15)**

**پاسخ به يك اشكال**

**برخى در نقد اين كلام گفته‏اند: بديهى بودن قضاياى مزبور، دليل براينكه بشر ساختمان وجودى ويژه‏اى دارد نيست، آنگاه درتوضيح آن چنين گفته‏اند: اصل امتناع تناقض را مى‏توان به عنوان يكى از قواعد استنتاج صورت‏بندى كرد، و دراين صورت نه صادق است و نه كاذب، زيرا قواعداستنتاج جنبه آلى دارند و اگر چه برهان منطقى را امكان‏پذير مى‏كند، خود مشمول صدق و كذب نمى‏باشند.**

**و قضاياى ديگر نيز اگر به نحو تحليلى، (Analytic) قرائت نشوند انكار صدق آنها به تناقض نخواهدانجاميد، در اين صورت منكران آنها يا بايد نقيض آنها رابه‏عنوان اصول موضوعه بپذيرند و يا بر آن اقامه برهان كنند، چنانكه قائلان نيز بايد مفاد آنها را يا به‏عنوان اصول موضوعه قبول كنند و يا برآن اقامه برهان نمايند، در هردو صورت ارزش صدق نزد طرفين مقبول است، ونفى آنها لزوما به نفى علم و نفى درك حقيقت‏به‏طوركلى (سوفسطايى‏گرى) نخواهدانجاميد. (16)**

**تحليل و نقد**

**حاصل اشكال فوق اين است كه اولا: اصل امتناع تناقض از معرفتهاى فلسفى يا علمى نيست تا صدق وكذب‏پذير باشد، بلكه يك قاعده و دستورالعمل منطقى است كه استدلال را ممكن مى‏سازد بسان كليد برق كه وسيله‏اى براى روشن يا خاموش‏كردن لامپ است، ولى در مورد آن حكم روشنايى يا خاموشى جارى نيست، اصل امتناع تناقض نيز وسيله‏اى است‏براى صدق يا كذب‏پذيرى معرفتهاى علمى يا فلسفى انسان، ولى حكم صدق و كذب درآن جارى نيست، و از اين روى نبايد آن را به‏عنوان يك معرفت‏بديهى و فطرى و لازمه ساختمان فكرى بشر دانست.**

**ثانيا: سايراصول عقلى بديهى را مى‏توان به دو صورت تعبير وتفسيركرد، يكى به صورت تحليلى و ديگرى به‏صورت تركيبى، در صورت اول انكار آنها مستلزم تناقض است، ولى در صورت دوم انكار آنها مستلزم تناقض نخواهد بود، و بر اين فرض ارزش صدق و كذب آنهانزد موافقان و مخالفان آنها برابر و يكسان است، يعنى هريك از دو طرف يا بايد آنها را به‏عنوان اصل موضوع بپذيرند، و يا بر صدق يا كذب آنها اقامه برهان نمايند.**

**در نقد اين اشكال نكات زير را يادآور مى‏شويم:**

**1 - اصل امتناع تناقض از قواعد صورى نيست**

**اصل امتناع تناقض را نبايد به‏عنوان يكى از قواعد صورى استدلال دانست، زيرا چنانكه مى‏دانيم قواعد صورى استدلال همان قوانين منطقى‏اند كه مربوط به مفاهيم ذهنى و معقولات ثانيه منطقى مى‏باشند، يعنى مفاهيمى كه به هيچ‏وجه ناظر به علم خارج از ذهن نيستند، مانند مفاهيم معرف، حجت و مفاهيم مربوط به‏آنها، درحالى‏كه هم مفهوم امتناع، و هم مفهوم تناقض به عالم واقع و خارج از ذهن نظر دارند، يعنى تناقض در عالم واقع ممتنع است، هرچند مفهوم تناقض در ذهن موجود بوده، ممتنع نيست، و به‏عبارت ديگر دو مفهوم امتناع و تناقض از معقولات ثانيه فلسفى‏اند، نه از معقولات ثانيه منطقى.**

**اصولا قواعد منطقى مربوط به صورت استدلال (قواعد صورى) مقدم بر استدلال بوده و روش استدلال را نيز بيان مى‏كنند، ولى‏اصل «امتناع تناقض‏» پس از انجام استدلال بكارمى‏آيد و نتيجه بدست‏آمده از استدلال را مستحكم مى‏سازد، يعنى اگرنتيجه استدلال مثبت است، طرف نفى آن را مردود مى‏سازد، و اگر منفى است طرف مقابل آن (اثبات) را منتفى مى‏سازد.**

**2 - قواعد صورى نيز صدق و كذب‏پذيرند**

**اختصاص صدق و كذب‏پذيرى به قضاياى مربوط به فلسفه و علوم درست نيست، زيرا ملاك آن اعم از فلسفه و علوم و منطق است; چه، معيار صدق و كذب مطابقت و عدم مطابقت ادراكات با نفس‏الامراست، و نفس‏الامر اعم از ذهن و خارج مى‏باشد. مثلا قضيه «انسان نوع است‏» صادق، و قضيه «انسان جنس است‏» كاذب است، در حالى‏كه نوع بودن يا نبودن انسان مربوط به وجود خارجى انسان نيست، انسان در خارج نه نوع است و نه جنس، بلكه فرد و شخص است; و به همين صورت ساير قضاياى منطقى.**

**بدين جهت است كه منطق را بخشى از حكمت و فلسفه دانسته‏اند، زيرا عالم ذهن در مقايسه با عالم خارج از ذهن، ذهنى است، ولى خود بخشى از قلمرو عالم واقع است. خواجه نصيرالدين طوسى در اين باره گفته است:**

**«بحث از معقولات ثانيه از آن نظر كه معقولات ثانيه‏اند مربوط به فلسفه‏اولى‏است‏» (17)**

**3 - بديهيات برهان ناپذيرند**

**اصول بديهى عقلى كه اصل امتناع تناقض در راس آنها است، برهان‏ناپذيرند ولى اين نه بدان جهت است كه نيازمند برهانند ولى عقل از اثبات آنها عاجزاست، بلكه بدان جهت است كه عقل بدون احتياج به تامل و استدلال آنها را شناخته و پذيرفته است، پاسكال دراين باره گفته‏است:**

**«چون علتى كه اين اصول را برهان‏ناپذير مى‏كند، نه خفا و ابهام، بلكه شدت وضوح آنها است، پس فقدان حجت و دليل براى اثبات آنها نه تنها نقص نيست، بلكه كمال نيز هست‏» (18)**

**4 - فطرت عقلى مشروط به صدق و كذب‏پذيرى نيست**

**در اينكه اصل امتناع تناقض از بديهيات عقلى است جاى ترديد نيست; اكنون مى‏گوييم خواه آن را صدق و كذب‏پذير بدانيم يا ندانيم از معرفتهاى فطرى و لازمه ساختار عقل و انديشه انسان است، يعنى عقل و انديشه انسان به گونه‏اى آفريده شده‏است كه بدون هيچ‏گونه تامل و ترديد اجتماع و ارتفاع متناقضين را ممتنع مى‏داند، و انكار اين اصل بديهى عقلى موجب تزلزل پايه‏هاى شناخت‏بشر مى‏شود، و مرحوم مطهرى چيزى بيش از اين مطلب را ادعانكرده است، بنابراين به ميان كشيدن مساله صدق و كذب‏پذيرى معرفت در اين بحث كاملا بى‏ربط بوده و جز مكتوم ساختن چهره حقيقت در زير نقاب مغالطه نتيجه‏اى ندارد.**

**5 - تحليلى بودن قضايا گزينشى نيست**

**تحليلى و تركيبى‏بودن قضايا معيار ثابتى دارد، و امرى گزينشى نيست تا انسان به دلخواه خود قضيه‏اى را تركيبى يا تحليلى قرائت كند. معيار تحليلى بودن قضيه آن است كه انكار محمول با فرض وجود موضوع مستلزم تناقض است، مانند قضاياى زير:**

**1 - جسم، ذوابعاد است**

**2 - مثلث، سه زاويه دارد**

**3 - انسان، ممكن الوجود است**

**4 - عدد زوج، قابل تنصيف است .**

**در قضاياى يادشده با فرض وجود موضوع، محمول قابل‏نفى نيست; زيرا نفى آن به تناقض مى‏انجامد، محمولات قضاياى فوق، يا ذاتى موضوعات آنهايند، و يا لازمه ذات آنها، كه در هر دو صورت انفكاك آنها از موضوع ممكن نيست; و اين برخلاف قضاياى تركيبى است كه نفى محمولات آنها با فرض وجود موضوعاتشان مايه تناقض نخواهد شد، مانند قضاياى:**

**1 - جسم، سنگين است**

**2 - مثلث، متساوى‏الاضلاع است**

**3 - انسان، دانشمند است**

**4 - عدد زوج، بزرگ است.**

**اكنون مى‏گوييم اصول عقلى و فطرى شناخت چون «اصل عليت‏» از قضاياى تحليلى است; زيرا موضوع عليت، ممكن‏الوجود است; يعنى ماهيتى كه به لحاظ ذات خود نسبت‏به وجود و عدم يكسان است، و به عبارت ديگر خود مالك هستى خودنيست; و از طرفى فرض اين است كه موجود است. بنابراين در مورد هر ماهيت ممكنى كه وجود دارد دو قضيه زير صادق است:**

**1 - وجود دارد.**

**2 - وجود ندارد.**

**و اجتماع نفى و اثبات در يك‏چيز همان اجتماع متناقضين است، و راه برونرفت از اين تناقض به اين‏است كه بگوييم اثبات وجود براى ممكن از ناحيه غير است، نه ناشى از ذات آن، و اين همان اصل عليت است ( استناد وجود شئ به غير آن).**

**فطريات افلاطونى**

**افلاطون براساس نظريه‏اى كه در باب مثل دارد همه معرفت‏هاى انسان را فطرى مى‏داند، به عقيده وى نفس انسان قبل از آمدن به عالم طبيعت در عالم مثل وجود داشته و نسبت‏به مثل كه واقعيت‏هايى كلى و ثابت مى‏باشند آگاه بوده است، ولى پس از آمدن به اين عالم در اثر مجاورت و آميزش با بدن و امور اين عالم آنها را از ياد برده است، ولى از آنجا كه آنچه در اين عالم است نمونه و پرتوى از آن حقايق مى‏باشد، روح انسان با درك اين نمونه‏ها بار ديگر يادآور مثل مى‏شود. بدين جهت وى علم و معرفت را تذكر و يادآورى مى‏داند و نه كسب معرفت جديد.**

**اين نظريه هم از طرف ارسطو و هم از طرف حكماى اسلامى مردود دانسته شده است كه فعلا مجال بررسى نيست. (19)**

**فطريات در اصطلاح عقليون اروپا**

**اصطلاح فطرى در زمينه ادراكات در منطق و فلسفه عقليون اروپائى نظير دكارت و كانت و پيروان آنان در معناى ديگرى بكار رفته است، و آن عبارت است‏از اينكه پاره‏اى از مفاهيم كلى (ادراكات تصورى) ذاتى عقل بوده و عقل در دريافت آنها به هيچ ادراك جزئى و حسى نياز ندارد.**

**دكارت مفاهيم نظير وجود، وحدت، زمان، مكان و حركت را مفاهيم فطرى و ذاتى عقل دانسته است، و كانت نيز مفاهيم دوازده‏گانه‏اى (20) را فطرى و ذاتى عقل (ماقبل حس) دانسته كه به مقولات كانت‏شهرت يافته‏اند.**

**اين نظريه نيز هم از سوى حسيون اروپا و هم از طرف فيلسوفان اسلامى ابطال گرديده است. (21)**

**دفع يك توهم**

**ممكن است در يك نگاه سطحى توهم شود كه در بحث فطريات ادراكى نوعى تناقض به چشم مى‏خورد، زيرا در آغاز بحث فطرى‏بودن يك سلسله ادراكات كه مايه‏هاى تفكر بشر مى‏باشند پذيرفته‏شد، ولى از سوى ديگر بانظريه افلاطون و عقليون اروپا كه به ادراكات فطرى معتقدند مخالفت گرديد.**

**ولى اندكى تامل نادرستى اين توهم را روشن مى‏سازد، زيرا اولا: فطريات مورد قبول در آغاز بحث مربوط به ادراكات تصديقى است، و فطريات موردنظر عقليون اروپا مربوط به تصورات و مفاهيم مى‏باشد، چنانكه فطريات در كلام افلاطون اعم از تصورات و تصديقات است.**

**و ثانيا: تفاوت معناى فطرى در اصطلاح فلسفه‏اسلامى با معناى فطرى در اصطلاح افلاطون اين است كه وى معتقد است كه نفس انسان از آغاز پيدايش واجد همه معرفت‏ها مى‏باشد گرچه وقتى به اين عالم مى‏آيد آنها را فراموش مى‏كند، ولى فلاسفه اسلامى نه وجود قبلى نفس را قبول دارند، و نه معرفتهاى پيشين او را.**

**و تفاوت آن با فطرت در اصطلاح عقليون اروپا اين است كه آنان معرفت‏هاى فطرى را لازمه كار عقل مى‏دانند، يعنى اين معرفت‏ها گرچه در ساختمان وجودى عقل تعبيه نشده است، ولى عقل در دريافت آنها به اقامه برهان نياز ندارد، و تنهاتصور اجزاء تشكيل دهنده آنها براى دريافت و تصديقشان كافى است.**

**از اين جا مى‏توان به مفاد دو دسته از آيات قرآن در اين باره نيز پى‏برد، يكى آن دسته از آيات كه مفادشان اين است كه انسان در آغاز پيدايش واجد هيچ معرفتى نيست (نفى فطريات دراصطلاح افلاطون و عقليون‏اروپا) چنانكه مى‏فرمايد: «والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم‏السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون‏»(نحل/78) و دسته ديگر آياتى كه مفادشان اين است كه رسالت پبامبر(ص) را تذكر و يادآورى مى‏داند چنانكه مى‏فرمايد: «انما انت مذكر لست عليهم بمصيطر» (غاشيه/ 21 - 22). و نيز آياتى كه در اثبات پاره‏اى از معارف، داورى را به عهده مخاطبان گذارده و چنين وانمود مى‏كنند كه اين مطلب به‏قدرى روشن است كه شما خود به آن واقفيد و به اقامه برهان نيازى نيست، چنانكه مى‏فرمايد: «هل يستوى‏الذين يعلمون والذين لايعلمون‏» (زمر/1) و نيز مى‏فرمايد: «ام نجعل‏الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين فى‏الارض، ام نجعل‏المتقين كالفجار» (ص/29) و نيز مى‏فرمايد: «هل جزاءالاحسان الا الاحسان‏» (الرحمن/60) و نظاير آنها.**

**زيرا مقصود از فطرى‏بودن اين معرفتها اين است كه نياز به آموزش و تعليم و اقامه برهان ندارد، نه اينكه انسان قبل از آمدن به دنيا آنها را مى‏دانسته است، تا در اين صورت ميان اين دو دسته از آيات تنافى باشد. (22)**

**3 - فطريات احساسى يا گرايشى**

**يك سلسله احساسات و گرايشهاى روحى ويژه در انسان يافت مى‏شود كه از ويژگى‏هاى او بشمار مى‏روند، برخى از اين احساسات و گرايشها كه انسان با تامل در ضمير خود و مطالعه در حالات ديگران مى‏يابد، عبارتند از:**

**1 - حس كنجكاوى يا حقيقت جويى:**

**انسان اين احساس و گرايش را در خود مى‏يابد كه مى‏خواهد به راز و اسرار اشياء و حوادث اطراف خود آگاه شود. آثار اين تمايل و احساس به‏صورت محدود و ضعيف از لحظه پيدايش در او مشاهده مى‏شود و به‏تدريج كه قواى ادراكى او رشد كرده و زمينه‏ها و شرايط لازم براى تبلور يافتن آن فراهم مى‏گردد، آثار و نتايج آن نيز در زندگى او گسترش و تكامل مى‏يابد، و همين ويژگى رشد و تكامل است كه از امتيازات انسان نسبت‏به ساير حيوانات مى‏باشد، و همان‏گونه كه در گذشته بيان گرديد تفاوت غريزه و فطرت، تفاوت تشكيكى در يك حقيقت است، وانسان به حكم برترى و تكامل وجودى كه نسبت‏به ساير انواع حيوانى دارد از يك سلسله تمايلات ويژه برخوردار است، كه حس حقيقت جويى نمونه‏اى از آنها است.**

**عامل و منشا اصلى پيدايش و تكامل فلسفه و علم بشرى همانا حس كنجكاوى و حقيقت‏جويى او است. هرچند عوامل مختلف اجتماعى نيز دراين امر تاثير داشته‏اند، ولى شالوده آن را حس كنجكاوى و علم‏دوستى انسان تشكيل مى‏دهد. به عبارت ديگر، آنچه فطرى بشر است علم‏دوستى و حقيقت‏جويى او است و آنچه معلول عوامل مختلف اجتماعى مى‏باشد، تفاوتهاى كمى و كيفى در تعين و تحقق يافتن اين گرايش فطرى مى‏باشد. گواه روشن بر اين مطلب وجود دانشمندان و پژوهشگرانى است كه نه‏تنها انگيزه‏هاى اقتصادى و مانند آن نداشته‏اند، بلكه در راه كسب معرفت و ارضاء حس كنجكاوى خود، دست از همه مزاياى اجتماعى برداشته و خطرهاى بزرگى را نيز پذيرا شده‏اند.**

**داستان معروف ابوريحان در اين مورد آموزنده است، آنگاه كه وى در مرض مرگ بود همسايه فقيه او به عيادتش آمد، وى مساله‏اى در باب ارث از او پرسيد، فقيه از اين سئوال تعجب كرد و گفت: اين سئوال در اين وقت‏براى تو چه سودى دارد؟ ابوريحان گفت: با وجود اينكه در حال مرگ مى‏باشم، ولى آيا اگر پاسخ اين مساله را بدانم و بميرم بهتر است‏يا ندانم؟ فقيه گفت: بدانى بهتر است. گفت پس پاسخ سئوالم را بگو; فقيه پاسخ او را گفت و از جاى برخاست، هنوز به منزلش نرسيده بود كه ابوريحان وفات نمود.**

**دو سرگذشت مشابه كه از مرحوم حجة‏الاسلام سيدمحمدباقر شفتى و پاستور در مورد شب زفاف آنان نقل كرده‏اند نيز گوياى اصالت احساس علم دوستى در انسان مى‏باشد. (23)**

**2 - حس نيكى يا فضيلت‏خواهى**

**يكى ديگر از احساسات يا گرايشهاى ويژه روح انسان حس نيكى يا فضيلت‏خواهى است. يعنى انسان ذاتا و فطرتا آنچه را كه به‏عنوان فضايل اخلاقى بشمار مى‏رود دوست داشته و در نهاد خود طالب و خواهان آن است. اعم از اينكه آن خير و فضيلت جنبه فردى داشته باشد مانند: حلم و شجاعت; يا جنبه اجتماعى داشته باشد مانند: دادخواهى و يارى مظلومان و كمك به محرومان ونظاير آن.**

**اينكه تا چه اندازه انسان توفيق مى‏يابد كه به نداى فطرت خود پاسخ داده و ارزشها و فضايل اخلاقى را درخود شكوفا سازد بحث ديگرى است، سخن ما مربوط به تمايل و گرايش فطرى انسان به نيكى و فضيلت است، نه تجسم و تحقق يافتن آن.**

**هرگز نمى‏توان اين احساس فطرى را برپايه غريزه سودجويى و منفعت‏طلبى و به عبارت ديگر، براساس خودمحورى انسان تفسيرنمود، زيرا حس فضيلت‏دوستى و نيكى‏گرايى انسان محدود به مواردى كه نيكى و فضيلت‏برآورنده نفع و سود او باشد نيست، بلكه در مواردى كه متضمن زيان او مى‏باشد نيز اين احساس در او وجود دارد. هرچند به خاطر اغراض ديگرآن را اظهار ننمايد. نمونه روشن اين مطلب فضيلت «ايثار و فداكارى‏» است كه همگان آن‏را مى‏ستايند و مى‏پسندند هرچند عامل به آن نباشند.**

**و نيز گرايش مزبور را نمى‏توان معلول تعليمات و تلقينات دينى و يا نتيجه فرهنگ و آداب قومى و ملى دانست، زيرا شعاع آن فراتر و گسترده‏تر از عوامل ياد شده بوده و در همه انسانها با عقايد و فرهنگهاى گوناگون به چشم مى‏خورد.**

**و به عبارت ديگر عموميت و همگانى‏بودن آن گواه براين است كه چنين احساسى ريشه در نهاد و فطرت انسان دارد.**

**3 - كمال جويى و مطلق گرايى**

**يكى از ويژگى‏هاى برجسته روحى انسان حس مطلق‏گرايى و كمال‏جويى او است، يعنى اينكه انسان اولا: ذاتا خواهان كمال است ثانيا: خواهان كمال مطلق و نامحدود است، بدين‏جهت پس از دست‏يافتن به درجه‏اى از كمال مطلوب خود، به جستجوى مرتبه ديگرى از آن برمى‏آيد، و دست‏يافتن به كمال محدود اين احساس باطنى او را اشباع نمى‏كند.**

**در اين جا نيز يادآور مى‏شويم كه سخن ما در طلب و خواستن كمال مطلق است، اما اينكه عملا نيز بدان دست مى‏يابد يانه مورد بحث نيست.**

**بديهى است كه اين عامل فطرى در تكامل بشر در زمينه‏هاى مختلف علوم و فنون نقش تعيين كننده و بنيادى داشته و دارد.**

**مرحوم مطهرى دراين‏باره كلام سنجيده‏اى دارد كه يادآور مى‏شويم:**

**«ازنظرما راز تكامل را در فطرت انسان بايد جستجو كرد واينكه انسان به حسب فطرت خودش كمال‏جو است و در كمال‏جوئى خودش حد يقف ندارد، اين علت اصلى تكامل است... ولى اينها (ماترياليستها) نمى‏خواهند از فطرت كمال‏جو و ميل غيرمتناهى انسان به پيشرفت نامى ببرند، و در عين‏حال مى‏خواهند تكامل را توجيه بكنند، لذا از توجيه تكامل عاجزند، چون بااصول مادى ، تكامل قابل توجيه نيست‏» (24)**

**4 - تمايل به ابداع وابتكار**

**يكى ديگر از احساسات و گرايشهاى ويژه روح انسان تمايل به ابداع و ابتكار يا حس خلاقيت و نوآورى است. انسان ذاتا ابداع و خلاقيت را مى‏پسندد و به آن گرايش دارد و بر اين اساس آن را يك ارزش انسانى مى‏شناسد و آن‏را مى‏ستايد. خواه خود او هم به‏صورت بالفعل داراى اين صفت‏باشد يا نه و شايد هم هيچ انسانى يافت نشود كه فاقد هرگونه خلاقيت و ابتكار باشد، زيرا قلمرو بروز و ظهور آن بسيارگسترده مى‏باشد و به فن و هنر ويژه‏اى اختصاص ندارد، ودر هرصورت اولا: قوه و استعداد آن‏را در خود مى‏يابد ثانيا: آن را يك ارزش انسانى دانسته و ستايش مى‏كند.**

**درست است كه بسيارى از خلاقيت‏ها و نوآورى‏هاى انسان نتيجه نيازمندى‏هاى او در زندگى بوده است، ولى اين امر با فطرى‏بودن آن منافات ندارد، نقش اين نيازمندى‏ها بارورساختن و به فعليت رساندن همان تمايل فطرى است، چنانكه در مورد حس كنجكاوى و علم‏دوستى نيز همين مطلب يافت مى‏شود، و گواه بر درستى اين مدعا - چنانكه گذشت - اين است كه انسان ابتكار و خلاقيت را به صورت مطلق و در همه حالات دوست دارد و آن‏را مى‏ستايد، خواه به صورت بالفعل واجد آن باشد يا نه، و خواه از آن منتفع گردد يا نه.**

**بديهى است كه انسان چيزى را طالب است و مى‏ستايد كه اولا: نوعى كمال وجودى بشمار آيد ثانيا: مرتبط با هستى او باشد، بنابراين خلاقيت و ابتكار از كمالات و ارزش‏هاى متعالى انسانى است كه مطلوب بالذات او است. هرچند مى‏تواند مطلوب بالغير نيز باشد و در عين اينكه ذاتا خواهان آن است، به خاطر برآوردن پاره‏اى نيازهاى زندگى نيز خواستار آن گردد.**

**اينها نمونه هايى از فطريات احساسى انسان است، هر چند فطريات انسان منحصر در آنها نمى‏باشد.**

**پاسخ به يك اشكال**

**در اين جا اشكالى مطرح شده است و آن اينكه: اين گرايشهاى فطرى در تمام انسانها و به نحو يكسان فعليت نيافته‏اند، بنابراين بايد مقصود از آنها گرايشهاى بالقوه باشد كه در همه انسانها موجود است، ولى دراين‏صورت همان گونه كه انسان مثلا ابليت‏حقيقت‏جويى دارد، قابليت كتمان حقيقت هم دارد، و همان‏گونه كه قابليت عشق ورزى دارد قابليت نفرت‏ورزى نيز دارد، و در طول تاريخ بشر نيز هردو نوع قابليت تحقق يافته است.**

**بنابراين بر مبناى نظريه فطرت از اين دونوع قابليت، آن كه به لحاظ ارزشى نيك مى‏باشد، فطرى و درخور تحقق است، ولى از سوى ديگر تشخيص نيك و بد امور در گرو فطرى بودن و يا نبودن آن است. و اين البته دور است. (25)**

**در اين اشكال چند مغالطه بزرگ رخ داده‏است كه يادآور مى‏شويم:**

**اولا: آنچه فطرى است، حقيقت جويى و علم دوستى است; يعنى انسان به مقتضاى ساختار روحى خود، آگاهى از اسرار پديده‏ها را دوست دارد وآن را مى‏ستايد، و در اين حالت روحى فرض قوه و فعل متصور نيست، اين حالت پيوسته بالفعل است، آنچه در مورد برخى بالفعل و در مورد برخى بالقوه است، اثر و نتيجه عملى و عينى آن است.**

**ثانيا: نقطه مقابل حقيقت جويى و علم دوستى، جهل گرايى است نه كتمان حقيقت، كتمان حقيقت نقطه مقابل ابراز حقيقت است كه دو مرتبه متاخر از حقيقت جويى است. (1 - حقيقت جويى 2 - يافتن حقيقت 3 - ابراز حقيقت).**

**ثالثا: اگرچه انسان به لحاظ ذات و سرشت‏خود هم تمايل به نيكى دارد و هم تمايل به بدى، ولى اين به‏خاطر دوبعدى‏بودن نفس و روح او است كه از آن دو به «من علوى‏» و «من سفلى‏» و بعد ملكى و ملكوتى تعبير مى‏شود. و انسان با قدرت عقل و تفكر، نيك و بد امور را در مقايسه با دو بعد مزبور تميز مى‏دهد، آنچه با من علوى هماهنگ است را نيك و آنچه با من سفلى هماهنگ است را بد مى‏داند.**

**بنابراين تمايلات و گرايش‏هاى فطرى (در مقابل غريزى و حيوانى) آن دسته از گرايش‏ها است كه از جنبه علوى و ملكوتى وجود انسان سرچشمه مى‏گيرد و در راستاى كمال وجودى انسان قرار دارد تا اين‏جا مربوط به فطرت احساسى و گرايشى است; اما تشخيص اينكه گرايش‏هاى مزبور داراى چنين ويژگى مى‏باشند مربوط به فطرت ادراكى و از شؤون عقل و انديشه انسان است.**

**شايسته است در اين مقام قسمتى از كلام مرحوم مطهرى كه اشكال يادشده ناظر بر نظريه ايشان است را يادآور شويم:**

**«ارزشهاى انسانى با فطرت انسان جور درمى‏آيد و فطرت انسانى با اين جور درمى‏آيد كه انسان در سرشت‏خودش يك مايه انسانى دارد، مايه‏اى براى همين گرايشهاى مقدس، يعنى در سرشت انسان يك حقيقت مقدسى هست كه ميل به تعالى در ذات او نهفته‏است، تضاد درونى انسان كه در حديث آمده و به‏دنبال آن در ادبيات ما آمده‏است‏بيانگر همين واقعيت است.**

**در حديثى كه شيعه وسنى روايت كرده‏اند آمده‏است كه خداوند متعال فرشته را آفريد و او را از عقل محض ساخت، و حيوان را آفريد و او را از شهوت محض ساخت، و انسان را آفريد و در او اين دو را با يكديگر تركيب كرد.»**

**«ان الله تعالى خلق‏الملائكة و ركب فيهم العقل و خلق‏البهائم و ركب فيهم‏الشهوة، و خلق‏الانسان و ركب فيه‏العقل والشهوة‏» (26)**

**اين تركيب انسان به تعبير حديث از جنبه فرشته‏اى و جنبه حيوانى (يك موجود فرشته - حيوان) قهرا در انسان دو گرايش متضاد به‏وجود آورده، گرايش رو به بالا و گرايش رو به پائين، گرايش آسمانى و گرايش زمينى.**

**آنگاه خدا به انسان عقل و اراده داده‏است و او را در ميان اين دو راه مختار كرده است: «انا هديناه السبيل اما شاكرا و اما كفورا» (انسان/3) (27)**

**براى توضيح بيشتر اين مطلب كلامى را نيز از علامه طباطبائى در تفسير آيه «و نفس و ما سواها × فالهمها فجورها و تقواها» (شمس/7-8) يادآور مى‏شويم:**

**«متفرع ساختن الهام بر تسويه و آراستن نفس اشاره به اين است كه الهام پليدى و پاكى كه همان عقل عملى است، از مراتب تكميل آفرينش نفس انسانى و از صفات خلقت او مى‏باشد.**

**و نيز اضافه نمودن فجور و تقوى به ضمير «ها» كه به نفس باز مى‏گردد اشاره به‏اين است كه مقصود، آن فجور و تقوايى است كه به نفس انسان و آنچه در تكليف همانند او است (مانندنفوس جن) اختصاص دارد.» (28)**

**4 - راه شناخت فطريات**

**دو تذكر مقدماتى:**

**1 - مى‏دانيم كه براى اقامه برهان بر اثبات يك مطلوب از دو شيوه مى‏توان بهره گرفت، يكى شيوه مستقيم، و ديگرى غير مستقيم (خلف). شيوه مستقيم آن است كه مقدماتى ذكر شود كه مستقيما مطلوب از آنها بدست آيد. و شيوه غير مستقيم آن است كه نقيض مطلوب ابطال گردد تا نادرستى مطلوب ثابت‏شود.**

**2 - ادراكات و گرايشهاى فطرى امورى بديهى مى‏باشند، فطريات ادراكى از اوليات، و فطريات احساسى و گرايشى از وجدانيات (در اصطلاح منطق) بشمار مى‏روند. و بدين‏جهت‏بى‏نياز و بلكه فراتر از برهان (به‏صورت مستقيم) مى‏باشند. بنابراين آنچه به‏عنوان برهان مستقيم بر اثبات فطريات ذكرمى‏شود چيزى جز تنبيه و يادآورى نخواهد بود.**

**اينك با يادآورى اين دو مطلب به بررسى دلايل اصل فطرت برپايه دو شيوه مستقيم و غيرمستقيم مى‏پردازيم:**

**الف: شيوه مستقيم:**

**دلايلى كه از طريق مستقيم مى‏توان بر اثبات گرايشهاى فطرى بشر اقامه كرد عبارتند از:**

**1 - درون كاوى و مطالعه حالات روانى:**

**از آنجا كه گرايشهاى فطرى از نهاد روح و جان انسان سرچشمه گرفته و از پديده‏هاى روانى او مى‏باشند، نزديكترين راه شناخت آنها مطالعه كتاب نفس و دقت در حالات روحى است. انسان آنگاه كه به ضمير و روان خود توجه مى‏كند اين واقعيت را درمى‏يابد كه او حقيقت‏جو و خيرخواه است، حقيقت گرايى را مى‏پسندد و خيرخواهى را ستايش مى‏كند. و روشنتر از آن كمال‏جويى و مطلق‏گرايى را در عمق ضمير خود احساس مى‏كند. و اين يك نوع علم حضورى است كه واقعيت معلوم نزد عالم حاضر است، زيرا حالات روحى از شؤونات و مراتب نفس مى‏باشند.**

**بديهى است كه اين روش در اين حد چيزى جز يك تجربه شخصى نيست. و نتيجه آن را نمى‏توان در قالب يك استدلال منطقى ريخت و در مقام اقناع يا افهام به آن استناد نمود، و اين خصوصيت مساله فطرت نيست، بلكه همه وجدانيات اين گونه‏اند. آنچه در اين باره مى‏تواند راهگشا باشد يادآورى شواهد و نشانه‏هايى است كه بر وجود چنين گرايش‏هاى فطرى در وجود نوع انسان‏ها دلالت مى‏كنند. مانند اينكه مى‏بينيم افراد بشر در شرايط معمولى كه نه انتظار سودى مى‏رود و نه احتمال زيانى علم را مى‏ستايند و عالمان را تكريم مى‏كنند، و نيز در گفتار و رفتار انسان‏ها مى‏يابيم كه آنان پيوسته جوياى كمال مطلق بوده و به هر درجه از آنچه آن را كمال مى‏دانند دست مى‏يابند قانع نبوده، خواهان درجه بالاتر مى‏باشند.**

**اين شيوه‏اى است كه در مورد همه معرفت‏هاى وجدانى و شهودى بكار گرفته مى‏شود، مثلا انسان به‏طور شخصى واقعيت درد و شادى را در نهاد خود احساس مى‏كند، ولى اين دو پديده روحى را ميان خود و انسان‏هاى ديگر مشترك مى‏داند، زيرا نشانه‏هاى آن را در گفتار و رفتار آنان مشاهده مى‏كند.**

**از اين‏جا پاسخ يك اشكال روشن گرديد و آن اينكه «ارجاع به درك وجدانى، ممكن است نظريه فطرت را از گزند انتقادات ايمن دارد، اما از سوى ديگر آن را آسيب‏پذير خواهدكرد، چرا كه رقيب نيز مى‏تواند نظريه خود را مستند به درك وجدانى و علم حضورى بداند و خود را در حصار امن وجدانيات درآورد، به‏اين‏ترتيب بحث منطقى و بررسى دلايل له و عليه نظريات ناممكن خواهد شد.» (29)**

**پاسخ اين است كه با مراجعه به شواهد و نشانه‏هاى فطريات كه در گفتار و رفتار انسان‏ها نمايان است، نظريه فطرت تحكيم و نظريه رقيب ابطال مى‏گردد، چنانچه در مورد ساير پديده‏هاى روحى - اعم از غريزى و فطرى - نيز روش مقبول و معمول همين است.**

**همچنين بايد گفت مطلب يادشده اختصاص به وجدانيات و مشاهدات درونى ندارد، در مورد مشاهدات بيرونى كه اصطلاحا حسيات ناميده مى‏شوند نيز از همين قاعده و دستور پيروى مى‏شود. مثلا حكم به اينكه آتش گرمابخش و سوزنده است را انسان نخست از طريق حس خود درك مى‏كند، او با اين تجربه شخصى نمى‏تواند به حكم كلى دست‏يابد. مگر بعد از آنكه اولا: در موارد و شرايط مختلف حرارت و سوزندگى آتش را حس كند ثانيا: هماهنگى ديگران را در اين احساس تجربه نمايد. در چنين صورتى به حكم كلى نايل مى‏گردد. عين اين روش و دستور در مورد وجدانيات نيز جارى است.**

**2 - رجوع به آراء روان‏شناسان:**

**يكى از رشته‏هاى علوم تجربى، علم روان‏شناسى است كه به بحث و تحقيق درباره فعاليت‏هاى روانى و رفتارهايى كه نمودار آنها هستند مى‏پردازد، تا منشاء پيدايش و نحوه روابط و مناسبات ميان آنها و قوانين حاكم بر آنها را بشناسد. فرق ميان روان‏شناسى علمى و روان‏شناسى فلسفى اين است كه در فلسفه درباره خود روان بحث مى‏شود تا ماهيت و چيستى آن، و ماديت‏يا تجرد و بقاء يا فناى آن روشن گردد، ولى در روان‏شناسى علمى درباره فعاليت‏ها و پديده‏هاى روانى بحث مى‏شود، همان‏گونه كه در علم فيزيك درباره اصل ماده و ماهيت آن بحث نمى‏شود بلكه بحث‏هاى علم فيزيك ناظر به آثار و خواص ماده است.**

**در روان‏شناسى تجربى اصل فعاليت‏ها و حالات روانى ( نفسانيات) امورى مسلم و غيرقابل ترديد تلقى مى‏شوند، از اين روى براى مطالعه و بررسى آنها بايد همان روش معمول در علوم طبيعى و فيزيك يعنى مشاهده وتجربه را پيش گرفت.**

**اندكى توجه معلوم مى‏دارد كه حقيقت وجودى نفسانيات حتى از حقيقت وجودى خواص ماده (رنگ، حرارت، مقاومت ...) كه موضوع بحث علم فيزيك هستند مسلم‏تر است، در وجود خارجى اين خواص ممكن است ترديد كرد، زيرا علم به آنها حصولى است، درصورتى كه حالات نفسانى هركس مستقيما در دسترس او قراردارند و علم او به آنها حضورى است.**

**روان‏شناسان تمايلات غريزى و فطرى انسان را به سه دسته شخصى، اجتماعى و عالى تقسيم‏كرده‏اند.**

**الف: تمايلات شخصى**

**تمايلات يا انگيزه‏هاى شخصى را «خوددوستى‏» نيز مى‏نامند، يعنى هركس خويشتن را دوست مى‏دارد و خير و صلاح خود را بيشتر از هركس ديگر مى‏جويد و بالاتر از هرچيز قرار مى‏دهد. اين ميل طبيعى نخستين قانونى است كه افراد بشر به سائقه غريزه از آن پيروى مى‏كنند و تا زمانى كه جنبه فساد پيدا نكرده و از حدود خود خارج نگرديده‏است، يعنى به تمايلات اجتماعى و عالى لطمه نزده است، مفيد و براى ادامه حيات و ترقى آن ضرورى مى‏باشد.**

**تمايلات شخصى نيز به دوگونه جسمانى و نفسانى (روانى) تقسيم مى‏شوند، ميل‏هاى بدنى و جسمانى مربوط به احتياجات بدنى مى‏باشند مانند احتياج به تنفس، حركت، تغذيه و استراحت. از ويژگى‏هاى اين تمايلات اين است كه اولا: با تغييرات و حركات بدنى معين همراهند ثانيا: ادوارى، متناوب و سيرى‏پذيرند. تمايلات غريزى حيوانات - به ويژه انواع پست آنها - منحصرا از اين قبيلند.**

**ولى در انواع بالاتر - به‏ويژه انسان - تمايلات شخصى روانى نيز يافت مى‏شود كه مربوط به احتياجات روانى آنهاست، اين تمايلات را تحت عنوان «ارضاء عزت نفس‏» ذكر مى‏كنند، اين تمايلات نه جاى معينى در بدن دارند و نه ادوارى و سيرى‏پذير مى‏باشند. ارضاى عزت نفس مظاهر مختلفى دارد كه برخى از آنها عبارتند از:**

**1 - تحصيل خوشبختى كه راه‏هاى نيل به آن در علم اخلاق مورد بحث است.**

**2 - استقلال طلبى و كسب قدرت و سيادت.**

**3 - كبر و غرور كه شهرت طلبى و جاه و جلال‏دوستى از مظاهر آنند.**

**4 - احتياج به تاثر يا هيجانات روحى، مانند احتياج به نوازش و مهر و محبت.**

**5 - حس تملك كه سبب مى‏شود شخص به تصرف اشيايى پرداخته آنها را به خود منتسب سازد، و با اينكه از دايره وجود او خارج هستند، تا اندازه‏اى جزء شخصيت‏خويش بشمارآورد، بويژه آنگاه كه اشياى مزبور در نتيجه كار و زحمت‏خود شخص تحصيل شده باشند.**

**ب: تمايلات اجتماعى**

**تمايلات اجتماعى انسان موجب مى‏شوند كه نوعى علاقه و دلبستگى نسبت‏به همنوعان خود احساس نمايد و در غم و شادى آنان سهيم باشد، اين تمايلات نيز مظاهر مختلفى دارد كه مهمترين آنها عبارتنداز:**

**1 - محبت و دوستى خانوادگى كه در دايره محدود افراد يك خانواده متجلى مى‏گردد.**

**2 - ميهن دوستى، يعنى علاقه‏اى كه هركس نسبت‏به جامعه‏اى كه عضو آن است دارد، و هر اندازه اين جامعه كوچكتر باشد دلبستگى متقابل اعضاى آن بيشتر خواهد بود، زيرا اشتراك آنان در منافع و تكاليف روشن‏تر احساس مى‏شود.**

**3 - تقليد يا الگوپذيرى: هركس رفتار و گفتار اشخاصى كه مورد محبت او هستند سرمشق خود قرار مى‏دهد، مخصوصا اگر براى آنان نوعى برترى نسبت‏به خودقائل باشد، اين اصل در تربيت‏حائز كمال اهميت است، و قرآن كريم بر آن تاكيد بسيار نموده است: «ولكم فى رسول الله اسوة حسنة‏»**

**ج: تمايلات عالى**

**تمايلات عالى چهار گونه‏اند:**

**1 - حقيقت جويى: اين يكى از احتياجات و تمايلات روحى انسان است كه از همان اوان كودكى فعاليت داشته و در گفتار و رفتار كودك متجلى مى‏گردد، و آن را حس كنجكاوى نيز مى‏نامند. حقيقت جويى گاهى براى جلب فايده است، و گاهى بى‏غرضانه، يعنى سبب مى‏شود كه انسان حقيقت را براى آنكه حقيقت است جستجو كند. علاقه انسان به درك حقيقت گاهى به اندازه‏اى است كه براى نيل به آن نه‏تنها طالب فايده نيست، بلكه شدايد و ناملايمات را نيز تحمل نموده به زيان و خطر نيز اقدام مى‏كند، چه‏بسا بزرگانى كه در اين طريق از بذل مال و جان دريغ نكرده و در راه نيل به حقيقت جام شهادت را نوشيده‏اند. علم و فلسفه از مهمترين مظاهر حس حقيقت جويى مى‏باشند.**

**2 - ميل زيبايى دوستى: انسان طبعا به حسن و جمال تمايل دارد و عواطفش از ادراك هرچيز زيبا تحريك مى‏گردد و درنتيجه او را انبساط خاطر و لذتى مخصوص دست مى‏دهد، آثارى كه از حفريات علمى و باستان شناسى بدست آمده مى‏رساند كه زيبايى دوستى از زمانهاى ماقبل تاريخ نيز در بشر وجود داشته است، ليكن پرورش و تلطيف اين حس از روزى آغاز گرديده كه انسان توانسته است احتياجات اوليه خود را رفع كند و مجالى براى پرداختن به امور تفننى بدست آورد. به‏طور كلى مى‏توان گفت هرقدر انسان آسايش و رفاه و فرصت‏بيشترى داشته باشد به همان اندازه حس جمال دوستى او شديدتر شده و نياز بيشترى به درك زيبايى خواهد داشت.**

**3 - تمايل اخلاقى: خيرطلبى يا تمايل اخلاقى عبارت‏است‏از تمايلى طبيعى كه انسان به جستجوى خير و اجتناب از شر دارد، ارضاى اين ميل باعث رضايت‏خاطر و عدم ارضاى آن موجب پشيمانى و ندامت است. اين تمايل در واقع يكى از مهمترين وجوه تمايز انسان از ديگر حيوانات است، و مظاهر آن را بايد نشانه تمدن حقيقى افراد و اقوام بشر دانست.**

**4 - حس دينى: در ضمير هريك از افراد بشر تصور كم و بيش مبهمى از مبداء كل، يعنى آفريننده جهان موجود است و همه كس فطرتا ميل به درك آن دارد، اين ميل فطرى و طبيعى را حس دينى مى نامند. (30)**

**محقق فرانسوى (31) آقاى تانگى دكونتن، (Tanneguy dequenetain) درباره اصالت‏حس دينى نسبت‏به ساير تمايلات عالى مى‏گويد:**

**«هم‏اكنون جريان فكرى وجود دارد كه روز به روز تعداد متفكرين زيادترى از مكتب‏هاى گوناگون را به اين مطلب معتقد مى‏سازد كه حس دينى يكى از عناصر اوليه ثابت و طبيعى روح انسانى است، اصلى‏ترين قسمت آن به هيچ‏يك از رويدادهاى ديگر قابل تبديل نيست، بلكه نحوه ادراك فطرى وراء عقلى است كه يكى از چشمه‏هاى آن از ژرفاى روان ناخودآگاه فوران مى‏كند، و نسبت‏به مفاهيم زيبايى و نيكى و راستى (حقيقت جويى) مفهوم دينى يا به تعبير صحيح‏تر مفهوم مقدس، (Saere) مقوله چهارمى است كه داراى اصالت واستقلال سه مفهوم ديگراست‏»**

**وى در پايان مقاله خود مى‏گويد:**

**«ثبوت عمل دينى در روح بشر به قدرى بارز است كه اگر از مجراى طبيعى خارج شود به صورت‏هاى ديگرى كه گاه ديوانه‏وار وحشت‏آور است پديدار مى‏شود، ولى همان‏طوركه يكى از مزاياى عصر حاضر اين است كه در عالم طبيعت‏بعد چهارمى به‏نام فضا يا زمان كشف شد كه از سه بعد فضايى ممتاز و در عين‏حال جامع آنها است، همچنين در اين عصر به موازات سه مفهوم: زيبايى، نيكويى و راستى مقوله چهارم قدسى يا يزدانى كه در حقيقت‏بعد چهارم روح انسان است دوباره كشف شد. دراين مقام نيز اين بعد چهارم روحى كه از سه مفهوم ديگر مجزا است، ممكن است منشاء توليد سه بعد ديگر باشد» (32)**

**ارزيابى اين دليل**

**اصولا استناد به آراء دانشمندان و كارشناسان يك دانش وفن درمسائل علمى و نظرى ارزش برهانى نداشته، افاده يقين منطقى نمى‏كند، هرچند مفيد نوعى معرفت مادون آن مى‏باشد، مشروط به‏اين كه در يك مساله آراء صاحب‏نظران مختلف نباشد، و درصورت اختلاف، آراء فرد يا گروهى داراى رجحان و مزيت‏باشد، ولى در فرض اخير اگر آنچه به‏عنوان مزيت و برترى يك راى بشمار مى‏رود خود يك دليل برهانى باشد، دراين‏صورت دليل بر مساله همان امر خواهدبود و نه راى دانشمند صاحب‏نظر.**

**بنابراين در مورد خواسته‏ها و تمايلات فطرى كه درك آنها بديهى است تاآنجا كه اختلافى در ميان روان‏شناسان وجود نداشته‏باشد، راى و نظر آنان جنبه طريقى و ارشادى دارد و دليل مؤيد خواهدبود، و آنجا كه اختلافى در كار باشد، انتخاب يك نظريه تابع مرجحات ومؤيداتى‏است كه انكار و يا ترديدپذير نيستند، و دراين‏صورت راى برگزيده شده ارزش برهانى ندارد. گرچه در محاورات جدلى يا خطابى كارساز مى‏باشد.**

**ب: شيوه غيرمستقيم**

**مقصود از شيوه غيرمستقيم (طريقه خلف) اين است كه به‏جاى يافتن و ذكر شواهد بر نظريه مثبت فطرت، نظريه مخالف مورد بحث قرار گيرد و بطلان و نادرستى آن اثبات شود، در اين صورت با استناد به اصل بديهى «امتناع رفع متناقضين‏»، درستى نظريه فطرت اثبات مى‏شود، بنابراين هرگاه اثبات شود كه انكار فطريات ادراكى و احساسى نتايج زيانبار و ويرانگرى را در عرصه معرفت واخلاق به دنبال دارد، به حكم اينكه اصل معرفت و اخلاق قابل انكار نيست، اصل فطرت نيز قابل انكار نخواهد بود.**

**اما پيامدهاى ويرانگر انكار فطريات ادراكى (بديهيات عقل نظرى) بر انديشمندان پوشيده نيست و چنانكه در بحث‏هاى مربوط به معرفت‏شناسى و فلسفه علم اثبات گرديده‏است، بدون قبول اصولى مانند اصل تناقض، عليت و سنخيت دستيابى به هيچ راى و قانون علمى ميسور نخواهد بود.**

**چنانكه عواقب خطرناك انكار فطريات احساسى - بويژه احساسات اخلاقى - (بديهيات عقل عملى) نيز در قلمرو اخلاق و كرامت‏هاى انسانى قابل انكار نيست، برمبناى اصل فطرت مفاهيم اخلاقى محتوايى ارزشى و قداست‏آميز دارند، و دور از هر انگيزه مادى قابل تفسيرند. تعالى طلبى، نوعدوستى، زيبايى پسندى، عدالت‏خواهى و... به خودى خود مطلوب و محبوب انسان مى‏باشند، يعنى سرشت و نهاد انسان به‏گونه‏اى است كه به اين ارزش‏هاى انسانى از آن نظر كه بار ارزشى دارند متمايل است، و حتى دعوتهاى دينى نيز انسان را به همين نداهاى فطرى فرامى‏خوانند و گرايش‏هاى فطرى را تحكيم و تقويت مى‏نمايند. (33)**

**ولى هرگاه فطرت را انكار نماييم ناچار بايد گرايش انسان به كمالات انسانى را برخاسته از تمايلات حيوانى و منافع مادى بدانيم. و با داشتن انگيزه‏هاى مادى جايى براى كمالات ويژه انسانى باقى نمى‏ماند. انسانى بودن رفتار و اخلاقى بودن عمل و كردار آدمى در گرو متعالى بودن اهداف و انگيزه‏هاى او است، در غيراين‏صورت انسان بر ساير انواع و افراد حيوان مزيتى ندارد، و اين درحالى است كه او از مزايايى در قلمرو شناخت و رفتار برخوردار است.**

**وقتى گرايش انسان به ارزش‏هاى متعالى فطرى نباشد، بايد براى همه آنها توجيهاتى از برون انسان پيدا كنيم، آنچه انسان به حسب غريزه مى‏خواهد همان مسائل معاشى است، ولى انسان دراثر همين زندگى معاش و حوايج مادى به يك سلسله امور ديگر نياز پيدا مى‏كند، مثلا احتياج به قانون پيدا مى‏كند، عدالت را وضع مى‏كند، تا به نيازهاى مادى خود جامه عمل بپوشاند. ديگر كسى عدالت را براى خود عدالت نمى‏خواهد، و حتى قداستى هم كه براى علم قائل است‏براى نقش مهم معيشتى آن است، نه اينكه علم خودبخود قداست داشته باشد و انسان علم را براى خود علم بخواهد. و بالاخره همه مفاهيم متعالى و ارزش‏هاى مقدس به‏گونه مادى توجيه مى‏شوند، برپايه اين توجيه ارزش‏هاى اخلاقى بى‏پايه مى‏شود، و به عبارت ديگر با چنين گرايش‏هاى مادى، سخن گفتن از ارزش‏هاى اخلاقى تناقض‏آميز و نامعقول است، بدين‏جهت آن‏دسته از ماديگرايان مانند نيچه كه به لوازم مكتب خود ملتزم گرديدند، به‏كلى منكر ارزش‏هاى اخلاقى شدند.**

**نيچه يك فيلسوف مادى است و در مورد انسان به روح مجرد و مسائلى از اين قبيل عقيده ندارد، او در ايدئولوژى خود در مورد انسان نيز مطابق فلسفه و جهان‏بينى خود سخن گفته‏است. در مقابل همه اخلاقيون دنيا كه گفته‏اند به كمك ضعيف بشتابيد و با قوى متجاوز به ضعيف بستيزيد مى‏گويد، بايد قوى را حمايت‏كرد، چراكه جريان طبيعت‏با اقويا همنوايى مى‏كند نه با ضعيفان. و قدرتمندى اصل و مطلوب است (34) اگر ما انسان را موجودى صددرصد مادى بدانيم راهى جز نفى اين‏گونه ارزش‏هاى اخلاقى وجود ندارد، براين اساس آنچه به‏نام انسانيت، گرايش‏ها و مقدسات انسانى مى‏ناميم همه موهوم و بى‏اساس است. (35)**

**ممكن است گفته شود انكار فطرى بودن ارزش‏هاى متعالى و منحصر دانستن تمايلات انسان در تمايلات مادى و غريزى الزاما به معناى انكار ارزش‏هاى اخلاقى نيست، زيرا مى‏توان منشاء اخلاق را دين و تعليمات دينى دانست; ولى اين سخن سنجيده وقابل قبول نيست، زيرا تعليمات دينى آنگاه سودمند و مؤثر است كه زمينه پذيرش آنها در وجود انسان فراهم‏باشد، و به عبارت ديگر با ساختار وجودى انسان هماهنگ باشد، درغيراين‏صورت بسان چشمه آبى است كه آب آن خشكيده و از جوشش باز ايستاده‏است، كه هرچه آب از بيرون در آن ريخته‏شود به زمين فرومى‏رود، و آب را نگه نمى‏دارد. و چنان كه اشاره شد در قرآن و روايات نيز بر اين حقيقت كه تعاليم دينى هماهنگ باعقل و فطرت آدمى بوده و درجهت تنبيه وتحكيم آن است، تاكيد شده‏است.**

**پاسخ به يك اشكال**

**بر اين استدلال اشكال شده‏است‏به اينكه:**

**«اگرچه ممكن است پيامدهاى سوء و ويرانگر حاصل از نفى يك نظريه، به لحاظ روانى و معرفتى هراسناك باشد، اما اين امر بر بطلان آن نفى، دلالت نخواهد كرد. اگر بنا بر فرض، نفى نظريه فطرت به برهان يا تجربه مبرهن گردد، لاجرم بايد تمام پيامدهاى نيك وبد آن نيز پذيرفته شود». (36)**

**پاسخ اين اشكال روشن است; آيا معقول و مطلوب است كه بگوييم درختى از حيات سالم برخوردار است درحالى كه ريشه‏ها و ميوه‏هاى آن تباه گرديده‏اند؟ فرض وجود چنين درختى فرض امرى نامعقول و غيرممكن است، همين گونه‏است فرض وجود برهان بر نظريه‏اى كه با مبادى ضرورى معرفت و نتايج‏سودمند آن تعارض دارد، چنين فرضى نامعقول و غيرممكن و فاقد هرگونه ارزش معرفتى - حتى در حد احتمال - است.**

**هرگاه انكار فطريات معرفتى (بديهيات عقلى) مستلزم فروريختن كاخ معرفت‏بشرى باشد، و يا انكار فطريات احساسى (تمايلات عالى) بنيان اخلاق را ويران نمايد، خود دليلى روشن بر نادرستى آن افكار است. اين استدلال نظير استدلال معروف خواجه نصيرالدين طوسى بر اثبات حسن وقبح عقلى و ابطال نظريه منكران است كه مى‏گويد:**

**«انكار حسن و قبح عقلى مستلزم انكار مطلق حسن و قبح (اعم از عقلى و شرعى) است، و بطلان لازم دليل بر بطلان ملزوم آن است.» (37)**

**5 - فطرت و توحيد**

**پس از بررسى مسائلى درباره كليات مربوط به بحث فطرت، اكنون نقش و جايگاه فطرت در توحيد و خداشناسى را مطالعه مى‏كنيم.**

**الف - فطرت و خداجويى**

**مقصود از فطرى بودن خداجويى اين است كه بشر از نهاد خويش و بدون آنكه نياز به آموزش داشته باشد احساس مى‏كند كه نسبت‏به مجموعه پديده‏هاى هستى رازى وجود دارد كه مى‏خواهد آن را بگشايد، و آن اينكه آيا جهان آفريدگارى دارد؟**

**مراجعه به تاريخ بشر گواه بر اين است كه بشر از دورترين روزگار حيات خويش دلمشغول اين مساله بوده و تلاش فكرى مستمرى در اين زمينه داشته‏است. علامه طباطبائى دراين‏باره مى‏گويد:**

**«آنچه مسلم است اين است كه از روزى كه تاريخ نقلى نشان مى‏دهد و يا با كنجكاويهاى علمى از روزگارهاى ماقبل التاريخ بدست مى‏آيد بشر از اولين روزهاى پيدايش خود هرگز در اين موضوع آرام نگرفته و پيوسته به جستجو و كنجكاوى از آن پرداخته و هميشه مبارزه اثبات و نفى در اين باب به پا بوده است.**

**اگر اثبات اين موضوع را فطرى بشر ندانيم (بااينكه فطرى است) اصل بحث از آفريدگار جهان، فطرى است، زيرا بشر، جهان را درحال اجتماع ديده، يك واحد مشاهده مى‏نمايد و مى‏خواهد بفهمد كه آيا علتى كه با غريزه فطرى خود درمورد هر پديده‏اى از پديده‏هاى جهانى اثبات مى‏كند در مورد مجموعه جهان نيز ثابت مى‏باشد». (38)**

**آنچه در بخش اخير كلام مرحوم علامه آمده، تفسير فطرى بودن خداجويى در افراد بشر است، و آن اينكه خداجويى بشر ناشى از يك اصل فطرى ديگر يعنى جستجوى علل حوادث و پديده‏هاست، زيرا تمايل به علت‏جويى حوادث در نهاد و سرشت‏بشر جاى دارد، و او با هر حادثه‏اى كه مواجه مى‏شود علت آن را جويا مى‏شود، و همان‏گونه كه در فصل قبل بيان گرديد، حس كنجكاوى يكى از تمايلات فطرى انسان است.**

**از طرف ديگر انسان نوعى ارتباط و پيوستگى را ميان پديده‏هاى مختلف طبيعى مشاهده مى‏كند، دراين‏جا اين سئوال براى او مطرح مى‏شود كه آيا مجموعه حوادث و پديده‏هاى طبيعى علتى ماورائى دارند؟ و آن كيست؟ و چه ويژگى‏هايى دارد؟**

**مرحوم استاد مطهرى گذشته از توجه فطرى انسان به اصل عليت، اصل ديگرى را نيز در تفسير فطرى بودن خداجويى بشر يادآور شده‏اند وآن عبارت است از درك فطرى انسان نسبت‏به وجود نظم‏دهنده براى هر واحد يا مجموعه‏اى از نظم طبيعى; چنانكه گفته است:**

**«بشر از قديمترين ايام به مفهوم عليت ومعلوليت پى برده‏است، و همين كافى است كه او را متوجه مبدا كل كند و لااقل اين پرسش را براى او به‏وجود آورد كه آيا همه موجودات و پديده‏ها از يك مبدا آفرينش به‏وجود آمده‏اند يا نه؟**

**به‏علاوه بشر از قديمترين ايام نظامات حيرت‏آور جهان را مى‏ديده‏است، وجود خود را با تشكيلات منظم و دقيق مشاهده مى‏كرده‏است، همين كافى بوده است كه اين فكر را در او به‏وجود آورد كه اين تشكيلات منظم و اين حركات مرتب همه از مبدا و منشايى مدبر و دانا و خودآگاه ناشى مى‏شود يا نه؟» (39)**

**البته فطرى بودن يك تمايل و گرايش در انسان، مستلزم اين نيست كه در همه انسان‏ها و در همه شرايط به‏طور يكسان فعال بوده و آثار عينى آن نمايان گردد. نقش فطرت نسبت‏به ترتب آثار عملى آن درحد مقتضى و زمينه است نه علت تامه. براين‏اساس شرايط مختلف زندگى در قوت و ضعف و افزايش و كاهش آن مؤثر است، بديهى است در شرايطى كه آسايش‏خاطر فراهم‏بوده و شرايط لازم براى كاوش‏هاى علمى در زمينه‏هاى گوناگون موجود باشند، حس راستى و فطرت علم‏دوستى انسان فعالتر از زمانى است كه چنين شرايطى فراهم نباشند، و چه بسا در شرايط بحرانى زندگى اين نيروى درونى به كلى از فعاليت‏بازمى‏ايستد، ولى هرگز چنين نوسانى دليل بر فطرى‏نبودن دانش‏دوستى انسان نيست.**

**بنابراين نبايد اشكال كرد كه اگر خداجويى ريشه در فطرت و ضمير انسان مى‏داشت همه انسان‏ها در همه شرايط به مباحث مربوط به الهيات و خداشناسى رغبت نشان مى‏دادند، درحالى كه جريان زندگى انسان‏ها چنين رغبت همگانى را بازگو نمى‏كند.**

**پاسخ اين اشكال از توضيح قبل بدست آمد، دراين‏جا براى تكميل‏اين‏بحث نقل كلام مرحوم مطهرى را درپاسخ اشكال فوق مناسب مى‏دانيم:**

**«پاسخ اين پرسش اين است كه اولا: لازمه فطرى‏بودن يك بحث اين نيست كه همه اوقات افراد را بگيرد، همچنان‏كه هيچ علاقه طبيعى ديگر نيز چنين نيست، علاقه به هنر و زيبايى يك علاقه فطرى است اما چنان نيست كه يگانه سرگرمى بشر محسوب شود، بلى در مورد هرعلاقه فطرى عمومى هميشه افراد خاصى پيدا مى‏شوند كه علاقه و ذوق شديدترى نسبت‏به آن دارند و آن را به عنوان رشته تخصصى خود انتخاب مى‏كنند.**

**ثانيا: چون امور مورد علاقه فطرى بشر متعدد است، طبعا سرگرمى به بعضى از علائق، از علائق ديگر مى‏كاهد و احيانا آنها را به بوته فراموشى مى‏سپارد، يك نفر دانش‏آموز تا وقتى كه در محيط دانش است‏با علاقه وافر و عشق كامل به تحقيقات علمى مى‏پردازد و از آنها لذت مى‏برد، اما همين‏كه محيط دانش را رها مى‏كند و به وطن خود بازمى‏گردد و سرگرم ملاقات خويشاوندان و گردش‏هاى دسته جمعى و غيره مى‏شود علاقه علميش كاهش مى‏يابد، تا جايى كه در خود رغبتى به فكر و مطالعه نمى‏يابد، با اينكه علاقه به تحقيق و كاوش يك علاقه فطرى و ذاتى در بشر است‏». (40)**

**ب : فطرت و خداشناسى**

**دومين جلوه فطرت در مورد آفريدگار هستى، جلوه معرفتى آن است، يعنى معرفت و شناخت‏خدا و به عبارتى تصديق وجود خدا، زيرا شناخت‏خدا وتصديق وجود او ملازم با التزام قلبى كه ايمان مصطلح در شرع است نمى‏باشد، چنانكه قرآن در وصف كافران به رسالت‏يادآور مى‏شود كه آنان با وجود داشتن يقين به آيات الهى راه جحود و انكار را برگزيدند. (41)**

**درميان متكلمان اسلامى درتفسير حقيقت ايمان اقوال بسيارى است كه نقل آنها در گنجايش و غرض بحث كنونى نيست، از جمله‏آن اقوال اين است كه جايگاه ايمان قلب است. اين گروه خود دو دسته شده‏اند، عده‏اى آن را به معرفت و شناخت‏خدا و ساير متعلقات ايمان تقسيم كرده‏اند، اين قول به جهم‏بن‏صفوان، ابوالحسن‏اشعرى و برخى متكلمان اماميه (42) و نيز ابوالحسن صالحى از قدريه نسبت داده شده است، (43) ولى اكثر محققان اين قول را مردود دانسته و معرفت را زمينه‏ساز ايمان شمرده و حقيقت ايمان را به تسليم بودن و التزام قلبى (گرويدن) تفسير كرده‏اند. آيه‏اى كه در مورد كافران به موسى اشاره شد وآيات مشابه آن مبطل اين نظريه است. (44)**

**درهرحال نقش فطرت درگرايش به خدا دراين مرحله نقش معرفتى و شناختى است نه نقش تسليم و التزام قلبى، همان‏گونه كه رسالت عقل نيز همان اثبات وجود خدا و معرفت او است نه ايمان و التزام به وجود او به‏گونه‏اى كه در صفات و رفتار او تاثير گذارد. بدين جهت معرفت فطرى و عقلى براى همه كسانى كه از سلامت روان و فكر برخوردارند ثابت است و برپايه آن حجت‏برهمگان تمام مى‏باشد، گرچه همگى مؤمن نيستند.**

**درعبارتى كه قبلا از مرحوم طباطبايى نقل شد نيز به فطرى‏بودن خداشناسى به معناى معرفت و شناخت وجودخدا اشاره شده‏است چنانكه گفته است:**

**«اگر اثبات اين موضوع را فطرى بشر ندانيم (بااينكه فطرى است) اصل بحث از آفريدگار جهان فطرى است‏».**

**كلمه «اثبات‏» در عبارت ايشان ناظر به همان معرفت و علم به وجود خدا است.**

**در خطبه معروف امام على عليه السلام آمده است كه اولين مرحله دين با معرفت‏خدا آغازمى‏شود و اين معرفت آنگاه به كمال مى‏رسد كه باتصديق (ايمان) همراه باشد، و تصديق كامل مستلزم توحيد است، و توحيد ناب از اخلاص مايه مى‏گيرد، چنانكه فرموده‏اند:**

**1 - اول‏الدين معرفته: آغاز دين شناخت‏خدا است.**

**2 - و كمال معرفته التصديق به: كمال شناخت‏خدا، تصديق وجود او است.**

**3 - و كمال‏التصديق به توحيده: كمال تصديق وجود خدا، يگانه دانستن او است.**

**4 - و كمال توحيده الاخلاص له: (45) كمال يگانه دانستن خدا، اخلاص داشتن در اعتقاد به يگانگى خدا است.**

**ديندارى با شناخت‏خدا آغاز مى‏شود، واين شناخت آنگاه به كمال مى‏رسد كه با تصديق وايمان همراه باشد (زيرا علم بدون ايمان ناقص و بى‏ثمراست) و چون مرتبه نازل ايمان به خدا با شرك - بويژه شرك در ربوبيت وعبادت - نيز قابل جمع است نيل به مرتبه كامل آن در پرتو توحيد به‏دست مى‏آيد وآن نيز ثمره اخلاص است.**

**همچنين در حديثى كه از امام رضا عليه السلام روايت‏شده از عقل و فطرت به‏عنوان دو عامل شناخت واثبات وجود خدا يادشده و آمده است:**

**«به واسطه انديشه‏ها معرفت‏خدا حاصل مى‏شود، وبه واسطه فطرت حجت‏الهى ثابت مى‏گردد.» (46) يعنى فطرت شناخت‏خدا درهمگان موجود است وبراساس آن حجت‏خدا بر آنان ثابت مى‏گردد.**

**برهان فطرت برپايه عشق به كمال مطلق**

**انسان در درون خود مى‏يابد كه ميل به كمال دارد، و آن‏را مى‏پسندد، بنابراين كمال‏خواهى يكى از تمايلات فطرى انسان است، و ازطرفى پس‏از دست‏يافتن به درجه‏اى از كمال، خواهان درجه بالاتر آن است و اين نشان‏مى‏دهد كه او كمال اعلا و برتر را مى‏خواهد، و باتوجه به عكس‏العمل‏هاى رفتارى و مطالعه گفتار و رفتار ديگران، چنين تمايلى را در وجود آنان نيز مى‏يابد، و از اين‏جا مى‏توان نتيجه گرفت كه عشق به كمال مطلق يكى از تمايلات فطرى انسان است، و چون مصداق كمال مطلق خدا است، پس خداخواهى يكى ازتمايلات فطرى انسان است. اكنون بايد ديد با استناد به چه قاعده‏اى مى‏توان اثبات كرد كه اين تمايل فطرى واقع‏نما بوده، وجود كمال مطلق را اثبات مى‏كند؟**

**دلالت تمايل به كمال مطلق بر واقعيت داشتن آن را به دو صورت مى‏توان تصويركرد:**

**1 - بامراجعه به سايرتمايلات فطرى و غريزى روشن مى‏شود كه همگى ناظر به واقعيات و كاشف از آنها مى‏باشند، و امورى خيالى و پندارى نيستند، و با استناد به قاعده «وحدت حكم‏الامثال‏» (47) ثابت مى‏شود كه فطرت كمال مطلق خواهى انسان نيز ناظر به واقعيت و كاشف از آن است.**

**2 - محبت وعشق از امور ذات‏الاضافه است، وتحقق امور ذات‏الاضافه بدون تحقق مضاف‏اليه ممكن نيست، بنابراين هرگاه محبت وعشق به كمال مطلق فعليت دارد، متعلق آن نيز بالفعل موجود است.**

**برهان فطرت برپايه اميد به قدرتى برتر**

**انسان در لحظه‏هاى بحرانى زندگى و در شرايطى كه از همه اسباب طبيعى قطع اميد مى‏كند، در نهاد خود احساس نوعى اميد به قدرتى فراتر و برتر از قدرت‏هاى مادى را مى‏يابد، وجود چنين احساسى به بيانى كه در تقرير سابق گذشت دليل بر وجود قدرت مزبور است، زيرا اميد واقعيتى ذات‏الاضافه دارد، و تحقق آن بدون واقعيت داشتن متعلق آن محال است.**

**قرآن كريم اين برهان را در موارد مختلف يادآور شده است. كه از آن جمله آيه زير است:**

**آنگاه كه بر كشتى مى‏نشينند، مخلصانه خدا را مى‏خوانند، ولى هنگامى‏كه آنان را به ساحل نجات مى‏رساند شرك مى‏ورزند. (عنكبوت / 65) (48)**

**علامه طباطبائى در توضيح اين دليل كلامى دارد كه ترجمه آن را نقل مى‏كنيم:**

**«هيچ‏كس - اعم از مومن و كافر - ترديد ندارد كه انسان در لحظه‏هاى خطر كه از همه اسباب و علل نجات‏بخش نااميد مى‏شود، به سوى قدرتى برتر كه ناتوانى و غفلت در او راه ندارد، روى مى‏آورد و از او يارى مى‏جويد، و از طرفى رجاء و اميد بسان حب و بغض و اراده و كراهت و نظاير آنها از صفاتى است كه تعلق به غير دارد، و بدون تحقق متعلق موجود نمى‏شود، بنابراين وجود اميد به‏صورت بالفعل در نفس انسان نسبت‏به قدرتى برتر، گواه بر واقعيت داشتن آن است. وجود چنين قدرتى را فطرت انسان به‏روشنى درك مى‏كند، اگرچه دراثر سرگرمى بسيار به اسباب و امور ظاهرى چه‏بسا از آن غفلت مى‏كند، ولى به‏هنگام رويارويى با خطرات و شدايد زندگى، پرده غفلت كنار رفته، و فطرت نقش هدايتى خود را نشان مى‏دهد.» (49)**

**پاسخ به يك اشكال**

**بر برهان فطرت به تقريرى كه گذشت اشكالى وارد شده‏است، و آن اينكه:**

**«حقيقت اضافى بودن محبت و ارادت وعشق بيش از اين اثبات نمى‏كنند كه تحقق اين حالات بدون متعلق نخواهد بود، ولى بايد توجه داشت كه متعلق بالذات در همه اين احوال همان معلوم بالذات است كه خارج از حوزه نفس نيست و آن معلوم بالذات - يعنى صورت علمى - اگر حق و صدق باشد قبل از استدلال از راه اضافى بودن اين حالت‏ها، اصل مطلب كه وجود خداوند است اثبات مى‏شود، و اگر پندارى و بافته خيال باشد، نشانه تحقق متعلق در خارج نخواهد بود». (50)**

**ولى اين اشكال بر برهان فوق وارد نيست، زيرا بحث در تصور كمال مطلق يا قدرت برتر نيست، تا گفته‏شود آنچه بالذات متعلق محبت و عشق و اميد است، معلوم بالذات يعنى صورت علمى كمال و قدرت برتر است، و وجود مفهومى اعم از تحقق مصداق است; بلكه بحث در وجود محبت و اميد به‏عنوان دو احساس و تمايل روحى است كه انسان آنها را به‏صورت علم حضورى درك مى‏كند. و چون واقعيت آنها اضافى است، بدون متعلق امكان‏پذير نيست، چنانكه واقعيت علم بدون واقعيت معلوم، محال است.**

**بنابراين درست است كه در علم حضورى خطا راه ندارد، ولى معنى آن اين نيست كه هميشه كاشف از واقعيت است، مثلا علم انسان به صورت‏هاى خيالى حضورى است، و در وجود چنين علمى خطا راه ندارد، و درعين حال متعلق آن جز در ذهن واقعيتى ندارد، و اين بدان خاطر است كه متعلق علم حضورى از سنخ مفهوم است، نه احساس و ميل، ولى محبت، عشق و اميد از سنخ مفهوم نمى‏باشند. هرچند مى‏توان نسبت‏به آنها علم حصولى پيدا كرد و با اعاده نظر آنها را در قالب مفهوم واريز نمود، ولى اين مطلب خارج از موضوع بحث است.**

**برهان فطرت برپايه احساس نياز**

**برهان فطرت را مى‏توان به گونه‏اى ديگر نيز نقريركرد، و آن اينكه انسان خود را موجودى نيازمند مى‏يابد، چنانكه ديگران را نيز در اين ويژگى همانند خود مى‏يابد، اين احساس نياز وى را به سوى قدرتى كه بتواند نيازهاى او را برآورده سازد سوق مى‏دهد، آن قدرت انسان‏هاى ديگر نيستند، زيرا فرض اين است كه آنها نيز همانند او نيازمندند، چنانكه موجودات مادى نيز نمى‏توانند خلاء و نياز معنوى او را برآورند، از اين روى به هدايت فطرى، موجودى توانمند را مى‏جويد كه بتواند برآورنده نيازهاى او بطور مطلق و كامل باشد.**

**ويليام جيمز دراين باره گفته‏است:**

**«ما حس مى‏كنيم كه در وجود ما يك عيب و نقصى هست كه مايه ناآرامى ما است، و نيز حس مى‏كنيم كه هرگاه با قدرتى مافوق خود ارتباط حاصل كنيم مى‏توانيم خود را از اين ناآرامى نجات دهيم، از آنجا كه بشر از آن عيب نقصى كه در او هست رنج مى‏برد و آن را محكوم مى‏كند، ازلحاظ فكر كاملتر از اين نقصان است، و همين امر براى او كافى است كه به يك حقيقت عالى‏تر متوسل شود.**

**آدمى به اين‏جا كه مى‏رسد مى‏يابد كه آن خودى از او كه بالاى اين ناراحتى‏ها و ناآرامى‏ها مى‏باشد با يك حقيقت عاليترى كه از او جدا نيست مرتبط است، اين حقيقت عاليتر در هستى‏هاى خارج از او تصرف داشته و ممكن است مددكار او باشد، و هنگامى كه وجود نازل او به گرداب و غرقاب است پناهگاه و كشتى نجات او خواهد بود». (51)**

**به ديگر سخن نخستين چيزى كه انسان واقعيت آن را درك مى‏كند، وجود و قوا و افعال خود مى‏باشد، ولى انسان واقعيت اين امور را به‏صورت نيازمند به غير خود درك مى‏كند، بنابراين حقيقت نيازمندى، نخستين حقيقتى است كه انسان با آن آشنامى‏شود. واز اين‏جا به وجود موجودى كه برآورنده اين نيازها است منتقل مى‏شود.**

**تاريخ بشر نيز گواه بر اين است كه بشر از دورترين روزگارها به وجود قدرت يا قدرت‏هايى ماوراء طبيعى عقيده داشته و اقعيت‏خود را وابسته به آن مى‏دانسته است، و اين گواه بر آن است كه اعتقاد به عالم ماوراء طبيعت از لوازم فطرت انسان است، و جز كسانى كه به خاطر برخى شبهات از طريق فطرت منحرف شده‏اند، از آن روى برنمى‏تابد، اين افراد بسان كسانى‏اند كه يا در اثر اعتياد به مواد مخدر آن را مى‏پسندند، هر چند فطرت آنان از آن گريزان است. (52)**

**ج - فطرت و خداگرائى**

**از تجليات ديگر فطرت دينى، دين‏گرايى و خداباورى است، اين بعد از فطرت دينى انسان مبتنى بر بعد پيشين است، يعنى نخست فطرت وجود خدا را به انسان مى‏نماياند و نوعى تصديق علمى (معرفت) براى او فراهم مى‏سازد، اين معرفت فطرى موضوع براى احساس فطرى ديگرى مى‏شود كه به ايمان به خدا و پرستش او دعوت مى‏كند، اين احساس فطرى همان است كه از آن به‏عنوان لزوم شكر منعم و احيانا لزوم دفع ضرر و زيان ياد مى‏شود. يعنى پس از آنكه با درك روشن فطرت وجود خدا ثابت‏شد، به حكم اينكه او آفريدگار و ولى نعمت انسان است و - لااقل - احتمال داده مى‏شود كه دستورات و تكاليفى دارد كه بى‏اعتنايى سبت‏به آنها زيانبار و عمل به آنها سودبخش خواهد بود «حس شكرگزارى، و نفع‏طلبى و زيان‏گريزى انسان را به ايمان و پرستش خدا فرا مى‏خواند».**

**به عبارت ديگر آنچه مربوط به مرحله قبلى فطرت است از مقوله جهان‏بينى (جهان‏بينى فطرى) است و آنچه مربوط به اين مرحله است از مقوله ايدئولوژى مى‏باشد، گزاره‏اى كه دستاورد فطرت را در مرحله قبل گزارش مى‏دهد، گزاره‏اى اخبارى است (خدا موجود است) و گزاره‏اى كه محصول فطرت را در اين مرحله بازگو مى‏كند انشائى مى‏باشد (بايد به خدا ايمان آورد).**

**خداگرايى فطرى براساس اصل فطرى ديگرى نيز قابل تفسير است، و آن عبارت است از حس زيبايى دوستى و جمال گرايى انسان، يعنى نخست فطرت خداشناسى به معرفت‏خدا به‏عنوان مركز و كانون كمال و جمال نايل مى‏گردد و برپايه آن حس جمال گرايى و زيبايى پرستى، انسان را به ايمان به خدا و پرستش او برمى‏انگيزد.**

**بنابراين ريشه‏هاى خداباورى و ايمان فطرى، تمايلات فطرى زير است:**

**1 - حس شكرگزارى**

**2 - حس جمال پرستى**

**3 - حس نفع طلبى**

**4 - حس زيان گريزى.**

**در منابع دينى تصريحات و تلويحاتى به عوامل مزبور يافت مى‏شود. حضرت على عليه السلام در يكى از سخنان خود عبادت كنندگان خدا را به سه دسته با سه انگيزه مختلف بشرح زير تقسيم كرده‏است:**

**الف: آنان كه خدا را به انگيزه رغبت (به پاداش‏هاى الهى) عبادت مى‏كنند كه عبادتى تاجرمآبانه دارند. (قوما عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار)**

**ب: آنان كه خدا را به انگيزه رهبت و ترس پرستش مى‏كنند و عبادت آنان برده صفت است. (وان قوما عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد)**

**ج: آنان كه خدا را به انگيزه شكرگزارى پرستش مى‏كنند و آن عبادت آزادگان است. (وان قوما عبدوا الله شكرا فتلك عبادة الاحرار) (53)**

**در حديثى كه از امام صادق عليه السلام روايت‏شده است، انگيزه عبادت احرار حب و دوستى خدا بشمار آمده‏است (و قوم عبدوا الله عزوجل حبا له فتلك عبادة الاحرار و هى افضل العبادة) (54)**

**در تفسير اين دو روايت مى‏توان گفت: حريت در عبادت دو مرتبه دارد كه عاليترين مرتبه آن عبادت به انگيزه حب است، عبادت‏كننده در اين مرتبه جز به جمال و كمال معبود توجهى ندارد، ولى در عبادت شاكرانه، نعمتهاى الهى نظر عابد را به خود جلب مى‏كند و او را به پرستش ولى نعمت فرا مى‏خواند. اين مطلب از جمله اخير حديث كه فرمود: «و هى افضل‏العبادة‏» نيز بدست مى‏آيد، چنانكه در حديث ديگرى كه از امام صادق عليه السلام روايت‏شده، آن حضرت پس از اشاره به عبادت عبادت‏كنندگان و انگيزه رهبت و رغبت فرمود:**

**«ولى من خدا را به انگيزه محبت پرستش مى‏كنم (ولكنى اعبده حبا له عز و جل)» (55)**

**حضرت ابراهيم در برابر پرستش‏كنندگان ستارگان و به منظور ابطال عقيده آنان چنين احتجاج كرد كه او اشياء افول كننده را دوست ندارد «انى لا احب‏الآفلين‏» (انعام/76)، توضيح استدلال او اين است كه عبادت راستين از حب و دوستى معبود سرچشمه مى‏گيرد، و معبود آنگاه شايسته محبت است كه از نقص و نيازمندى پيراسته باشد، و افول و غيبت از نشانه‏هاى نقص است، بدين‏جهت او ستارگان و هرچه مانند آنها داراى افول و غيبت و زوال است را محبوب حقيقى خود برنمى‏گزيند. (56)**

**خداشناسى و فطرت در اقوال فلاسفه و دانشمندان**

**خداشناسى و دين‏گرايى فطرى پيوسته مورد توجه فلاسفه و دانشمندان بوده و اخيرا نظر روان‏شناسان را بيش از گذشته به خود جلب كرده‏است. در اين بخش آراء برخى از فلاسفه و روان‏شناسان معروف پيرامون اين مسئله را بررسى مى‏كنيم:**

**× امام فخر رازى پس از اشاره به راههايى (57) كه فلاسفه و متكلمان براى اثبات وجود خدا پيموده‏اند گفته است:**

**«برخى بر اين باورند كه علم به وجود خدا بديهى است. زيرا انسان هنگامى كه با محنت‏ها و بلاها مواجه مى‏شود نفس خود را چنين مى‏يابد كه به‏سوى موجودى توانا تضرع مى‏نمايد تا او را از آن بلاها نجات دهد، و اهل تصوف و عارفان نيز بر اين باورند كه علم به وجود خدا بديهى است‏». (58)**

**× صدرالمتالهين نيز در كتاب مبداء و معاد فطرى بودن وجود خدا را يادآور شده و گفته‏است:**

**«وجود واجب تعالى - چنانكه گفته شده‏است - امرى فطرى است، زيرا انسان به هنگام رويارويى با شرايط هولناك به سائقه خلقت (فطرت) خود به خدا توكل كرده و به‏طور غريزى به مسبب‏الاسباب و آنكه دشوارى‏ها را آسان مى‏سازد روى مى‏آورد، هرچند به اين گرايش فطرى و غريزى خود توجه (علم به علم) نداشته باشد. بدين جهت اكثر عرفا به حالتى كه انسان در لحظه‏هاى خطر مانند غرق شدن و سوختن در خود احساس مى‏كند بر اثبات وجود خدا استدلال مى‏كنند و در كلام الهى نيز به اين مطلب اشاره شده است‏». (59)**

**× پاسكال رياضيدان معروف فرانسوى در قرن هفدهم ميلادى (60) براين عقيده است كه محبت امرى است الهى كه برتر از عقل مى‏باشد براين اساس او بنياد علم و اعتقاد را بر اشراق قلبى قرار داده مى‏گويد:**

**«به وجود خدا دل گواهى مى‏دهد نه عقل، و ايمان از اين راه به‏دست مى‏آيد» و نيز مى‏گويد: «دل دلايلى دارد كه عقل را به‏آن دسترسى نيست‏». (61)**

**× مالبرانش از حكماى فرانسه در اواخر قرن هفدهم و اوايل قرن هيجدهم ميلادى (62) در باب روح و معرفت انسان بيانى دارد كه نتيجه آن اين است كه اولا: آنچه متعلق حقيقى ادراك انسان است وجود خدا است ثانيا: اين معرفت‏بديهى و بى‏واسطه حاصل مى‏شود. چنانكه گفته است:**

**«روح انسان هرچند بظاهر به تن پيوسته است ولى پيوستگى حقيقى و اصلى او به خدا است، اما چون انسان گناهكار شده به تن متوجه گرديده و اتصالش به مبداء ضعيف شده‏است، بايد بكوشد كه آن اتصال قوت بگيرد و هرچه اين پيوستگى بيشتر قوت يابد روشنايى علم بهتر تابش خواهد داشت.**

**روح نمى‏تواند ادراك كند مگر آنچه را با او متحد و پيوسته است. و چون به جسم پيوستگى حقيقى ندارد و اتصالش در واقع به خدا است، فقط وجود خدا را ادراك مى‏كند... از اين بيان روشن مى‏شود كه ذات بارى اثبات لازم ندارد. وجودش بديهى و علم انسان به هستى او ضرورى است و نفس انسان خدا را مستقيما و بلاواسطه ادراك مى‏كند». (63)**

**× از دانشمندانى كه در اين باره مطالعات علمى گسترده‏اى انجام داده، ويليام جيمز روان‏شناس معروف آمريكايى در نيمه دوم قرن نوزدهم و دهه اول قرن بيستم ميلادى (64) مى‏باشد، وى اين موضوع را به شيوه معمول در روان‏شناسى مورد بحث قرار داده و سرانجام نتيجه گرفته است كه مبناى مذهب دل و جاذبه‏هاى درونى و اشراقاتى است كه از ضمير ناخودآگاه انسان مايه مى‏گيرد. اينك بخشى از آراء او را يادآور مى‏شويم:**

**1 - مايك قاعده خوبى در روان‏شناسى داريم و آن اين‏است كه هرگاه بخواهيم يك عضوى را بشناسيم، جستجو و مطالعه مى‏كنيم كه كار و عمل خصوصى آن عضو كدام است، يعنى آن عضو چه عمل و كارى انجام مى‏دهد كه عضوهاى ديگر آن كار را انجام نمى‏دهند، مطمئنا اين روش در اين كار ما نيز مفيد خواهد بود. خصوصيات آزمايش‏هاى مذهبى، يعنى آن چيزى كه از روى آن مى‏توان آزمايش‏هاى مذهبى را از ديگر رويدادهاى زندگى جدا ساخت، عوامل و خصوصياتى هستند كه جز در آزمايش‏هاى مذهبى جاى ديگر آنها را نمى‏توان يافت، و البته يك چنين خصوصياتى را ما مى‏توانيم در آزمايش‏هاى مذهبى حالت‏هاى شديد آن را بررسى كرده و تحت مطالعه قرار دهيم (65)**

**2 - مايه اوليه مفهومات مذهبى از اعتقادات قلبى سرچشمه مى‏گيرد و سپس فلسفه و استدلال‏هاى تعقلى آن مفهومات را تحت نظم و فرمول درمى‏آورند، آنچه در اين ساختمان استحكام و اطمينان مى‏دهد از اعماق قلب بيرون مى‏آيد و آنچه سر و صورت به آن مى‏بخشد كار مهندس عقل و منطق است، فطرت و قلب جلو مى‏رود و عقل به دنبال او همراهى مى‏كند.**

**فراموش نفرماييد كه من هيچوقت نمى‏گويم در قلمرو مذهب، قلب و باطن بايستى پيشرو باشد، آنچه من مى‏خواهم بگويم اين است كه عملا اين گونه‏است، نه آنكه بايد و بهتر است كه اين گونه باشد (66)**

**3 - من به خوبى مى‏پذيرم كه سرچشمه زندگى مذهبى دل است، و قبول هم دارم كه فرمولها و دستورالعمل‏هاى فلسفى و خداشناسى مانند مطالب ترجمه‏شده‏اى است كه اصل آن به زبان ديگرى باشد.**

**4 - ما حس مى‏كنيم در وجود ما يك عيب و نقصى هست كه مايه ناآرامى ما است، و نيز حس مى‏كنيم كه هرگاه با قدرتى مافوق خود ارتباط حاصل كنيم مى‏توانيم خود را از اين ناآرامى و ناراحتى نجات دهيم.**

**از آنجا كه بشر از آن عيب و نقصى كه در او هست رنج مى‏برد و آن را محكوم مى‏داند، از لحاظ فكر كاملتر از اين نقصان است، و همين امر براى او كافى است كه به يك حقيقت عاليتر متوسل شود، ... آدمى به اين‏جا مى‏رسد كه درمى‏يابد آن خودى از او كه بالاى اين ناراحتى‏ها و ناآرامى‏ها مى‏باشد با يك حقيقت عاليترى كه از او جدا نيست مرتبط است، اين حقيقت عاليتر در هستى‏هاى خارج از او تصرف داشته و ممكن است نسبت‏به او كمك‏كار و مددكار باشد و هنگامى‏كه وجود نازل و پايين مرتبه او به گرداب و غرقاب است پناهگاه و كشتى نجات او خواهد بود.**

**اين كه بشر مى‏گويد: «اين كنم يا آن كنم‏» اين تلاش‏هاى درونى، و اينكه مركز نيرو و فعاليت‏خود را از قسمت پايين به بالا منتقل مى‏كند و جزء پايين را ترك مى‏گويد، اينها همه نشان مى‏دهد كه آن نيروى كمك‏كار خارج از اوست وبا اين همه بى‏نهايت متحد با او مى‏باشد. (67)**

**5 - به‏نظر من هرگاه ضمير آگاه خود را دنبال كنيم، به ماوراء اين جهان محسوس و عقلانى - كه بعد ديگرى از هستى ماست - مى‏رسد، نام آن را هرچه مى‏خواهيد بگذاريد، ماوراء طبيعت‏يا عالم غيب و اسرار.**

**اين عالم غيب اسرارآميز كه مورد بحث ماست‏يك عالم خيالى و وهمى نيست، زيرا چنانكه مى‏بينيم در اين دنياى محسوس اثر و عمل دارد، وقتى ما با آن عالم ارتباط پيدا مى‏كنيم، ما را دگرگون مى‏كند، ما آدم نوى مى‏شويم، مثل اينكه روح نوى در ما دميده باشند، اعمال و رفتار ما كاملا عوض مى‏شود، پس به چه دليل بعضى از فلاسفه اين عالم را عالم غيرواقعى و غيرحقيقى مى‏دانند. آيا يك امر غير حقيقى و غير واقعى مى‏تواند در عالم واقعى و حقيقى مؤثر باشد؟**

**دراين‏جا من فقط اعتقادات قلبى و فطرى نوع بشر را بيان مى‏كنم و آن اين‏است كه: خداوند وجود دارد چرا كه او در زندگى ما اثر واقعى و حقيقى دارد. (68)**

**حاصل مطالب ياد شده نكات زير است:**

**1 - حس مذهبى يكى از احساسات اصيل روان انسان است كه در ضمير ناخودآگاه او جاى دارد.**

**2 - روش كشف اين حس همان روش معمول در روان‏شناسى است، يعنى اثبات يك حس درونى از طريق مطالعه آثار ويژه آن.**

**3 - از مطالعات روان‏شناسانه به دست مى‏آيد كه نوع انسان احساس مى‏كند كه در او نقصان و كاستى يافت مى‏شود و او مى‏تواند از طريق ارتباط با نيرويى برتر اين نقصان و كاستى را برطرف سازد، آن نيروى برتر در عين اينكه جدا از اوست، ولى با بعد برين روح (ضمير ناخودآگاه) او ارتباط عميق دارد.**

**4 - آن قدرت ماوراء طبيعى كه انسان احساس مى‏كند، و براى رفع كاستى‏هاى خود از او استمداد مى‏جويد امرى تخيلى و پندارى نيست، زيرا در زندگى روحى انسان آثار حقيقى و واقعى مهمى دارد.**

**پى‏نوشت‏ها:**

**1) راغب اصفهانى .المفردات .ماده فطر.**

**2) طبرسى . مجمع البيان ج‏3.ص 169.«الفطرالشق عن امرالله كماينفطرالورق عن‏الشجر، ومنه فطرالله‏الخلق، لانه بمنزلة ماشق منه فظهر».**

**3) راغب اصفهانى. المفردات ، ماده فطر. «فطرالله الخلق هو ايجاده الشيى وابداعه على هيئة مترشح لفعل من الافعال‏».**

**4) ابن اثير. نهايه. ج‏3. ص‏457. «الفطر: الابتداء والاختراع‏»**

**5) الميزان، ج‏10. ص‏299.**

**6) ر.ك: فطرت.صص 18-21.**

**7) همان. صص 32 -34 و صص 69 -73.**

**8) ده مقاله پيرامون مبدا و معاد. صص 67 -69.(مقاله سوم)**

**9) همان . ص 69.**

**10) نهج البلاغه. خطبه 87 .**

**11) لا تبديل لخلق الله‏» (روم/ 30).**

**12) دهر/3.**

**13) النجاة المنطق . طبع مرتضوى، ص 62 .**

**14) اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج‏2. ط دارالعلم ، صص 18 - 19.**

**15) فطرت. صص 58 -59.**

**16) نراقى، احمد.[مقاله] مطهرى و نظريه فطرت. كيان، ش 12.**

**17) شرح اشارات، ج‏1. ص 21.**

**18) فولكيه، پل. فلسفه عمومى. ترجمه دكتر يحيى مهدوى. ص 86.**

**19) ر.ك:اصول فلسفه،ج‏2.صص 4 - 8.**

**20) اين مقولات عبارتند از: وحدت، كثرت و كليت در مورد كميت، و ايجاب و سلب در مورد كيفيت، و ذاتيت، عرضيت، عليت، مشاركت در مورد نسبت، و امكان، امتناع و وجوب در مورد جهت. ر.ك: سير حكمت در اروپا، ج‏2. صص 218 - 219.**

**21) ر.ك: اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج 2. مقدمه مقاله پنجم.**

**22) ر.ك:فطرت.صص 50 - 53.**

**23) ر.ك:همان.صص‏76 - 77.**

**24) نقدى برماركسيسم .ص 250.**

**25) مجله كيان، شماره 12، مطهرى و نظريه فطرت، احمدنراقى**

**26) علل الشرايع، ج‏1. باب 6، ص‏4. با اندكى اختلاف.**

**27) فطرت. صص‏105 -106.**

**28) الميزان، ج‏20. ص‏298.**

**29) نراقى، احمد.[مقاله] مطهرى و نظريه فطرت. كيان، ش‏12.**

**30) سياسى، على اكبر. مبانى فلسفه . صص 116 - 126.**

**31) مقاله وى دراكتبر 1958 ميلادى (آبان ماه 1337) در مجله پاريسى:(. (Realite Femins - Illustration چاپ گرديد و توسط آقاى مهندس بيانى به فارسى ترجمه گرديد و با مقدمه مهندس بازرگان و توضيحات سيدهادى خسروشاهى بانام «حس مذهبى يا بعد چهارم روح انسانى‏» در نوبت‏هاى مكرر طبع گرديده‏است.**

**32) حس مذهبى. صص 16 - 32.**

**33) چنانكه قرآن كريم انسان را به سوى دين فطرى دعوت نموده مى‏فرمايد: «فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها.» (روم/30)، و على (ع) فلسفه بعثت پيامبران را تجديد ميثاق فطرى و برانگيختن انديشه‏ها دانسته مى‏فرمايد: «ليستادوهم ميثاق فطرته... و يثيروا لهم دفائن العقول‏» نهج البلاغه خطبه اول.**

**34) درباره‏نظريه اخلاقى نيچه و نقد آن ر.ك: فصل نهم از كتاب فلسفه اخلاق تاليف ژكس، ترجمه ابوالقاسم پورحسينى**

**35) فطرت. صص 100 -105.**

**36) نراقى، احمد.[مقاله] مطهرى و نظريه فطرت. كيان، ش 12.**

**37) كشف المراد. مقصد سوم، فصل سوم، مبحث‏حسن و قبح عقلى: «ولا نتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا». اگر راه اثبات حسن و قبح افعال منحصر در شرع باشد، حسن و قبح به‏طور مطلق (اعم از عقلى‏و شرعى) منتفى خواهد شد.**

**38) اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج 5. ص 4.**

**39) همان. ص 3.**

**40) همان. صص 5 -6.**

**41) وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما و علوا (نمل/14).**

**42) فاضل مقداد. ارشادالطالبين. ص 9439.**

**43) تفتازانى.شرح‏المقاصد، ج 5. ص 177.**

**44) مانند آيه 83 سوره‏بقره وآيه 102 سوره اسراء.**

**45) نهج‏البلاغه، خطبه اول.**

**46) صدوق.توحيد.دارالمعرفه، ص 35،باب‏2، حديث‏2. «و بالعقول يعتقد معرفته، وبالفطرة تثبت‏حجته‏»**

**47) قاعده حكم‏الامثال فيمايجوز وفيمالايجوز واحد، ازقواعد بديهى عقل بوده، وبه اصل سنخيت‏بين علت ومعلول بازمى‏گردد، ومواردى كه به عنوان نقض قاعده يادمى‏شود، درحقيقت نقض مربوط به مصداق است نه قاعده كلى.**

**48) فاذا ركبوا فى الفلك دعوالله مخلصين له الدين، فلما نجاهم الى البر اذاهم يشركون‏» مضمون اين آيه در آيات 22 -23 يونس و 33 لقمان نيز تكرار شده‏است.**

**49) الميزان، ج 12. ص 274، تفسير آيه 53 سوره نحل.**

**50) جوادى آملى، عبدالله. مبداء و معاد. ص 112.**

**51) ويليام جيمز. دين و روان ترجمه مهدى قائنى. صص 193 -195.**

**52) ر.ك : الميزان، ج 8. ص 349.**

**53) نهج البلاغه. كلمات قصار، شماره 237.**

**54) اصول كافى، ج 1. ص 68، باب العبادة، روايت 5.**

**55) شيخ صدوق.خصال، باب الثلاثة، حديث 222.**

**56) ر. ك: الميزان، ج 7. ص 177.**

**57) اين راهها عبارتنداز: طريقه امكان، طريقه اتقان صنع، طريقه حركت.**

**58) و من الناس من زعم ان العلم بالله تعالى علم بديهى، فان الانسان يجد من نفسه عندالوقوع فى محنة او بلية متضرعه الى موجود قادر يخرجه من انواع البليات، و اصحاب‏الرياضات و تجريدالنفس يزعمون ايضا ان العلم بوجود الله تعالى ضرورى بديهى‏». المباحث المشرقيه، ج 2. دارالكتاب العربى، ص‏471.**

**59) بل وجود الواجب تعالى - كما قيل - امر فطرى، فان العبد عند الوقوع فى الاهوال و صعاب الاحوال يتوكل بحسب الجبلة على الله تعالى و يتوجه توجها غريزيا الى مسبب الاسباب و مسهل الامور الصعاب و ان لم يتفطن لذلك، و لذلك ترى اكثر العرفا مستدلين على اثبات وجوده و تدبيره للمخلوقات بالحالة المشاهدة عند الوقوع فى الامور الهايلة كالغرق و الحرق، و فى الكلام الالهى، اشارة الى هذا ايضا» مبداء و معاد. ص 16.**

**60) وى در سال 1623 متولد شد و در سال 1662 در سى و نه سالگى درگذشت.**

**61) سير حكمت در اروپا، ج 2. ص 18.**

**62) وى در سال 1638 متولد شد و در سال 1715 در هفتاد و هفت‏سالگى درگذشت.**

**63) سير حكمت در اروپا، ج 2. صص 22 -23.**

**64) وى در سال 1842 متولد شد و در سال 1910 درگذشت. وى طرفدار فلسفه پراگماتيسم بود.**

**65) ويليام جيمز، دين و روان. ترجمه مهدى قائنى. ص 23.**

**66) همان. ص 57.**

**67) همان. صص 193 -195. نقل به اختصار و اندكى تصرف.**

**68) همان. صص 200 -201.**