

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال پنجم، پاییز ۱۳۹۲، شماره مسلسل ۱۷

چیستی ادراکات فطری در نگاه آیت‌الله جوادی آملی

تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۴

تاریخ تأیید: ۹۲/۷/۲۵

یارعلی کرد فیروزجایی*

مرضیه عظام‌نژاد**

هر سازه یا هر نظامی چنانچه بر اصول و مواد اولیّه محکم، متّین و نفوذناپذیر استوار شده باشد از هر گونه تهدید به ویرانی محفوظ خواهد ماند. نظام عظیم معرفت‌شناسی بشر نیز که از مهم‌ترین و اساسی‌ترین نظام‌های بشری است، به اندازه اهمیت و جایگاهی که در زندگی انسان دارد، زمانی از آفت شک و سفسطه و هر گونه تحدید مصون است که بر اصولی متّین و تردیدناپذیر بنا شده باشد. بر این اساس، فلاسفه اسلامی برای ایصال به این هدف به وجود اصول اولیّه‌ای برای تفکر بشر معتقدند که نه تنها ادراکات بلکه گرایشات او نیز مبتنی بر آنهاست. ویژگی این اصول آن است که هر چند اندک‌اند ولی در بداهت و موجه بودن آنها هیچ شک و تردیدی راه ندارد و از آنها به ادراکات فطری تعبیر می‌کنند. استاد جوادی آملی، با صبغه فلسفی-کلامی خویش، مبانی عقلی موجود در این زمینه را با استناد به آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام مظهر تأیید زده است.

در این اثر، بعد از مفهوم‌شناسی فطرت و استعمالات آن، ارتباط بین فطرت و اصول اولیّه تفکر و، سپس، مصادیق و کارکردهای این علم در ساختمان

* دانش‌یار دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام.

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام.

معرفت بشر و نقشی که در رد شبهات و نقد مخالفان دارد مورد بررسی قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: ادراکات فطری، اولی، بدیهی، [آیت‌الله] جوادی آملی، علم حصولی، علم حضوری.

مقدمه

نوزاد انسان در بدو تولد ذهنی خالی از هرگونه علم و ادراک دارد. اما به تدریج با حصول ادراکات دارای علم می‌شود و بر معلومات او افزوده می‌گردد؛ فرزند انسان در بدو تولد هیچ علمی ندارد ولی به تدریج با شناخت دنیای اطراف خود بر علم او افزوده می‌شود. این بیان به این معناست که هرچند ذهن آدمی در بدو تولد نسبت به علوم حصولی خالی است، ولی فطرتاً دارای قوه تفکر و استعداد کسب علوم است. از طرفی، تردیدی نیست که حصول علم و ادراک در پرتو قدرت تفکر و اندیشه است و تفکر چیزی جز حرکت از معلوم به سوی مجهول نیست، یعنی ذهن انسان با تفکر و تأمل در میان معلومات به مجهولات ردای علم می‌پوشاند. با این حال، همیشه این‌طور نیست که او با تفکر و اندیشه به معلومات رسیده باشد، زیرا در این صورت همیشه در مجهولات خواهد ماند و هرگز به هیچ علمی نخواهد رسید.

بنابراین، لازم است انسان بعضی از ادراکات را بالبداهه و بدون نیاز به تفکر و اندیشه دریابد، تا در پرتو آن بتواند به علوم دیگر دست یازد. به عبارتی روشن‌تر، فکر و اندیشه صرفاً بر پایه اصول و مبانی اولیه برای انسان امکان‌پذیر است، که از این اصول در منطق و فلسفه به بدیهیات تعبیر می‌شود که در میان فلاسفه شرق و غرب، با وجود برداشت‌های متفاوت آنها از آن، به ادراکات فطری تعبیر

می شود.

در این اثر، سعی بر این است تا با توجه به صبغه فلسفی - کلامی استاد جوادی آملی روشن شود که چه ارتباطی میان مبانی اولیه علم و فطرت وجود دارد که فلاسفه از آنها به ادراکات فطری تعبیر می کنند.

مفهوم‌شناسی

۱-۱. ادراک

ادراک در لغت به معنای الحاق، وصول، دریافتن، فهم کردن و درک کردن می باشد. (معین، ۱۳۸۸: ۱۸)

ملاصدرا در تعریف ادراک بر این باور است که ادراک به معنای لقا و وصول است، به این معنا که وقتی برای قوه عاقله اصل ماهیت معقول حاصل می شود، ادراک برای آن صورت گرفته است. بدین ترتیب، این معنا از ادراک در حکمت (فلسفه) مطابق با معنای لغوی آن است، یعنی ادراک حقیقی، غیر از ادراک علمی نمی تواند باشد. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۰۷)

۱-۲. فطرت

کلمه فطرت [بر وزن فعلة] دلالت بر نوع ویژه می کند و، در لغت، به معنای سرشت و نحوه خاصی از آفرینش و خلقت است. پس، فطرت به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری یعنی آنچه که نوع خلقت و آفرینش انسان آن را داشته است. (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۴)

به دلیل آنکه خلقت و آفرینش بمنزله شکافتن پرده ظلمانی عدم و نمود و ظهور هستی امکانی انسان است خلقت و آفرینشی که ابداعی و اختراعی باشد یکی از معانی فطرت تلقی می شود. (ر.ک. همان)

استاد مطهری ابداعی و اختراعی بودن فطرت را اینگونه معنا می‌کند: منظور از ابداع و اختراع خلقت ابتدایی و غیر تقلیدی است، چراکه کار خدا فطری یا به معنای دیگر ابداعی و اختراعی است؛ در صورتی که بشر در ابداعات و اختراعات خویش با الگوگیری از طبیعت نقاشی، صنایع و مجسمه‌سازی می‌کند و احیاناً اگر ابداع و اختراعی داشته باشد، باز مایه‌های اصلی ابداع و ابتکارش به طبیعت بازمی‌گردد، ولی کار خدا تقلیدی نیست، هر چه هست صنع خداست و مقدم بر صنع و ساخت خدا چیزی نیست. پس، فطرت مساوی ابداع و اختراع است، یعنی علمی که از روی چیز دیگری تقلید نشده است. (مطهری، ۱۳۶۹: ۲۰-۲۱)

از این رو، فطرت نحوه‌ی خاص آفرینش انسان است که حقیقت آدمی بر آن نحو سرشته شده و جان او به آن شیوه خلق شده است و فصل اخیر انسان را فطرت، که همان هستی ویژه مطلق‌بینی و مطلق‌خواهی اوست، تشکیل می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۴)

بنابراین، وقتی از مسئله‌ای به عنوان اصل اساسی، خمیره و نحوه وجود چیزی یاد می‌شود بهتر می‌توان اهمیت و جایگاه ارزشی آن را حدس زد. تعاریفی که از فطرت ارائه شد همگی گویای این مطلب است که فطرت اصل وجودی انسان است که آدمی بر اساس آن خلق شده است. ویژگی‌های خاص انسانی است که خمیره و نحوه وجود او را تشکیل می‌دهد.

استاد جوادی آملی، که فطرت را نحوه وجود انسان و فصل اخیر او می‌داند، معتقد است که انسان حسب همین فطرت بر قوه تفکر خلق شده است. بر این پایه است که علامه می‌نویسد: «انسان موجودی فطرتاً متفکر است که برابر علم و اندیشه کار می‌کند، یعنی متفکری است که آگاهانه کاری را انتخاب کرده، سپس،

آن را انجام می‌دهد. چنین موجودی به طور فطری از گزارش‌های علمی و گرایش‌های عملی برخوردار است، یعنی گزارش‌های علمی و گرایش‌های عملی در نهاد وی تعبیه شده است، و از بیرون بر او تحمیل نشده است و قابل زوال هم نیست. پس، انسان حقیقتی است که در مقام علم و عمل با فطرت زندگی می‌کند». (همان: ۲۶)

نتیجه اینکه فطرت، به عنوان ویژگی خاص انسان، دو شاخه مهم و اصلی ادراکات و گرایش‌های فطری [یا به تعبیر استاد جوادی آملی گرایش‌های عملی و گزارش‌های علمی] دارد. تفکیک فطرت به دو بخش اصلی یعنی گزارش و گرایش [یا علم و عمل] بیانگر این سخن است که متعلق فطرت تنها گرایش‌های فطری نیست و گزارش‌های علمی را نیز در بر می‌گیرد.

۲. امور فطری

بر اساس معنای فطرت که هویت و خلقت خاص انسان را تشکیل می‌دهد، انسان موجودی است که با خلقتی خاص و سرشتی ویژه خلق شده است. ویژه و خاص بودن خلقت انسان به این دلیل است که او موجودی متفکر خلق شده است. لازمه متفکر بودن انسان این است که اموری را بالفطره ادراک کند تا به واسطه مبنا قرار دادن آنها به تفکر و تعقل در سایر امور پردازد، زیرا اگر این مخلوق متفکر با هیچ امر بدیهی و روشنی روبرو نشود و همه مسائل از ابتدای امر بر وی ناشناخته و مبهم باشد، هیچ‌گاه نمی‌تواند به کسب علم پردازد. بنابراین، لازمه اندیشمند بودن انسان آن است که وی بتواند اصول و معارفی را بدون کمک غیر یا بدون تعلیم و تعلم، خودبه‌خود، ادراک کند تا سپس با مبنا قرار دادن آنها، به تدریج زمینه پیدایش سایر ادراکات برای وی فراهم گردد.

از این رو، فطرت که سرشت خاص و ویژه انسان را تشکیل می‌دهد دارای اموری است که از آنها به امور فطری تعبیر می‌شود. منظور از امور فطری هر چیزی است که خلقت و آفرینش خاص انسان اقتضای آن را داشته باشد. خاصیت این امور آن است که چون اقتضای ذات انسان هستند اکتسابی نیستند و عموم افراد از آن برخوردارند. و اگرچه شدت و ضعف پذیرند، تحویل‌پذیر و زوال‌پذیر نیستند. (همان: ۲۴)

در واقع، امور فطری حقایقی همگانی هستند که انسان‌ها بدون هیچ تعلیم و تعلمی در هر زمانی و هر زمینی آنها را ادراک می‌کنند، یعنی به طور فطری یا از آنها گزارش می‌دهند یا به آنها گرایش دارند و این امور فطری انسان‌اند. (همان: ۳۷) به دلیل چنین ویژگی‌هایی استاد جوادی آملی فطری را به بدیهی و غیرفطری را به کسبی و نظری معنا می‌کند، (۱۳۸۶: ۶۴) زیرا این امور به واسطهٔ بدهت و روشنی بی‌نیاز از تعلیم و تعلم‌اند.

از طرفی دیگر، از نظر استاد جوادی آملی بدیهی حقی است سیار که در مسیر خودش می‌رود و علوم نظری را نیز به سرچشمه رسانده، به انسان پژوهنده تحویل می‌دهد. این ادراکات همانند راه‌بلدی است که به همراه خویش هم علوم نظری را می‌برد و سیراب می‌کند و هم عالم را در مسیر خود سیر می‌دهد و دانا می‌کند. به عبارتی، این قسم با دستی قضایای نظری و با دستی دیگر انسان‌های تشنه را به سرچشمه می‌رساند. (۱۳۸۸: ۱۱۳)

۳. مقولات فطرت

از بیانات استاد جوادی آملی روشن می‌شود که فطرت به عنوان ویژگی خاص انسان دارای دو مقولهٔ مهم و اصلی گرایش‌های فطری و ادراکات فطری

است. ادراکات فطری در دو قلمرو علم حصولی و حضوری مطرح می‌شود؛ در ادراکات حضوری، وجود معلوم نزد عالم حضور دارد و نیازی به واسطه قرار گرفتن هیچ‌گونه صورت ذهنی نیست. ولی ادراکات حصولی با وساطت صور ذهنی از اشیاء خارج در ذهن حاصل می‌شوند. (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۵)

۱-۳. ادراکات فطری حضوری

قسم اول از امور فطری حقایق فطری است که در قلمرو علم حضوری جای دارند. علم حضوری علمی است که در آن پای هیچ واسطه‌ای در میان نیست و به معنای حضور نفس معلوم نزد عالم است.

استاد جوادی آملی در تعریف حقایق فطری می‌نویسد: این حقایق معارفی هستند که درجات عینی وجود مشهود و مراتب خارجی هستی معلوم، عین ذات و متن روح آگاه انسان را تشکیل می‌دهند و هر روح مجردی، به اندازه تجرد خویش، آن حقایق را بالفطره داراست و از این رهگذر مستوی الخلقه خواهد بود، یعنی استوای خلقت نفس انسان به آگاهی وی از همین حقایق فطری است، زیرا همراه با روح انسان خلق شده‌اند. در واقع، این حقایق روح انسان را تشکیل می‌دهند و این‌طور نیست که نیازمند ذهن باشند، همانند آگاهی حضوری انسان به ذات خویش و به مبدأ فاعلی خود و حقایق فطری روح که با علم حضوری معلوم است و با تعالیم حصولی شکوفا می‌گردد. (۱۳۷۸: ۵۹)

براساس تعریف استاد جوادی از امور فطری - به اینکه امور فطری حقایقی همگانی‌اند که انسان‌ها بدون هیچ تعلیم و تعلمی در هر زمانی و در هر زمینی از آنها گزارش می‌دهند یا به آنها گرایش دارند - می‌توان گفت اولین و مهم‌ترین مصداق ادراکات فطری و، به تعبیری بهتر، مهم‌ترین قسم معرفت بشری ادراکات

حضوری است.

با استناد به آیات قرآن کریم، انسان از بدو تولد، به دلیل اینکه دارای روح مجردی است که نزد او حضور دارد و هرگز از او غیبت ندارد، همواره خود، اعضا و جوارح، افعال، آثار و رابطه میان خود و آثار خود و نیز رابطه میان خود و شئون نفسی با یکدیگر را می‌بیند و ادراک می‌کند پس، انسان از بدو تولد موجودی آگاه بالفعل است نه آگاه بالقوه. منظور استاد از آگاه بالفعل این است که انسان به طور بالفعل حضور خود و گرایشات خود را ادراک می‌کند، نه اینکه قوه و استعداد ادراک چنین ادراکاتی را داشته باشد بلکه این علوم نفس و جان او را تشکیل می‌دهند و عین روح انسان هستند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷۱)

قرآن برای روح آدمی علم حضوری قایل است؛ این علم فطری او بوده، نیازی به کسب ندارد. پس، انسان هم خود را همواره مشاهده می‌کند و هم آنچه را که سعادت و شقاوت او را می‌سازد بالذات درک می‌کند.

۱- ۱- ۳. اهمیت معرفت نفس: علم به نفس اولین و مهم‌ترین مرتبه معرفت حضوری است. شاید بهتر آن باشد که گفته شود مهم‌ترین و اصلی‌ترین مرحله شناخت، اعم از حضوری و حصولی، معرفت نفس است. در واقع، اول معارف معرفت نفس است. به تعبیر ملاصدرا، معرفت نفس اقدم العلوم است.

شناختی که انسان هرگز نمی‌تواند از طریق مفهوم یا برهان به دست آورد معرفت نفس است، زیرا نفس امری شخصی و حاضر است، در حالی که مفهوم امری کلی و غایب است و هرگز کلی عین شخص و حاضر عین غایب نیست. کسانی که ادعا می‌کنند می‌توانند از طریق مفاهیم تصویری و تصدیقی نفس خود را بشناسند از این حقیقت غافل‌اند که در پرتو شناختی که از وجود خویش دارند

به چنین معرفتی ره یافته‌اند. مثلاً، انسانی که از طریق فعل یا اندیشه خود به اثبات نفس خویش می‌پردازد تا زمانی که آن اندیشه را مضاف به خود ادراک نکرده باشد یا آن فعل را متعلق به خود نداند نمی‌تواند وجود نفس خود را اثبات کند. پس، انسان قبل از هر اندیشه و فعلی خود را درک کرده است و در پرتو این شناخت به ادراک امور غیر از وجود خود نایل می‌شود. بنابراین، معرفت‌شناسی و مراتب آن برای هر انسانی ریشه در نفس‌شناسی او دارد، یعنی هر کسی به هر صورتی که نفس خود را بشناسد معرفت را نیز متناسب با آن خواهد شناخت. دلیل بر این مطلب آن است که شناخت نفس ذاتی هر انسانی است و تا زمانی که انسان نفس خود را نشناسد به هیچ معرفتی نخواهد رسید. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۵۲-۳۵۳)

پس، به یقین می‌توان گفت اولین مصداق ادراکات فطری، چه در قلمرو علم حصولی و چه در قلمرو علم حضوری، معرفت نفس است، چراکه تا انسان خود را نیابد یافتن هر معرفتی فرع بر آن محال است. حتی اگر آدمی نفس خود را به واسطه افعال و آثار خویش دریافته باشد باز پای وجود خویش در میان بوده که به چنین معرفتی رسیده است. هرچند که بداهت و وضوح نفس امری نیست که بر کسی پوشیده باشد، مگر در صورت غفلت یا عناد چنین اتفاقی بیفتد.

۲-۱-۳. تقسیمات علم حضوری به بدیهی و نظری: همان‌گونه که علم حصولی به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود و بدیهی به معنای واضح و روشن است و، در مقابل، نظری به معنای معارف نیمه‌روشن که نیازمند فکر و اندیشه است و اثبات صحت و سقم ادراکات نظری مبتنی بر ادراکات بدیهی یا فطری است، علم حضوری نیز به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود.

استاد جوادی آملی معتقد است که این تقسیم، یعنی تقسیم علم به بدیهی و

نظری، منحصر در علم حصولی نیست بلکه چنین تقسیمی در علم حضوری نیز راه دارد و آنچه منحصر در قلمرو علم حصولی است تصور و تصدیق می‌باشد. تقسیم علم حضوری به بدیهی و نظری از دو راه مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

راه اول این است که بدیهی به معنای چیزی روشن و بدون ابهام است که از این نظر هیچ اختلافی در آن نیست، یعنی به سبب وضوح و روشنی هیچ شک و تردیدی در آن راه ندارد. اما معرفت نظری به معنای نیمه‌تاریک و نیمه‌روشن است و از این جهت مورد شک و تردید قرار می‌گیرد. در معارف شهودی نیز برخی از معارف نزد صاحبان شهود قطعی و روشن است و هیچ اختلافی در آنها نیست و بعضی از آنها نیمه‌روشن و اختلافی است. برای نمونه، در بررسی مشاهده ذات و شئون ذات انسان همگان به لحاظ وضوح و خفای معرفت یکسان نیستند، چنان که همگی در آن توافق ندارند. (همو، ۱۳۷۸: ۲۷)

علم حضوری مانند علم حصولی از راه دیگری نیز قابل ارزیابی است، به این صورت که مراد از بدیهی معرفتی مطابق با واقع است که در انطباق آن با واقع و صواب بودن آن کم‌ترین تردیدی راه ندارد و منظور از نظری معرفتی است که انطباق آن با واقع و صواب و خطا بودن آن مورد تردید است. البته، این تفسیر از بدیهی و نظری لازمه دو علم حصولی و حضوری است، نه ذاتی آنها؛ این تفسیر در کشف حضوری نیز مطرح می‌شود، زیرا شهود انبیا و اولیای معصوم الهی از گزند هرگونه احتمال خلاف مصون و از آسیب هر پندار باطل محفوظ است، چنان که دانش‌های حصولی آنان نیز که برخاسته از شهود حضوری ایشان است، معصوم است. (همان: ۲۷ - ۲۸)

در واقع، استاد عقیده دارد: همان‌گونه که علم حصولی یا بین است یا مبین، و

علوم مبین باید بر علوم بدیهی یا اولی مبتنی باشند، علوم حضوری نیز به بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند و در علم حضوری ادراکات نظری در صورتی معتبرند که مبتنی بر کشف معصوم باشند. (همان: ۴۲)

۲-۳. ادراکات فطری حصولی

در قلمرو علوم حصولی انسان دارای دو دسته ادراکات فطری است: تصورات و مفاهیم و تصدیقات و قضایا: مفاهیم فطری مفاهیمی هستند که ذهن آنها را بدون تکیه بر مفاهیم دیگر درک می‌کند و از آنها به معقولات اولیه تعبیر می‌شود در مقابل معقولات ثانیه که به واسطه معقولات اولیه حاصل می‌شوند؛ ادراکات اخیر معلوم به علم حصولی هستند و همراه با خلقت بشر خلق نشده‌اند.

استاد جوادی آملی عقیده دارد فطری بودن قضایا در قلمرو علم حصولی به این معناست که ذهن بعد از فهمیدن مفاهیم تصویری اشیاء از رهگذر حس از درون یا بیرون پیوند ضروری یا طرد وجودی بین بعضی از آنها را بدون نیاز به دلیل و برهان ادراک می‌کند، زیرا آن طرد وجودی و پیوند ضروری ذاتاً روشن و بدیهی است و نه تنها نیازمند دلیل نیست بلکه دلیل‌پذیر هم نخواهد بود. (۱۳۷۸: ۲۸)

بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که فطری بودن ادراکات حصولی نزد استاد جوادی آملی به این معنا نیست که این ادراکات پیش ساخته ذهن باشند و همراه با خلقت انسان خلق شده باشند بلکه ایشان همانند ملاصدرا و دیگر فلاسفه اسلامی عقیده دارد که انسان در بدو تولد فاقد ذهن و ذهنیات است یا، به دیگر سخن، از آغاز، ذهن و ذهنیات با وجود ادراکات حصولی برای انسان حاصل می‌شود و چون انسان در بدو تولد فاقد هرگونه علم حصولی است، واجد ذهن و معلومات ذهنی نیز نخواهد بود ولی به تدریج، با کسب علوم، دارای ادراکات

حصولی می‌شود، چنان که استاد در این زمینه می‌نویسد: «نفس انسان نسبت به ادراکات حصولی همانند لوح نانوخته‌ای است که هر چه به او یاد بدهند یاد می‌گیرد». (۱۳۸۹: ۲۹۰)

از این رو، فطری بودن بعضی مفاهیم حصولی و قضایای ذهنی به معنای کسبی نبودن آنهاست؛ همینکه ذهن انسان به مرحله ادراک رسید، به دلیل بداهت و روشنی این مفاهیم به اندک توجهی آنها را می‌فهمد و در فهم آنها نیازمند به غیر نیست. (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۶۴)

مصادیق ادراکات فطری در قلمرو علم حصولی دو قسم است: اولیات «بدیهیات اولیه» و فطریات «بدیهیات ثانویه». البته، ذکر این نکته لازم است که علم حصولی در اولین تقسیم‌بندی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. از این رو، ادراکات فطری در این قسم از علم منحصر در تصدیق نیست بلکه تصورات فطری را نیز شامل می‌شود.

به عبارتی، از نظر استاد جوادی آملی، فطریات معرفتی حصولی جامع هر دو قسم از معارف حصولی یعنی تصور و تصدیق است. بنابراین، ادراکات فطری شامل تصدیقاتی است که در اثر شدت وضوح برهان پذیر نیستند که از آنها به اولیات تعبیر می‌شود و تصدیق‌هایی که گرچه برهان‌پذیرند ولی به دلیل بداهت و وضوح آنها نیازی به اقامه برهان بر آنها نیست که فطریات یا بدیهیات ثانویه گفته می‌شوند. همچنین، تصورات اطراف قضایای فطری مانند وجود، عدم، شیء و ... همه فطری‌اند. بدین ترتیب، معرفت‌های فطری، علاوه بر قضیه و تصدیق، تصورات بدیهی و روشن را نیز دربردارد. (همو، ۱۳۷۸: ۵۷ - ۵۸)

پس، مصادیق ادراکات فطری در مرتبه علم حصولی شامل تصورات بدیهی

مانند وجود، شیء، و... بدیهیات اولیه و فطریات است.

۱-۲-۳. بدیهیات اولیه (اولیات): اولین و مهم‌ترین مصداق ادراکات فطری در علم حصولی بدیهیات اولیه یا قضیه اولی است. دلیل اینکه از این قضیه به اولی تعبیر می‌شود این است که در این قضیه ثبوت محمول برای موضوع نه نیازمند سبب درونی و نه محتاج سبب بیرونی است، یعنی نه از بیرون سببی لازم است تا محمول را برای موضوع ثابت کند و نه در ذهن همراه با موضوع و محمول سببی برای اثبات این قضیه وجود دارد. دلیل بی‌نیازی این قضیه از سبب بیرونی و درونی این است که ذات موضوع به تنهایی سبب ثبوت محمول برای موضوع است. (همو، ۱۳۷۸: ۱۴۵ - ۱۴۶)

در بیان اولی بودن اصل امتناع اجتماع نقیضین همین بس که حتی اصل استحاله ارتفاع نقیضین بر این اصل مبتنی است.

استاد جوادی آملی عقیده دارد که همه قضایا از جمله امتناع ارتفاع نقیضین در ردیف قضیه امتناع تناقض نیست، زیرا عدم، و از جمله ارتفاع نقیضین که عدم اجتماع دو نقیض است، هر حکمی که دارد در پرتو حکم وجود است. از این رو، امتناع ارتفاع نقیضین نیز مبتنی بر امتناع اجتماع نقیضین است، زیرا اگر «الف» و «لاالف» رفع شوند، از رفع «الف» وجود «لاالف» و، از رفع «لاالف» وجود «الف» و، در نتیجه، از رفع آن دو وجود آنها - که وجود نقیضین است - لازم می‌آید و چون اجتماع نقیضین محال است، پس، ارتفاع دو نقیض نیز محال است. (همان)

بدین ترتیب، با توجه به اینکه اصل ارتفاع نقیضین مبتنی بر اصل امتناع تناقض است، سایر قضایا نیز به طریق اولی مبتنی بر این قضیه هستند و این قضیه به عنوان اصل اولی و اولین مصداق ادراکات فطری در علوم حصولی است.

۲-۲-۳. بدیهیات ثانویه: قسم دوم ادراکات فطری - که در قلمرو علم حصولی مطرح است - فطریات از بدیهیات ثانویه است. استاد جوادی آملی معتقد است فطریات یا قضایایی که قیاس آنها همراه آنهاست و به آنها قضایای فطریه‌القیاس «یا قیاساتها معها» نیز گفته می‌شود، قضایایی هستند که اگرچه امکان استدلال بر آنها وجود دارد ولی به دلیل اینکه روشن و بدیهی هستند نیازمند برهان و استدلال نیستند. ایشان عقیده دارد این قضایا به دلیل روشنی و بداهتی که دارند گاهی اوقات در زمره اولیات شمرده می‌شوند، در صورتی که خفای از احتیاج به دلیل موجب اولی بودن این قضایا نمی‌گردد؛ واقعیت این است که این قضایا نه تنها ممکن‌الاستدلال‌اند بلکه نیازمند استدلال‌اند و برهان این قضایا اصل تناقض است. به عبارتی، همه این قضایا ابتدای بر اصل تناقض دارند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۴۷ - ۱۴۸)

از جمله فطریاتی که به دلیل بداهت در زمره اولیات شمرده شده‌اند قضایای ذیل هستند:

۱. محال بودن دور؛ دلیل محال بودن دور این است که دور منجر به تقدم شی علی نفسه یا تأخر شیء از خودش می‌شود که هر دوی آنها مستلزم اجتماع نقیضین است، یعنی لازم می‌آید شیء در عین اینکه معدوم است موجود باشد و در عین معدوم بودن موجود باشد که مستلزم اجتماع نقیضین و محال است.
۲. ضرورت ثبوت شیء برای خود و محال بودن سلب شیء از نفس خود؛ البته، این اصل نیز مبتنی بر اصل تناقض است، زیرا در صورت ضروری نبودن ثبوت شیء برای نفس خود یا در صورت امکان سلب شیء از نفس خود جمع یا رفع نقیضین پیش می‌آید که هر دو محال است.

۳. بزرگ بودن کل از جزء؛ اگر کل بزرگ‌تر از جزء نباشد، جمع نقیضین لازم می‌آید، زیرا کل متشکل از جزء و در عین حال، جزء دیگر است و اگر کل مساوی جزء بوده و بزرگ‌تر از آن نباشد، معلوم می‌شود که وجود جزء دیگر با عدم آن یکسان است و چون وجود یا عدم یکسان نمی‌شود، یعنی چون جمع وجود و عدم محال است، پس به یقین آن جزء دیگر که در جزء اول نبوده و در کل هست اثر خود را خواهد داشت و چون مجموع جزء دیگر با جزء اول بزرگ‌تر از جزء اول است، کل نیز بزرگ‌تر از جزء اول خواهد بود.

مثال رایج قضایای فطری تساوی حاصلضرب عدد دو در همان عدد با چهار است. استاد معتقد است این قضیه نیز چون ممکن الاستدلال است اولی نخواهد بود و دلیل بر ممکن الاستدلال بودن آن این است که اگر عدد دو روی عدد دوی دیگر به نحو ضرب یا جمع بیاید و اثر نکند، آمدن یا نیامدن آن عدد دو، یعنی وجود و عدم آن، مساوی خواهد بود. این امر به معنای اجتماع دو نقیض، و محال است.

با توجه به این موارد، روشن می‌شود که قضایای فطری، خلاف قضایای اولی، با وجود بداهت و روشنی ممکن الاستدلال‌اند و با کمی تأمل عقلی روشن می‌شود که این قضایا نیازمند به استدلال‌اند ولی قضایای اولی ممتنع الاستدلال می‌باشند. بر همین اساس، استاد جوادی آملی معتقد است که اصول اولی و بدیهی، فطری انسان هستند و از آنها به عنوان داور معرفت‌شناسی تعبیر می‌کند و معتقد است این اصول هر گونه اشتباه یا تعارض یا تناقض در روش‌های معرفتی را برطرف کرده، داوری معارف را بر عهده می‌گیرند. (همان: ۱۴۸)

ملاک حجیت ادراکات فطری

یکی از سؤالاتی که همیشه مطرح بوده این است که حجیت و اعتبار ادراکات

فطری یا بدیهی در قلمرو علم حصولی به چیست؟ چرا این ادراکات حجت‌اند و چرا باید به آنها استناد کرد؟

عده‌ای گفته‌اند به دلیل آنکه انسان مطلب بدیهی را می‌فهمد و از تنقیض آن عاجز است حجت است، یعنی وقتی آدمی فهمید فلان شیء موجود است دیگر نمی‌تواند وجود نقیض آن را تصدیق کند. به عبارت دیگر، به دلیل آنکه یقین‌آور و تردیدناپذیر است حجت است.

گروهی بر این استدلال اشکال کرده‌اند که دلیل فوق بر حجیت اصل اولی مستدل و کافی نیست و معتقدند که صرف عجز عقل از تصدیق نقیض دلیل بر صدق و حقانیت اصل یک قضیه نیست. مثلاً اگر قضیه‌ای مانند «الف باء است» وجود داشته باشد و نتوان نقیض آن را که «الف باء نیست» تصدیق کرد، دلیل بر آن نیست که قضیه «الف باء است» صادق و مطابق با واقع باشد و بر این اساس حجت باشد. در نهایت این گروه نتیجه می‌گیرند که حجیت و اعتبار قضیه عقلی تام نیست، چون یا باید این قضیه با برهان عقلی ثابت شود که مستلزم دور است یا باید اصل موضوع باشد و به عنوان پیش‌فرض مفروض گرفته شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۱۳-۱۱۴)

ولی استاد جوادی آملی عقیده دارد که برای داشتن تفسیری صحیح و متقن از اعتبار و حجیت اصل اولی نباید تفسیر به رأی کرد و پای مفروضات را به میان کشید بلکه باید آن را با برهان عقلی اثبات کرد، زیرا تفسیر به رأی - چه در قرآن و چه در رابطه با مسائل عقلی - باطل است. ایشان در تفسیر حجیت اصل اولی می‌گویند: منظور از برهان عقلی این است که عقل دو جزم دارد: یکی می‌داند که «الف باء است» و دیگر آنکه می‌تواند تصدیق کند که «محال است که الف باء

نباشد»، و بین اینکه عقل از تصدیق به تنقیض یک قضیه عاجز است و اینکه قادر باشد به محال بودن نقیض فتوا دهد فرق بسیار است. مثلاً، اگر قضیه «چراغ روشن است» را به عقل عرضه کنیم، عقل می‌گوید اولاً چراغ روشن است، ثانیاً محال است که با حفظ وحدت‌های نه گانه تناقض در همان حال که چراغ روشن است روشن نباشد، یعنی عقل به محال بودن جمع بین دو نقیض فتوا می‌دهد. بنابراین، سخن عجز عقل از تصدیق تنقیض نیست بلکه سخن بر سر این حکم عقل است که جزم به نقیض محال است. (همان: ۱۱۴)

اثبات بالذات بودن حجیت ادراکات فطری

چنان که گذشت، استاد جوادی آملی دلیل حجیت بدیهی را جزم عقل به محال بودن نقیض آن می‌داند. ایشان برای اینکه ثابت کند که حجیت اصل تناقض امری بالذات است به چند اصل استناد کرده و ثابت می‌کند که حجیت و اعتبار بدیهی امری بالذات و انفکاک‌ناپذیر است.

استاد بعد از اینکه اثبات می‌کند حجیت و اعتبار اصل اولی به عنوان مهم‌ترین مصداق ادراکات فطری در علم حصولی جزم عقل به استحاله تنقیض آن است، با استفاده از اصول یقینی منطقی، بالذات بودن حجیت این اصل را ثابت می‌کند. اصول یقینی منطقی که استاد با استناد به آنها بالذات بودن این اصل را ثابت می‌کند عبارت‌اند از:

- جزم به ثبوت محمول برای موضوع
- غیر قابل زوال بودن موضوع
- جزم به استحاله سلب محمول از موضوع
- زوال‌ناپذیر بودن جزم به استحاله سلب محمول از موضوع

و بازگشت این اصول به دو اصل مهم دیگر است: ثبوت محمول برای موضوع و امتناع سلب محمول از موضوع.

استاد جوادی آملی معتقد است عقل هم به قضیه اول و هم به قضیه دوم جزم و یقین دارد و با توجه به اینکه رسیدن به واقع چیزی غیر از این نیست که جزم حاصل شود، و جزم این است که این قضیه خودش است و خلافش هم محال است، ثابت می‌شود که حجیت بدیهی با خودش آمیخته و انفکاک‌ناپذیر است و تصور دقیق آن با تصدیق همراه است.

بنابراین، حجیت بدیهی به جایی متکی نیست. به عبارتی، بدیهی یک پیش‌فرض نیست، زیرا اگر پیش‌فرض باشد و به جایی تکیه نداشته باشد، چیزی غیر از شک و سفسطه نخواهد بود. بنابراین، حجیت قضیه بدیهی امری بالذات است نه اینکه مفروض‌الحجه باشد، زیرا عقل معتبر اعتبارش به بین بالذات بودن او است و بین و معلوم بالذات حجت بالذات است، و چیزی که حجت بالذات است اساس و پایه بسیاری از مسائل است، نه اینکه در معرفت‌شناسی اساس و پایه‌ای وجود نداشته باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۱۵-۱۱۶)

نقد اندیشه دکارت بر اساس اصل تناقض

استاد جوادی آملی با استناد به اصل امتناع تناقض، به عنوان زیربنای معرفت‌شناسی و اولین مصداق ادراکات فطری در علم حصولی، به نقد افکار دکارت پرداخته است.

ایشان می‌گویند: دکارت گفته است من در طلب چیزی هستم که دو خصیصه داشته باشد: اولاً شک‌ناپذیر باشد و ثانیاً هرگونه شکی را برطرف کند. (فروغی،

دکارت این دو ویژگی را درباره خود شک صادق دانسته و شک را اساس معرفت خویش قرار داده است، تا بر اساس آن تکیه‌گاه محکمی برای ادراکات خویش پیدا کند و به واسطه آن به یقین برسد. با توجه به اینکه دکارت عقیده دارد انسان نباید مقلد باشد، سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که دکارت این سخن را که می‌گوید باید اساسمان را بر شک نهیم از کجا آورده، در حالی که در این بیان هیچ شکی ندارد و به آن یقین دارد.

استاد، با این بیان که در ادراکات حصولی اصل تناقض دارای دو ویژگی منحصر به فرد است: هم ذاتاً بین و شک‌ناپذیر است و هم مبین و شک‌زداست، آن را به عنوان اصل زیربنای معارف معرفی می‌کند و، برای تفسیر و تبیین بیان خود در زیر بنا بودن اصل تناقض و نقد افکار دکارت، معارف بشر را بر اساس اقسام موجود در هستی چنین تفسیر می‌کند:

در هستی موجودات بر چهار قسم‌اند:

۱. موجودات ناقص و فاقد کمالات که با عوامل بیرونی کامل می‌شوند، مانند درخت که به واسطه خاک، آب، نور و غیره به کمال می‌رسد.
۲. موجود مکتفی که در مسیر کمال از خود مایه می‌گذارد و خودکفاست.
۳. موجود تام، مثل مجردات.
۴. موجود فوق تمام که هر کمالی را داراست و کمبود موجودات دیگر را نیز تأمین می‌کند.

در معرفت‌شناسی نیز می‌توان همین مراتب را برای معارف و علوم تفسیر کرد:

۱. معارف ناقص: معارفی که برای تأمین کمال مطلوب خویش باید از غیر کمک بگیرند، مانند مطلب نظری مجهول که باید به کمک بدیهیات روشن شود.

۲. معرفت مکتفی: معرفتی مجهول که با بررسی خودش، با تنبه و تذکری نسبت به آن، دانسته شود و احتیاج به برهان و حد وسط ندارد، همانند موجود مکتفی که نیازش را خودش برطرف می‌کند.

۳. معرفت تام: معرفتی که خودبه‌خود روشن و بدیهی است و به تنبه و تفکر و استدلال نیاز ندارد اما به خودی خود نمی‌تواند کاری انجام دهد، بلکه با رهبری معرفت بالاتر خود می‌تواند مؤثر باشد. برای نمونه، قضایای «اجتماع ضدین محال است»، «دور محال است» و «اجتماع مثلین محال است»، اگرچه قضایای محال و همچنین بدیهی و بی‌نیاز از فکر و استدلال هستند، به خودی خود نمی‌توانند در حل معرفت مجهول کاری انجام دهند مگر با کمک اصل بالاتر از خودشان.

۴. معرفت فوق تمام: این معرفت نه تنها خودش روشن و بدیهی است بلکه مشکلات معرفتی دیگر را نیز حل می‌کند و این معرفت در معارف حصولی منحصر در اصل امتناع اجتماع تناقض و امتناع ارتفاع تناقض می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۹۱-۲۹۳)

همانطور که در مسائل هستی‌شناسی اگر ذات اقدس الهی به چشم بر هم زدنی جهان را رها کند، کل جهان معدوم می‌شود، در معرفت‌شناسی نیز اگر اصل تناقض نباشد، همه دانش‌ها به هم ریخته و بی‌اعتبار می‌شوند، و هیچ معرفتی شکل نمی‌گیرد. استاد، در نهایت نتیجه می‌گیرد: اینکه دکارت دنبال اصلی می‌گردد که هم مصون از شک و هم شک‌زدا باشد. آن اصل اصل تناقض است. این اصل را کسی به انسان آموزش نداده و تحصیلی و نظری هم نیست؛ همینکه انسان چشم باز می‌کند، نخستین چیزی که می‌بیند اصل تناقض است، درست

همانند کودکی که در اولین مرتبه که چشم می‌گشاید ابتدا نور و در پرتو آن سایر اشیاء را می‌بیند. اگر بپرسند به چه دلیل فلان شخص یا شیء را دیدی، می‌گوید به دلیل اینکه روشن بود. در بصیرت نیز اولین چیزی که می‌بیند اصل تناقض است و در سایه آن مسائل بدیهی و، سپس، مسائل نظری دیگر را می‌فهمد. بنابراین، هیچ اصل معرفتی را نمی‌توان به جای این اصل نشانده، چه رسد به جانشینی شک. (همان: ۲۹۳ - ۲۹۴)

۴. کارکردهای ادراکات فطری

۴-۱. نقش ادراکات فطری در اثبات توحید

فلاسفه اسلامی برای اثبات توحید و یگانگی وجود واجب از هر دو قسم علم حضوری و حصولی استفاده کرده‌اند.

از نظر استاد جوادی آملی، خودشناسی ناب آن است که انسان با علم حضوری نفس خویش را مشاهده کند. به عبارتی، بهترین روش معرفت نفس خودشناسی فطری است که در پرتو شناخت شهودی و علم حضوری به خویش حاصل می‌شود، زیرا انسان با مشاهده حضوری نفس و ذات خویش به نیازمندی و فقر وجودی خویش در مقابل موجودی مستقل نایل می‌شود. به بیان دیگر، ذات و حقیقت انسان عین ربط و وابستگی به موجودی مستقل است و حیثیت وجودی انسان چیزی جز حیثیت فقر و احتیاج نیست و این معنای ربطی و اشراقی جز با ادراک طرف مستقل مبدأ اشراق دانسته نمی‌شود، زیرا معرفت ربط و تعلق مقدم به معرفت مستقل یا همتا و همراه با او نیست بلکه، از لحاظ رتبه، معرفت تعلق بعد از معرفت مستقل و آخر فوق تمام است. (همان: ۱۰۷ - ۱۰۹)

بنابراین، چنانچه کسی توانست از راه علم حضوری به شناخت آفریننده

خویش نایل شود، دیگر نیازی به دلیل و برهانی که مبتنی بر مبانی ادراکات حصولی باشد ندارد، بلکه برهان و استدلال برای چنین کسی صرفاً جنبه تأیید و تأسیس دارد.

و اما اگر این راه میسر نبود و کسی از این طریق نتوانست به توحید راه یابد، اولین و مطمئن‌ترین قضیه حصولی که می‌تواند به واسطه آن ذات یگانه خدای سبحان را اثبات کند اصل امتناع جمع دو نقیض است. چنین کسی با آگاهی از اصل امتناع جمع دو نقیض و فراهم کردن مواد قضایا از علوم دیگر با شرایط و معیارهای صحیح منطقی وجود خدای جهان آفرین را اثبات می‌کند و، سپس، در پرتو علم برهانی وجود عینی و نامحدود خدای سبحان را درک می‌کند و پس از آن می‌فهمد که آن خدای عینی نامحدود نه تنها مبدأ همه اشیا خارجی است بلکه مبدأ همه اشیا ذهنی نیز است، و نه تنها اولین موجود عینی بلکه نخستین موجود عقلی معقول است نه مجهول.

نتیجه آنچه گفته شد این است که بشر قبل از اینکه بدیهی‌ترین بدیهی را بفهمد و حتی پیش از آنکه این اصل مهم را درک کند بلکه، بالاتر از آن، قبل از آنکه خودش را ادراک کند خدای خود را ادراک می‌کند. در نهایت، اصلی که با ابتدای بر آن اصل وجود لایزال هستی را اثبات کرده، خود مخلوق است و وجود و هستی خود را از آن ذات یگانه دریافت کرده و در پرتو ضرورت ازلی آن واقعیت عینی نامحدود وجود یافته است. (همان، ۱۳۸۶: ۶۱)

۲-۴. ابتدای ادراکات حسی بر ادراکات فطری

حس صرفاً نقش اعدادی در ادراک تصورات دارد به این صورت که مفردات و تصورات را از عالم خارج اخذ کرده، به نفس عطا می‌کند. ذهن نیز با

جمع‌آوری این سرمایه‌های علمی از آنها قضیه ساخته، سپس، میان آنها حکم می‌کند. بنابراین، حکم و نیز صدق و کذب که از متعلقات حکم هستند کار ذهن است. پس، هر جا حکم باشد صدق و کذب نیز وجود دارد. اما به دلیل آنکه در صدق و کذب تقابل ایجاب و سلب وجود ندارد، رفع آنها جایی که تصدیق نباشد از باب امتناع اجتماع نقیضین محال نیست بلکه ممکن است. دلیل بر این مسئله دو امر است:

یکی اینکه انسان هنگام سکوت نه صادق خبری است نه کاذب خبری دیگر آنکه تصور نیز چون حکمی به همراه ندارد صدق و کذب خبری ندارد،

زیرا صدق و کذب متعلق به حکم و تصدیق است و تصور چون متصف به تصدیق نیست صدق و کذب خبری ندارد.

پس، تقابل صدق و کذب از نوع تقابل عدم و ملکه است و رفع آنها ممکن است. (همان: ۲۵۷ - ۲۵۸)

از این رو، در جواب کسانی که گفته‌اند حس به دلیل اینکه ستاره‌ای را که بسیار بزرگ‌تر از زمین است کوچک می‌بیند خطا می‌کند، باید گفت حس تنها صورتی محدود از شیء بسیار دور را بدون هیچ حکم و تصدیقی در اختیار انسان قرار می‌دهد و این ذهن است که در مورد آنچه از طریق حس به او داده می‌شود قضاوت می‌کند، در این مورد نیز ذهن وقتی صورت حسی را می‌گیرد، بدون توجه به فاصله و دیگر قیود موضوع قضیه را رها کرده، حکم به خردی و کوچکی ستاره می‌کند. وقتی هم که ذهن متوجه خطای خود می‌شود، با انتساب خطای خود به حس خطای دیگری مرتکب می‌شود. به این ترتیب، اصل حکم و

تصدیق متعلق به ذهن است، نه حس؛ حس تنها مفردات و تصورات را از دنیای خارج می‌گیرد به نفس عطا می‌کند و ذهن با جمع‌آوری این سرمایه‌های علمی از آنها قضیه می‌سازد و حکم می‌کند. در واقع، حس هر چیزی را که ادراک می‌کند تنها در طرف اثبات است. مثلاً، انسان در ظرف حس می‌فهمد که نور موجود است اما این مقدار از ادراک هرگز موجب یقین نمی‌شود؛ یقین به وجود نور زمانی حاصل می‌شود که ذهن با استفاده از اصل امتناع اجتماع نقیضین، به عنوان یک اصل عقلی شناخته‌شده، و تشکیل قیاس استثنایی بر اساس آن نتیجه‌ای قطعی و یقین‌آور به دست آورد:

– نور با حس مشاهده می‌شود، پس، موجود است؛

– هر شیء یا موجود است یا معدوم یعنی اجتماع وجود و عدم در یک شیء محال است.

پس، عدم نور مشاهده‌شده محال است. بنابراین، وجود نور ضروری است.

بنابراین، استاد جوادی آملی معتقد است که انسان در یقین به ساده‌ترین مطالب محسوس نیازمند استعانت از تکیه‌گاه عقلی یعنی اصل اجتماع نقیضین است، زیرا عدم اعتماد به این اصل سبب می‌شود که هیچ راهی برای یقین به موجود بودن یک شیء نباشد، چون با این فرض احتمال معدوم بودن شیء وجود دارد و با احتمال عدم شیء، یقین به وجود شیء حاصل نمی‌شود. بنابراین، تکیه‌گاه یقین به محسوسات اصل امتناع اجتماع نقیضین است، در حالی که محال است استحاله یک امر مثل اجتماع نقیضین با حس ادراک شود، که این خود دلیل بر عقلی بودن و غیر حسی بودن این اصل است. (همان: ۲۵۶ - ۲۵۸)

۳-۴. نقش ادراکات فطری در ساختمان معرفت بشری

علم حضوری یعنی حضور بنفسه معلوم نزد عالم یا حضور یک معلوم

مشخص نزد عالم. پس، حیثیت علم حضوری حیثیت تشخص و جزئیت است. بر همین اساس، استاد جوادی آملی معتقد است اگر علم حضوری به عنوان یک شناخت جزئی پذیرفته شود، به یقین در پذیرش علم حصولی جای هیچ تردیدی باقی نخواهد ماند، زیرا وقتی شخص وجود و هستی خود را به علم حضوری ادراک کند، در پی آن، شئون ادراکی و تحریکی خود را نیز به علم حضوری می‌یابد. او بعد از شناخت خود و قوای ادراکی و تحریکی خویش به یقین دارای یافته‌ها و معلوماتی می‌شود که از آنها با دیگران سخن خواهد گفت. او با دیگران درباره خود، ابزار معرفتی و کاری خویش و نیازهای خود گفتگو خواهد کرد. این فرد تمام این امور را به واسطه علم حضوری به نفس خود و قوای تحریکی و ادراکی خود دریافت داشته است. پس، این امور ترجمه حصولی علم حضوری اوست. بنابراین، با پذیرش دانش حضوری پذیرش علم حصولی قطعی، و با پذیرش علم حصولی انقسام آن به بدیهی و نظری انقسامی آگاهانه، معقول و مقبول خواهد بود. (همان: ۲۷)

از طرفی استاد، عقیده دارد برای اینکه ساختمان معرفتی بشر محکم و متقن باشد و مصون از هرگونه شک و سفسطه بماند، به‌ناچار، باید بین بدیهی و نظری پیوندی ضروری و دائمی برقرار باشد. به عبارتی، بیمه ساختمان معرفتی بشر این است که اولاً اصول اولیه‌ای به عنوان بدیهیات وجود داشته باشد و ثانیاً میان بدیهی و نظری پیوندی دائمی و همیشگی و، مهم‌تر از همه، ضروری وجود داشته باشد؛ زیرا شک و سفسطه در پرتو پیوند دائمی و ضروری بدیهی و نظری باطل و مردود است. از نظر استاد جوادی آملی، علم به واقع به معنای پیوند ضروری و دائمی میان ادراکات بدیهی و نظری، یا مقدمه قرار گرفتن ادراکات

بدیهی به منظور حصول ادراکات نظری است. بنابراین، چنانچه این پیوند مورد سؤال قرارگیرد یا خدشه‌پذیر شود، انسان هرگز نمی‌تواند به حقایق جهان علم پیدا کند. (۱۳۷۸: ۲۰۵)

۴-۴. ابتدای گرایش‌های عملی بر گزارش‌های فطری

استاد جوادی آملی معتقد است دلیل اینکه انسان گاهی در گرایش‌های خود دچار خطا می‌شود این است که گرایش‌های عملی انسان پیروان گزارش‌های علمی او هستند، یعنی گزارش‌های عملی انسان مسبوق به گزارش‌های علمی اوست. انسان زمانی به چیزی میل و گرایش پیدا می‌کند که ابتدا آن چیز را، چه با علم حصولی و چه با علم حضوری، درک کند و بفهمد؛ گرایش انسان به امور همانند گرایش آهن به آهنربا یا گرایش گیاه به مواد غذایی نیست که بدون علم و آگاهی باشد. بلکه آدمی ابتدا نسبت به امری می‌اندیشد و آگاهی پیدا می‌کند و سپس، به سمت آن می‌گراید، زیرا اگر میل و اشتیاق انسان نسبت به امور با فکر و اندیشه و آگاهی نباشد، باید متعلق میل و گرایش در عالم خارج موجود باشد. این در حالی است که انسان موجودی عالم و مختار است و تمام امیال و گرایش‌های وی به راهبری گزارش‌های علمی او شکل می‌گیرد. به عبارتی، راهبری کارهای انسان به عهده اندیشه‌های اوست، یعنی همه کارهای انسان مسبوق به علم حصولی و ادراک مفهومی یا علم حضوری و شهود وجود است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۸-۳۹)

مُدْرکِ گرایش‌های انسان در قلمرو علم حصولی حکمت عملی است. اساس حکمت عملی اصل اولی حُسن عدل و قبح ظلم است و قضایای بدیهی اخلاقی، مانند حسن امانت، حسن عدل، قبح خیانت، برهان‌پذیرند و بر اصل اولی، یعنی

حسن عدل و قبح ظلم، تکیه دارند. هر چند ادعا شود که حکمت عملی اصل اولی مختص به خود دارد و بدیهیات دیگر در این قلمرو مبتنی بر آن اصل اولی می‌باشند ولی نمی‌توان انکار کرد که تکیه‌گاه و اساس قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبح است» اصل اولی و مبدأالمبادی برای تمام علوم حصولی، یعنی اصل امتناع تناقض، است. به عبارتی روشن‌تر، پس از بررسی مبادی تصویری این قضیه و بعد از پذیرش اصول اخلاقی و اجتماعی، اگر بنا شود این قضیه تعلیل شود، بدون تردید بر اصل تناقض تکیه می‌کند. (همو: ۱۳۸۷: ۱۳۰)

در مرتبه علم حضوری نیز اگر انسان با مثال متصل خود یا با هوای نفس و تمثلات شیطانی رابطه داشته باشد و چیزی را در رؤیا ببیند و در همان حال در بیداری برای او امر پیدا شود و بعد از دیدن به آن میل پیدا کند، چنین میل و گرایشی به اشاره شهود کاذب او صورت گرفته است؛ چون شهود وی کاذب بوده، پس میل و گرایش او نیز کاذب خواهد بود. ولی اگر با مثال منفصل یعنی با تمثلات رحمانی برای او متمثل شود نه با هواهای شیطانی، گرایش او برخاسته از شهود صادق خواهد بود و، در نتیجه، به محبت صادق نیز میل پیدا می‌کند. پس، اگر علم حضوری با شهود در هم تنیده با وهم و خیال حاصل شود، با واقع ارتباط ندارد و اگر میل و گرایش نیز از این طریق حاصل شود، کاذب خواهد بود. ولی اگر علم حضوری با شهود حقایق عینی حاصل شود، مرتبط با واقع و صادق است و میل و گرایش حاصل از این امر نیز صادق خواهد بود. (همو، ۱۳۸۶: ۳۹ - ۴۱)

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که تمام گرایشات انسان، چه در قلمرو علم حصولی و چه در علم حضوری، مبتنی بر گزارش‌های فطری است. تمام امیال و

گرایش‌ات انسان به راهبری ادراکات او شکل می‌گیرد یعنی همه متعلقات عملی پیر متعلقات علمی هستند.

۵-۴. ابتدای اصل تناقض بر علم حضوری

انسان تا هنگامی که در متن حضور است جایگاهی برای مفاهیم تصویری و تصدیقی و مجالی برای اندیشیدن ندارد، ولی هنگامی که از مرحله حضور گذشت دستاوردهای مفهومی فراوانی را در نتیجه مشاهده خود، افعال، آثار و رابطه میان خود و آثار خود و نیز رابطه میان خود و شئون نفس با یکدیگر به دست می‌آورد. اولین ره‌آوردی که در حوزه علوم حصولی به عنوان رأس‌المال و سرمایه دانش‌های حصولی مورد توجه قرار می‌گیرد مفهوم وجود است. (همو، ۱۳۸۶: ۱۲۱)

انسان از چند طریق می‌تواند مفهوم مطلق وجود را انتزاع کند:

راه اول این است که انسان، پس از آنکه حقیقت وجود خود را به علم حضوری دریافت، معنای هستی جزئی خود را در ذهن می‌یابد و، از آن پس، با استفاده از معنای جزئی معنای هستی کلی را انتزاع می‌کند و، سپس، نام مفهوم را برای آن معنای حصولی وضع می‌کند.

راه دوم انتزاع مفهوم وجود از طریق ادراک هستی‌های مقید است، به این صورت که آدمی وقتی جوارح خود را به علم حضوری ادراک کرد و احکام میان صورت‌های ذهنی خود را مشاهده نمود و وجود روابط میان آنها را به علم حضوری شهود کرد، می‌تواند با استفاده از خواص ذهن - که تجزیه و تحلیل، تجزیه و تعمیم و انتزاع است - مفهوم کلی هستی را نیز از طریق این مفاهیم جزئی که محصول ادراکات حضوری هستند کشف نماید. بنابراین، انسان از طریق ادراک شهودی خود می‌تواند اوصاف، عوارض، افعال و خاطرات خود

که وجودهای مقید او هستند و، همچنین، روابط میان افعال خود مفهوم وجود را به صورت جزئی ادراک کرده، سپس، به واسطه تجزیه و تحلیل عقلی مفهوم کلی هستی یا وجود را از آن انتزاع کند.

از طرفی، ذهن هر جا که وجود را نیابد عدم را دریافت می‌کند و می‌فهمد؛ عدم، برعکس وجود، نه به لحاظ مطلق و نه به لحاظ مقید قابل ادراک نیست. در واقع، این عبارت که گفته می‌شود مفهوم عدم را دریافتیم یا مفهوم عدم را فهمیدیم یک اطلاق مجازی است، زیرا عدم چیزی نیست که تحت ادراک قرار گیرد یا فهمیده شود بلکه همان عدم ادراک است که ادراک عدم نامیده می‌شود. انسان اگر چیزی را در صفحه نفس بیابد، از آن به وجود تعبیر می‌کند و چون وجود را نیابد به عدم تعبیر می‌کند. (همان: ۱۲۱ - ۱۲۳)

حاصل آنکه اصل تناقض - که به عنوان مبدأالمبادی ادراکات حصولی است و هر علم حصولی، اعم از نظری و بدیهی، مبتنی بر آن است - خود مبتنی بر علم حضوری است، به این صورت که تا انسان خود را به علم حضوری نیابد نمی‌تواند هیچ‌گونه علم حصولی را دریابد، زیرا فهم ادراکات حصولی مبتنی بر ادراک اصل وجود و واقعیت است و خود این وجود در بدو امر به واسطه ادراک وجود جزئی از طریق علم حضوری به خود حاصل می‌شود و، در مقابل، انسان هر جا وجود را درک نکرد، به دلیل آنکه عدم، نقیض وجود است، معنای جزئی عدم را به کار می‌برد. او بعد از ادراک این معانی جزئی به نحو حضوری کلی وجود و عدم را از طریق تجزیه و تحلیل عقلی معانی ادراک می‌کند و بدین طریق به واسطه علم حضوری به خود اصل تناقض انتزاع می‌شود.

نتیجه‌گیری

- انسان به اقتضای خلقتش دارای اموری است که از آنها به امور فطری تعبیر می‌شود. این امور گزارش‌ها و گرایش‌هایی هستند که در هر زمینی و هر زمانی، بدون اینکه نیاز به تعلیم و تعلم داشته باشند، در میان همه انسان‌ها مشترک‌اند، که به دو دسته مفاهیم و حقایق فطری تقسیم می‌شوند.

- مفاهیم فطری تصورات و تصدیقات حصولی هستند که نفس نسبت به آنها هیچ آگاهی قبلی ندارد و همراه با انسان خلق نشده‌اند که بدین جهت قرآن کریم از آنها به علوم مهمان تعبیر می‌کند. دلیل فطری بودن این ادراکات کسبی نبودن آنهاست، به این معنا که به محض اینکه انسان به مرحله ادراک رسید به اندک توجهی آنها را می‌فهمد. از طرفی، ملاک فطری بودن این ادراکات اولی و بدیهی بودن آنهاست. پس، مفاهیم فطری همان ادراکات فطری حصولی اعم از تصور و تصدیق‌اند که ملاک فطری بودن آنها اولی و بدیهی بودن آنهاست.

- ادراکات فطری اولی ادراکاتی هستند که در آنها ذات موضوع به تنهایی سبب ثبوت محمول برای موضوع است و نیازی به هیچ سبب درونی و بیرونی نیست. استاد جوادی آملی معتقد است که اصل امتناع جمع دو نقیض اولی بالذات است و سایر بدیهیات حتی اصل ارتفاع دو نقیض مبتنی بر این اصل می‌باشد. البته، با این بیان، به نظر می‌رسد ایشان مصداق اولیات را منحصر در اصل امتناع جمع دو نقیض می‌داند، در حالی که در مواردی این دو اصل را با هم به عنوان اصلی اولی ذکر می‌کند.

- دلیل حجیت اصل تناقض به عنوان اصل اولی این است که عقل جزم به استحاله نقیض آن دارد، نه اینکه از آوردن نقیض آن عاجز باشد، یعنی حجیت این اصل بالذات است، زیرا اصل تناقض به عنوان عقل معتبر در ادراکات

حصولی باید بین بالذات باشد تا حجیت آن نیز بالذات باشد. اگر این اصل به جایی متکی باشد، مستلزم شک و سفسطه است.

- قسم دوم از ادراکات فطری حصولی بدیهیات ثانویه یا فطریات است که همگی بر اصل تناقض مبتنا دارند. این قضایا به دلیل روشنی و بدهتی که دارند گاهی اوقات در زمره اولیات شمرده می‌شوند، در حالی که اختفای دلیل به معنای اولی بودن یک امر نیست. این قضایا عبارت‌اند از: محال بودن دور، ضرورت ثبوت شیء برای خود و محال بودن سلب شیء از نفس خود، بزرگتر بودن کل از جزء، و تساوی حاصل ضرب عدد دو در همان عدد مساوی با چهار.

- قسم دیگر از ادراکات فطری حقایق فطری است که در قلمرو علم حضوری مطرح می‌شوند و قرآن کریم از آنها به عنوان علوم میزبان تعبیر می‌کند. این امور با روح و جان انسان خلق شده‌اند و از این جهت که انسان نسبت به این حقایق مستوی‌الخلق است فطری انسان هستند.

- فلاسفه مسلمان از جمله ملاصدرا تقسیم علم به بدیهی و نظری را منحصر در علم حصولی دانسته‌اند، در حالی که استاد جوادی آملی معتقد است آنچه منحصر در علم حصولی است تصور و تصدیق است و ادراکات حضوری نیز به بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند.

- استاد، بر اساس تقسیم علم به بدیهی و نظری، مطابقت با واقع یا عدم مطابقت با واقع را از لوازم هر دو قسم علم حضوری و حصولی می‌داند، نه ذاتی آنها، همچنین، بر این نکته توجه می‌دهد که چون در شهود عرفا اختلاف وجود دارد، این ویژگی در کشف حضوری آنها نیز وجود دارد. بر همین اساس، ایشان معتقد است که اگر مشهودات انسان مطابق با مثال متصل وی [یعنی هواهای

نفسانی او] باشد، علم حضوری وی کاذب است و مطابق با واقع نیست. و اگر شهود او مطابق با مثال منفصل، [یعنی حقایق عینی] باشد، علم او صادق و مطابق با واقع خواهد بود. از طرفی، استاد شهود عرفا را نیز به دو قسم شهود مشوب به خطا و شهود مصون از خطا تقسیم می‌کند. شهود مصون از خطا کشف انبیا و اولیای معصوم الهی است که این بزرگواران از هرگونه احتمال خطا مصون‌اند، همچنان که دانش‌های حصولی آنها نیز که برگرفته از کشف شهودی آنهاست معصوم از خطاست. شهود مشوب به خطا شهود انسان‌های عارف است که احتمال خطا در آنها وجود دارد و باید میزان آنها کشف معصوم باشد.

— نقش مبنایی ادراکات فطری مستلزم کارکردهای مهم آن در نظام معرفت‌شناسی بشر است که فقط یکی از آنها نقد و حل شبهات می‌باشد. از جمله این کارکردها اثبات توحید است؛ حیثیت وجودی انسان حیثیت ربط و نیازمندی است؛ یک وجود ربطی هرگز نمی‌تواند به طور مستقل وجود داشته باشد. از این رو، انسان با مشاهده حضوری نفس خویش فقر و اتکای خویش را به موجودی مستقل ادراک می‌کند. اگر اثبات حق به روش حضوری میسر نبود، با استفاده از اصل تناقض و فراهم کردن مواد قضایا از علوم دیگر به روش برهانی وجود واجب قابل اثبات است.

— ابتدای محسوسات بر ادراکات فطری کارکرد دیگر آن است؛ یقین به امور محسوس فقط با تکیه بر اصل تناقض امکان‌پذیر است، زیرا کار حس صرفاً انتقال مفردات از دنیای خارج به عالم ذهن است. از این رو، حکم و متعلقات آن، یعنی صدق و کذب، متعلق به ذهن است، به این صورت که ذهن با جمع‌آوری آنچه حس در اختیارش قرار می‌دهد قضیه می‌سازد و حکم می‌کند. مثلاً در پرتو

حس می‌فهمد که نور وجود دارد و یقین به وجود نور زمانی حاصل می‌شود که ذهن با استفاده از اصل امتناع اجتماع نقیضین و تشکیل قیاس استثنایی نتیجه‌ای قطعی و یقین‌آور به دست آورد، به این صورت که نور با حس مشاهده می‌شود، پس، موجود است، و هر شیء یا موجود است یا معدوم یعنی اجتماع وجود و عدم در یک شیء محال است. پس، عدم نور مشاهده شده محال است. بنابراین، وجود نور ضروری است.

- اساس نظام معرفت‌شناسی بودن کارکرد دیگر ادراکات فطری است؛ علم حضوری چون حضور بنفسه معلوم برای عالم است جزئی است. اگر این علم جزئی پذیرفته شود، پذیرش علم حصولی قطعی خواهد بود، زیرا انسان وقتی نفس خود و قوای ادراکی - تحریکی خویش را به علم حضوری می‌یابد، از یافته‌های خود که ترجمان علم حضوری اوست با دیگران سخن می‌گوید. بر این اساس، پذیرش علم حصولی قطعی و توزیع آن به بدیهی و نظری معقول و منطقی خواهد بود. از طرفی دیگر، برای آنکه ساختمان معرفت بشر محکم و متقن باشد باید بین بدیهی و نظری پیوند ضروری و دائمی وجود داشته باشد تا گرفتار آفت شک و سفسطه نگردد.

- کارکرد بعدی مدیریت گرایش‌هاست؛ دلیل آنکه انسان در گرایش‌ها خود گاهی خطا می‌کند این است که تمام گرایش‌های او مبتنی بر بینش‌های او، اعم از حضوری و حصولی است. پس، اگر علم، اعم از حصولی و حضوری، با توجه به مبانی متقن مواد و اساس گرایش‌ها خویش را محکم بنا کند، بی‌تردید، گرفتار گرایش‌ها خطا نخواهد شد. مُدرک گرایش‌های انسان در علم حصولی حکمت عملی است که اساس آن اصل اولی حسن عدل و قبح ظلم است و سایر

بدیهیات حکمت عملی مبتنی بر این اصل‌اند. از طرفی دیگر، چون مبدأالمبادی تمام ادراکات حصولی اصل تناقض است، اگر لازم باشد حسن عدل و قبح ظلم تعلیل شود، بر اصل استحالة امتناع تناقض تکیه می‌کند.

- در علم حضوری نیز اگر شهود انسان مطابق با واقع یا حقایق عینی باشد، شهودش صادق است و چنانچه با هواهای نفسانی مطابق باشد، شهود وی کاذب خواهد بود. در کشف عرفا نیز به دلیل اختلاف احتمال خطا وجود دارد. پس، کشف و شهود آنها نیز باید با کشف معصوم که مصون از هر گونه احتمالی است سنجیده شود.

- کارکرد پایانی مدیریت ادراکات حصولی است؛ اصل تناقض مبدأالمبادی ادراکات حصولی مبتنی بر علم حضوری است، زیرا فهم ادراکات حصولی مبتنی بر ادراک اصل وجود و واقعیت است که در اولین مرتبه به واسطه ادراک جزئی وجود نفس حاصل می‌شود، به این صورت که انسان به واسطه علم حضوری به خود معنای جزئی وجود را می‌یابد و، در مقابل، هر جا وجود را درک نکرد معنای جزئی عدم را به کار می‌برد. او بعد از ادراک این معانی جزئی به نحو حضوری، از طریق تجزیه و تحلیل عقلی معانی کلی وجود و عدم را ادراک می‌کند و بدین طریق به واسطه علم حضوری به خود اصل تناقض انتزاع می‌شود.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸) تسنیم، قم: انتشارات اسراء، چاپ هشتم.
- _____ (۱۳۷۸) انتظار بشر از دین، قم: انتشارات اسراء، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۹) تفسیر انسان به انسان، قم: انتشارات اسراء، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۷۸) تحریر تمهید القواعد، قم: انتشارات اسراء، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۷) دین شناسی، قم: انتشارات اسراء، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۸) معرفت شناسی در قرآن، قم: انتشارات اسراء، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۸) فطرت در قرآن، قم: انتشارات اسراء، چاپ اول.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۱) سیر حکمت در اروپا، تهران: انتشارات زوآر، چاپ اول.
- معین، محمد (۱۳۸۸) فرهنگ فارسی، ج ۱، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹) فطرت، تهران: انتشارات صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱) الاسفار الاربعه فی الحکمة المتعالیة، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.