

## ادراک فطری از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه\*

- رضا اکبریان<sup>۱</sup>
- غلامعلی مقدم<sup>۲</sup>

### چکیده

فطرت از مسائل مطرح در هستی‌شناسی فلسفی و مبنای جهت‌گیری انسان در ادراک و گرایش اوست و اثبات یا انکار آن آثار و لوازم وجودی و معرفتی زیادی در پی دارد. در تبیین ادراکات فطری، گستره و آثار آن، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است؛ عده‌ای ادراکات و گرایش‌های فطری را به طور کلی انکار کرده و عده‌ای آن را پذیرفته‌اند. در میان معتقدان نیز تبیین یکسانی از فطرت موجود نیست. در این مقاله دیدگاه خاص علامه طباطبایی در وجودشناسی ادراک فطری، مبانی فلسفی و آثار آن را از دیدگاه ایشان تبیین کرده و نشان داده‌ایم که وی بر اساس مبانی و نگرش خاص فلسفی خود، دیدگاهی نو در این باره عرضه داشته و ادراک فطری را به نحو وجودی محض، متفاوت با سایر سیستم‌های رایج

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲.

۱. استاد دانشگاه تربیت مدرس (akbarian@modares.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (gh1359@gmail.com).

فلسفی و بدون نیاز به مبانی آن‌ها تبیین کرده است. در جانب سلبی، معنای فطرت نه عقل‌گرایی مطلق به معنای ادراکات ذاتی فطری است که در فلسفه دکارت آمده، و نه اومانیزم مطلق به معنای خالی بودن ذات انسان از هرگونه جهت‌گیری گرایشی و ادراکی. از حیث اثباتی نیز ادراک وجود مقید خود است که عین تعلق و ربط و وابستگی به وجود مطلق است و انسان به محض ادراک وجود مقید خود، به تقدّم وجود مطلق در دار هستی و آثار گسترده - و البته دارای مراتب این ادراک - اعتراف می‌کند.

**واژگان کلیدی:** فطرت، ادراکات فطری، آثار فطرت، علامه طباطبایی، وجود مقید.

#### مقدمه

«فطرت» در لغت دو معنای اصلی دارد: یکی به معنای خلق، ایجاد و ابداع است و دیگری به معنای شکافتن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۰؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۳۸/۳؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱۹۲/۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۱۲/۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۷۹/۲). برخی نیز معانی آن را به اصلی واحد به معنای تحول و دگرگونی برگردانده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۱۲/۹). گاه نیز به پیوند فطرت با علم و معرفت، نسبت به مبدأ اشاره شده است.

صیغه «فطرت» بر وزن «فعلیة» مصدر نوعی به معنای حالت و نوع خاصی از خلقت و آفرینش است: «فطرت یعنی حالت خاص و نوع خاص از آفرینش» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۵/۳). نوع خاصی از خلقت که بر اساس آن، انسان در دو بعد ادراکی و گرایشی جهت‌دار آفریده شده است.

درباره تعریف فطرت نیز باید گفت که تعریف حقیقی به نحو حدّ تام مشکل است. حقیقت فطرت از خفایای وجود آدمی است و باید اعتراف کرد که کنه و ذاتیات آن همانند حقیقت نفس و روح، قابل شناخت تام نیست و تعاریف ارائه‌شده، تعریف به رسم است. در عین حال، تعاریف متعدد از فطرت، بسته به نوع نگرش اندیشمندان، حوزه فعالیت علمی آن‌ها و روش برداشت و فهم آن‌ها، از یکدیگر متمایزند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۵: ش ۷۳/۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۸۰؛ طباطبایی، ۱۹۹۴: ۲۹۹/۱۰؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۵/۳؛ سبحانی، ۱۴۲۵: ۲۱۷/۵). محتوای این تعاریف در موارد زیادی مشترک است و به ویژگی‌ها و خواص فطرت اشاره دارد: خلقت ابتدایی، نظام اولیه، طبیعت

مفطور، معرفت درونی، استعداد اولیه، ولایت ساری، خمیرمایه هویت انسانی و ... همه به نوعی، اشاره به همان آفرینش خاص الهی دارد (ر.ک: ابن عاشور، بی تا: ۴۸/۲۱؛ حجازی، ۱۴۱۳: ۲۷/۳؛ زحیلی، ۱۴۲۲: ۱۹۹۸/۳؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ۱۴/۳). (۲۲۰/۳).

به هر حال، می توان در تعریف فطرت گفت: فطرت نوع خاصی از آفرینش است که بر اساس آن، انسان پیش از قرار گرفتن در شعاع عوامل محیطی و تربیتی، نسبت به حقایق و واقعیت های جهان هستی، جهت دار آفریده شده است.

اهمیت فطرت، در نقش اساسی آن در تعیین جایگاه انسان در هستی است. اثبات و نفی فطرت، بر تمام ابعاد وجودی انسان تأثیرگذار است. همه جهت گیری های معرفتی انسان فرع بر بینش و گرایش فطری و پیشینی اوست. فطرت ویژگی ذاتی انسان است که زمینه هدایت تکوینی او را در قلمرو شناخت ها و گرایش ها فراهم می کند. از این رو، در فلسفه و هم در فرهنگ و معارف دینی جایگاه ویژه ای دارد و می توان گفت که از حیاتی ترین مسائل معارف اسلامی است. نقش فطرت برای سایر شئون شخصیت انسان به گونه ای است که از آن به «امّ المسائل همه معارف» تعبیر شده است (مطهری، ۱۳۸۰: ۶۳/۲) و می توان گفت که شخصیت و هویت انسانی انسان به فطرت های انسانی اوست و نوع حرکت و تکامل وجودی انسان به مایه های اولیه وجود او بستگی دارد (همان: ۱۴۸/۱۵).

بین فطرت و بسیاری از مسائل انسان شناسی در دو جنبه بینش ها و گرایش ها تلازم و ارتباط برقرار است که بدون اعتقاد به فطرت، جهت گیری و حرکت انسان در این زمینه ها به کلی دگرگون خواهد شد. برای روشن شدن جایگاه و اهمیت فطرت به برخی از این آثار اشاره می نمایم:

در نگاه دینی تمام معارف دین از مبدأ تا معاد امری نهاده در فطرت و ساختار وجودی انسان است و دین که برنامه زندگی اوست، منطبق بر این فطرت است (کرمی حویزی، ۱۴۰۲: ۱۶۶/۲؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۱۲۱/۲ و ۱۶۰/۳). معرفت و ایمان به خداوند، توحید و مراتب آن (مطهری، ۱۳۸۰: ۳۲۹/۱)، نبوت و معاد و حتی عدل و امامت از مطالبات فطرت است، خداجویی فطری و گستره آن تا همه مراتب توحید که قرآن در دو بعد بینشی و گرایشی بدان راهنمایی می کند، مواد میثاق الهی است، به این معنا که بینش و گرایش انسان در خصوص مبدأشناسی و راهنماشناسی و معادشناسی با آیات فطرت و میثاق به هم سرشته

شده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۲۱۴/۳؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۱۷۵/۲ و ۳۵۱، ۵۶۳/۳، ۴۸۱/۵).

همانگی دستگاه تکوین با تشریح یعنی وحدت و هم‌گرایی عقل و وحی، سرشت و شریعت، راهنماجویی و فرجام‌طلبی، همه برخاسته از فطرت وجودی انسان است. جهان‌بینی دینی برای انسان، قائل به فطرتی نهانی است که اگر به مبدأ و معاد متذکر شود، متحول می‌شود (طباطبایی، ۱۹۹۴: ۳۴۹/۸؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۳۰۷/۴ و ۸۶۲/۱۵).

«خدا در فطرت و روح انسان یک پایه‌ای دارد و انبیا و نبوت هم، همین جور. معاد هم در روح انسان یک پایه‌ای دارد، یعنی همین تمایل به بقا یک چیزی است در انسان» (مطهری، ۱۳۸۰: ۳۰۷/۴).

در انسان‌شناسی دینی بازگشت و رجعت انسان به فطرت و درون، هدف از بعثت و رسالت پیامبران (ر.ک: انبیاء/ ۶۴) و توجه به حقایق و استعداد‌های عقلی و قلبی، رسالت انسان بیان شده است (ر.ک: مائده/ ۱۰۵). تعالی قوای ادراکی او در پرتو هدایت‌های وحیانی، از درون او سرچشمه می‌گیرد (نهج البلاغه: خطبه ۱).

با توجه به نقش وسیع و گسترده فطرت در تمام ابعاد وجودی انسان می‌توان گفت که فطرت زیرساخت همه معارف اسلامی و راه اثبات و تبیین آموزه‌های دینی و دفاع از آنهاست (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۹۰/۳). به عبارت دیگر، تمام قواعد تشریح، منطبق با ساختار وجودی و فطری بشر است و سرّ جاودانگی این احکام هم همین است. هر قانونی که خلاف فطرت انسانی وضع شود در تکامل تاریخی، حرکت قسری به حساب می‌آید و محکوم به زوال و نابودی است. حرکت بشر بر اساس فطرت او متصف به دوام و صحت است و در غیر این صورت، محکوم به زوال و نابودی (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۵/۳).

به دلیل همین هماهنگی، بسیاری از متفکران مسلمان مباحث گسترده درون‌دینی و برون‌دینی و جنبه‌های گوناگون معرفت دینی و اندیشه اسلامی را با اصل فطرت تبیین و تحلیل کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۵۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ۱۵/۱۹؛ سبحانی، ۱۳۸۴: ۳۵/۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۵۳).

در تعلیم و تربیت دینی، علم مقدمه عمل و تعالی است و فطرت درون‌مایه اولیه علمی بشر که در ادراکات و شناخت‌های حضوری و حصولی و ادراک عقلی و احساسی انسان - بر اساس تبیین حکمای اسلامی و نه ادراکات فطری ذاتی به معنای

غربی آن- نقش ایفا می کند (مطهری، ۱۳۸۰: ۸۳/۶). در دیدگاه دینی تربیت صحیح انسان مبتنی بر نهاد الهی اوست (همان: ۷۷/۱۵ و ۳۷۱/۲۲) که از آغاز آفرینش همراه وی است و به تعبیر روایات، از لحاظ فطرت دینی، هر نوزادی با فطرت پاک به دنیا می آید (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۳/۲؛ مجلسی، بی تا: ۱۸۷/۵۸).

دامنه این ادراکات فطری از بدیهیات عقلی تا مشهودات باطنی (دیدار با خدا در عالم میثاق) گسترش یافته است (مطهری، ۱۳۸۰: ۵۱۸/۳).

همچنین حقیقت جوئی فطری که بر اساس آن، تمایل دینی و میل به سوی حق در وجود هر کسی یک امر فطری است، احساس اخلاقی، احساس عبادت و پرستش، احساس علم دوستی و حقیقت خواهی، احساس زیبایی دوستی و به طور کلی، همه احساس های انسانی انسان، ریشه هایی در فطرت و سرشت او دارند (همان: ۴۱/۴ و ۴۳۷/۱۳). غیرت دینی، آگاهی ریشه داری است که در اعماق فطرت انسان ها جای دارد و در آن ها نوعی غیرت و تعصب دفاع از عقیده و نشاط و کوشش در بسط و گسترش آن به وجود آورده است که در راه آن از بذل جان و مال و مقام و فرزند کوتاهی نمی کنند (همان: ۴۹۲/۲). نیز فطرت می تواند مبنای وحدت ادیان قرار گیرد؛ دین واحد منطبق بر فطرت بشری است، زیرا «حقیقت دین که بیان کننده خواسته های فطرت و راهنمای بشر به راه راست است یکی بیش نیست» (همان: ۱۶۹/۳).

در یک کلام می توان اظهار داشت که اگر هدایت فطری انسان ها نبود، بسیاری از سنت های الهی ناکارآمد می ماند و ثمره ای بر آن ها مترتب نمی شد. فرستادن پیامبران الهی، نزول کتاب های آسمانی، لزوم اجرای دستورهای الهی و برقراری حکومت دینی همه با هدف فعال ساختن فطرت انسان و استفاده برنامه ریزی شده از مجموعه عناصر نهفته در آن است (شاذلی، ۱۴۱۲: ۵۸۷/۱؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۳۳۱/۹؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۴۴/۱۷).

## ادراکات فطری در فلسفه اسلامی و غرب

نظریه فطرت، کانون توجه دانشمندان شرق و غرب بوده و به صورت های مختلف تبیین شده است. برای روشن شدن دیدگاه علامه و تفاوت مبانی آن با دیگر تفکرات فلسفی، به دیدگاه غالب در فلسفه اسلامی و غرب اشاره می کنیم.

## فلاسفه اسلامی

در فلسفه اسلامی، روح و ذهن انسان در بدو پیدایش هیچ گونه ادراک ذاتی و بالفعل ندارد. لذا معرفت‌های فطری ذاتی، به معنایی که در برخی فلسفه‌های غربی مطرح شده است، پذیرفته فلسفه اسلامی نیست و همه مفاهیم و تصورات ذهنی از طریق حس حاصل می‌شود (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۴۸/۶ و ۲۷۰). حس مبدأ اولیه همه تصورات انسانی است و از آنجا که ادراکات تصدیقی، متفرع بر ادراکات تصویری است، آن‌ها نیز در آغاز پیدایش انسان، در روح و ذهن او موجود نیستند ولی نفس در مراتب اولیه ادراک، مستعد پذیرش آن‌هاست؛ یعنی ساختار وجودی او به گونه‌ای است که به محض عرضه، آن‌ها را می‌پذیرد. «انسان هیچ گونه ادراک مقدم بر حس و تجربه ندارد، اگرچه قوه قبول این ادراکات را دارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۷۶ و ۲۹۴؛ ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۴۲). این مطلب را در آثار غالب فلاسفه اسلامی که معتقدند این دیدگاه تأیید قرآنی نیز دارد، می‌توان یافت (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۴ و ۹۹؛ همو، ۱۴۱۳: ۳۷۴).

انسان معلومات فطری دارد به این معنا که این معلومات، اکتسابی نیست نه به این معنا که بالفعل همراه اوست و آن‌ها را با خود آورده است. ... بلکه بدان معناست که اگر بر ذهن عرضه شوند، بدون اینکه نیازی به دلیل باشد، ذهن آن را درمی‌یابد (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۶۲/۲؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۵۱۸/۳).

بنابراین مراد حکمای اسلامی از معرفت‌های فطری همان ساختار خاص ذهنی و ادراکی بشر است که به محض برخورد با امور فطری آن‌ها را می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۷۵ و ۲۰۱). فطرت، نوع خلقت و ساخت ویژه وجودی انسان است که تصدیق به این ادراکات را می‌پذیرد. این مطلب را می‌توان دیدگاه غالب فلاسفه اسلامی دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۶۲؛ ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۶۹؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۶۸/۵؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۸۷؛ طباطبایی، ۱۹۹۴: ۱۸۳/۱).

«ساختمان فکری انسان به گونه‌ای است که صرف عرضه این مسائل به آن کافی است، چه انسان آن‌ها را درمی‌یابد و احتیاج به استدلال و دلیل ندارد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۴/۲). به عبارت دیگر، اگر فطریات بر او عرضه گردند، بدون درنگ آن‌ها را تصدیق می‌کند و دلیل دیگری بر این تصدیق نمی‌خواهد. قضایای فطری قضایایی هستند که

قیاس آن‌ها همراهشان است (همان: ۲۱۴/۱).

## فلاسفه غرب

مسئله تصورات و تصدیقات مقدم بر تجربه از مسائل مطرح در فلسفه غرب است و فیلسوفان دوره جدید غرب را به دو نحله حسی و عقلی تقسیم کرده است؛ فیلسوفانی نظیر لاک و بارکلی و هیوم اعتقادی به معلومات فطری ندارند و تجربه حسی را مقدم بر همه تصورات می‌دانند و عده‌ای چون دکارت، کانت، لایبنیتس و اسپینوزا، به تصورات مقدم بر تجربه یا معقولات فطری اعتقاد دارند.

در میان فلاسفه قدیم یونان افلاطون را که معتقد به قدم روح و تذکر بودن علم است، می‌توان از معتقدان به معلومات فطری و مقدم بر تجربه دانست (ورنر، بی‌تا: ۷۶؛ فروغی، ۱۳۷۷: ۲۸/۱). در فلسفه او معرفت مربوط به این جهان نیست. آنچه ادراک می‌نامیم، تذکر اموری است که قبلاً آن‌ها را مشاهده کرده‌ایم و دیالکتیک تلاشی است برای کنار زدن پرده‌ها و تذکر و یادآوری آنچه نفس فراموش کرده است (بدوی، ۱۹۸۰: ۱۲۴). بنابراین معلومات انسان از ابتدای آفرینش به صورت فطری در او وجود داشته ولی آن‌ها را فراموش کرده است و در این جهان دوباره به یاد می‌آورد.

دکارت نیز معتقد به ادراکات ذاتی فطری در انسان بود که از بدو تولد همراه اویند. او مفاهیم جسم با خصوصیت امتداد، نفس با ویژگی فکر و اندیشه، خدا با صفت ذاتی کمال و برخی دیگر از مفاهیم را فطری ذهن انسان می‌دانست و برای اثبات این مفاهیم استدلال‌هایی ارائه نمود (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۱۴۵؛ دکارت، ۱۳۷۶: ۵۲). دکارت در پاسخ به اشکالاتی که بر نظریه او در فطری بودن این مفاهیم وارد شد، فطری بودن آن‌ها را به استعداد درک این مفاهیم تفسیر کرد و از این جهت با دیدگاه فلاسفه اسلامی مشابهت پیدا کرد، اما باید توجه داشت که منظور فلاسفه اسلامی از فطری بودن، استعداد درک این مفاهیم نیست، بلکه مراد ادراک و دریافت مستقیم واقعیت به علم حضوری است (فروغی، ۱۳۷۷: ۱۵۰؛ کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۱۹/۴).

کانت از دیگر فلاسفه غرب است که می‌توان او را قائل به معلومات فطری دانست. او راهی میانه بین حس‌گرایی و عقل‌گرایی مطلق در پیش گرفت و منشأ ادراکات علمی

معتبر را هم حس و هم عقل معرفی کرد. او در مفاهیم تجربی و ماهوی، مباحث تجربه‌گرایان را بسط داد و در باب مفاهیم و مقولات (مقولات ثانیه) به موضع عقلی مسلکان متمایل شد. در دیدگاه او حس و عقل هر دو معتبرند و داده‌های حسی بدون مقولات عقلی اعتبار ندارند. کانت برای حس و عقل شرایط پیشینی و ماتقدم قائل است. در نظر او زمان و مکان شرط پیشینی ادراک حسی‌اند که زمینه تحقق ادراک حسی را فراهم می‌آورند و دوازده مقوله دیگر که به مقولات کانت شهرت دارند، شرط پیشینی تحقق ادراک عقلی به شمار می‌روند (هارتناک، ۱۳۷۶: ۱۱۹؛ یاسپرس، ۱۳۷۲: ۷۲).

بنابراین کانت را از این نظر که این مقولات را لازمه ساختار ذهن برای ادراک علمی می‌داند، می‌توان از معتقدان به فطرت دانست. به نظر او علاوه بر مفاهیم زمان و مکان که در فلسفه‌اش پیشینی و فطری‌اند، مفاهیم دوازده‌گانه دیگری نیز از مفاهیم فطری و ماقبل تجربی‌اند که به مقولات کانت شهرت یافته‌اند (کوزنر، ۱۳۶۷: فصل ۲-۳؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۱۸۸/۶).

در فلسفه کانت از وحدت انطباعات حاضر و غایب در قوه خیال، شهودهای حسی ساخته می‌شوند و اعیان که ترکیب و اتحاد شهودهای حسی‌اند، طبق همان مقولات ذهنی و فطری که بر اساس آن، شکل گرفته‌اند، با مفهوم دیگری اتحاد می‌یابند و یک حکم را به وجود می‌آورند (هارتناک، ۱۳۷۶: ۱۱۷، ۱۹۴-۱۹۵ و ۲۰۲).

در مقابل عقل‌گرایان، حس‌گرایان هستند که مبدأ تمام ادراکات را حس و تجربه می‌دانند. حس‌گرایی در غرب در آرای دیوید هیوم به اوج رسید. از نظر او ادراکات به دو قسم تقسیم می‌شود: انطباعات<sup>۱</sup> و تصورات<sup>۲</sup>.

انطباعات داده‌های بی‌واسطه حواس‌اند. آنچه بر اثر تماس مستقیم یکی از حواس ظاهری یا باطنی با شیء حاصل می‌شود انطباعات نام دارد و مادامی که این تماس برقرار است انطباعات باقی است. اما تصور، عبارت است از یادآوری انطباعات بعد از آنکه تماس از میان می‌رود. به اعتقاد او هیچ تصویری نیست که مسبوق به انطباعات نباشد. تصویری که انطباعاتی برایش نتوان یافت موهوم است و در واقع، تصور نیست. او تلاش کرد برای

1. Impressions.

2. Ideas.



برخی قضایای فطری توجیه تجربی بیابد.

از نظر هیوم هر تصویری که مسبوق به انطباعی نیست موهوم است. بر این مبنا، هیوم مفاهیمی همچون علیت، جوهر، عرض، نفس و مفاهیم کلی مابعدالطبیعه را موهوم می‌دانتست، چون آن‌ها را مسبوق به انطباعی نمی‌دید. به نظر او لوح ضمیر انسان، صفحه سفید و نانوشته‌ای است که هیچ نقشی از روز نخست در آن حک نشده است، بلکه به تدریج، از راه احساس، صوری در ذهن انسان حاصل می‌آید و ذهن هنگام احساس منفعل می‌شود. احساس چیزی جز داده حسی و تأثر خارجی نیست. در نتیجه، فکر انسان هیچ اصول ثابت و تردیدناپذیری ندارد (فروغی، ۱۳۷۷: ۱۲۸/۲). این نگرش را در سایر حس‌گرایان فلسفه غرب چون لاک و بارکلی نیز می‌توان دید.

### دیدگاه علامه و تفاوت آن با دیگران

فطرت از مسائل عمده و در کانون توجه فکری علامه طباطبائی بوده و در آثار مختلف ایشان جایگاه برجسته‌ای پیدا کرده است. در ادامه، تفاوت دیدگاه فلسفی علامه را با دیدگاه غالب در فلسفه قبل از ایشان نشان می‌دهیم.

علامه در مسئله فطرت تبیینی نو و ابداعی دارد و آن را بدون تکیه بر صورت و ماده یا وجود و ماهیت بلکه بر اساس مبانی خاص خود تبیین فلسفی و وجودی نموده است. تفاوت علامه با دیگران بیشتر در همین نگرش فلسفی آشکار می‌شود که برخاسته از مبانی خاص و تحول فکری ایشان در تفکر فلسفی معاصر است.

نگرش وجودی محض به هستی، نقطه افتراق علامه از سایر نگرش‌های فلسفی در مسئله فطرت است. علامه با خروج از چارچوب فکری فلاسفه پیشین و با کنار گذاشتن تمایز واقعی و متافیزیکی میان وجود و ماهیت، مبانی اتخاذ کرد که نقطه عزیمت و جدایی او از دیگران محسوب شد و بر سراسر نظام فلسفی و نظریات ایشان سایه افکند. این مبانی در بحث فطرت و ادراکات فطری نیز تأثیر به‌سزایی داشت و باعث ارائه تفسیری جدید از فطریات گردید.

در این دیدگاه که صبغه عرفانی آن غالب است، ادراک فطری بشر، ادراک همان وجود مقید است که به محض ادراک این تقید، به وجود مطلق در دار هستی اعتراف

می‌نماید. این وجود مقید، عین تعلق و ربط و وابستگی به وجود مطلق است و بدون آن واقعیتی نخواهد داشت. در دیدگاه علامه، وجود مطلق در خارج، بر وجود مقید و ادراک فطری این مقید، مقدم است. همان گونه که در معرفت‌شناسی، علم حضوری مقدم بر علم حصولی است، خداشناسی فلسفی نیز جایگاهی قبل از انسان‌شناسی می‌یابد و بی‌جهت نیست اگر علامه توحید و خداشناسی و خداجویی را ادراک فطری ذاتی انسان و اولین مسئله فلسفی دانسته (اکبریان، ۱۳۸۸: ش ۱۰/۲۹۹ و ۱۶/۲۳۶). علامه می‌نویسد:

انسان با غریزه خدادادی خود هر پدیده‌ای را که مشاهده کند از علت و سبب پیدایش آن می‌پرسد و این پرسش فطری همان خداجویی فطری در نهاد انسانی است. ... غریزه و فطرت واقع‌بین انسان درک می‌کند که این اشیا خودبه‌خود به وجود نیامده و جهان حتماً تکیه‌گاهی دارد که این عالم از او سرچشمه می‌گیرد (۱۳۸۷: ۶۳-۶۵).

اگرچه ظاهر مطالب علامه در اصل واقعیت و وجود مطلق و مقید که در مسائل عرفانی بیان شده است، مشابه گفتار ملاصدرا و دیگران در قول به اصالت و وحدت شخصی وجود است، خاستگاه نظریه علامه با آنان تفاوت مبنایی دارد. ملاصدرا گرچه در بیان این مطلب تا حدود زیادی به هستی‌شناسی محض نزدیک شد، در مشی فلسفی غالب خود، در چارچوب فکری مبتنی بر تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت، سخن گفته است. او در نهایی‌ترین تحقیقات خود باز هم نتوانست مانند علامه ماهیت را به طور کلی از مباحث فلسفی اش کنار بگذارد، بلکه نهایتاً آن را اثر و ظهور وجود دانست. ملاصدرا هرچند مانند ابن‌سینا و فلاسفه ماقبل برای ماهیت مابازای خارجی قائل نیست، وجود و ماهیت را دو حیث متافیزیکی متغیر می‌داند و ماهیت را ظهور و شبح عینی و بالعرض وجود معرفی می‌کند. بنابراین تمایز واقعی و متافیزیکی وجود و ماهیت را پذیرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۲/۱، ۲۵۷/۳، ۲۸۲/۶؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۸۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۸) که در حالی که در افکار علامه می‌توان یافت که ایشان هرگز زیر بار پذیرش تمایز واقعی و حقیقی وجود و ماهیت نرفته است (اکبریان، ۱۳۸۶: ۵۳).

علامه تمایز وجود و ماهیت را صرفاً ذهنی و منطقی می‌داند (همان: ۶۷۶) که در

دستگاه مفهوم‌سازی ذهنی فاعل شناسا برای شناسایی عالم به طور منطقی ساخته شده است. ذهن در برخورد با واقعیت خارجی که فقط وجود مقید است و با لحاظ حدود و قیود این واقعیت موجود خارجی، ماهیت را اعتبار می‌نماید. بنابراین تمایز وجود از ماهیت، صرفاً منطقی و معرفت‌شناختی است نه واقعی و متافیزیکی (طباطبائی، ۱۴۰۴: ۲۳۹؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۲۷۶/۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۴/۲-۲۶۵، پاورقی).

علامه طباطبائی می‌گوید:

دانستیم که حقیقت خارجی همان وجود است و بس و امور دیگر مانند ماهیات اموری انتزاعی و ذهنی می‌باشند که در خارج تحقق ندارند مگر به عرض وجود (رسائل توحیدی، ۱۳۸۸: ۴۲).

کسانی که این فعالیتِ دستگاه ادراکی انسان و این تمایز ماهوی را به عالم خارج سرایت داده‌اند، در دیدگاه علامه دچار نوعی خطای ادراکی و خلط معرفت‌شناسی با وجودشناسی شده‌اند. ماهیت را باید زائیده دستگاه معرفت‌حصولی ذهن بشری دانست که در واقع و عالم خارج، هیچ نقش و اثری ندارد و اگر به این مسئله توجه شود، آثار و نتایج فلسفی خاص آن در نظام فکری علامه به نحو متمایزی آشکار خواهد شد.

نقطه آغاز تفکر فلسفی علامه چنان که در آثار ایشان مشهود است، اصل واقعیت است. علامه فلسفه را از واقعیت آغاز می‌کند، البته نه آن واقعییتی که در دعوی اصالت وجود و ماهیت مطرح است بلکه واقعییتی که همان وجود است (اکبریان، ۱۳۸۹: ش ۲۰/۶۲). هر چه در خارج هست وجود است: وجود مطلق و وجود مقید. بنابراین فطرت یعنی نحوه وجود مقید و رابط انسان که بدون مطلق نه تصور دارد و نه اصالت نه واقعیت. البته این ادراک از نظر علامه امری بسیط و یک‌بعدی نیست، بلکه دامنه‌ای وسیع دارد و به تناظر وجود مقید، مراتبی دارد که از بسیط و ضعیف آغاز می‌گردد و در مراحل شدیدتر وقتی به علم حصولی ترجمه می‌شود، بخش عظیمی از معارف را پوشش می‌دهد. در دامنه این ادراک فطری نسبت به وجود مقید، خداجویی، خداشناسی، خداپرستی و حتی ولایت مطلقه، نبوت عامه، هدایت تکوینی و تشریحی و در یک کلام ضرورت برنامه تشریح و همه معارف آن، جایگاهی عمده می‌یابد (طباطبائی، ۱۹۹۴: ۳۱۶/۷ و ۶۷/۱۶). علامه می‌نویسد:

حقیقة النبوة ليس أيضًا أمرًا خارجًا عن الإنسانيّة وهو شعور خاصّ وإدراك مخصوص  
مكمون في حقيقته... وبالجملة لا حقیقة النبوة أمر زائد على إنسانيّة الإنسان الذي  
يسمى نبياً وخارج عن فطرته (همان: ۱۵۲/۲).

بنابراین نباید دیدگاه علامه را در چارچوب فکری ملاصدرا و بوعلی سینا تفسیر نمود، بلکه باید به این انقلاب فلسفی علامه در تفکر فلسفی اسلامی توجه بیشتری کرد. در آثار علامه شواهد و قراین زیادی بر این اعتقاد می‌توان یافت. در آثار ایشان -چه نوشته‌های فلسفی و چه تفسیر المیزان- سخن از وجود مطلق و مقید، جایگزین مباحث مبتنی بر وجود و ماهیت گردیده است. علامه اگرچه با دیدگاه‌های رایج در باب فطرت و طبیعت که مبتنی بر ماده و صورت ارسطو و یا وجود و ماهیت بوعلی و دیگران است، مخالف است، فطرت را بر اساس مبانی فلسفی خویش می‌پذیرد و آن را تحلیل معناشناسی و وجودشناسی فلسفی می‌نماید. علامه در این مسئله در مقابل نظریه وجود و ماهیت صدرا نیز قرار گرفته است و آن را خاستگاه وجودی فطرت نمی‌داند. ملاصدرا اگرچه ماده و صورت را اعتباری می‌داند، آن دو را به عنوان اجزای جسم پذیرفت، اما علامه ضمن اینکه اساس ماده و صورت، و وجود و ماهیت را قبول ندارد، در این مسئله قادر است با ارائه وجود به عنوان جنبه باطنی و واقعیت محض در خارج و تقسیم وجود به مطلق و مقید، مقید را در سایه مطلق بپذیرد و از طریق ادراک مقید نسبت به خود و مطلق، فطرت را اثبات کند. علامه نخستین کسی است که با این نگرش فلسفی به فطرت و ادراکات فطری و نقش اساسی آن، در بسیاری از حوزه‌های انسان‌شناسی فلسفی گام نهاده است.

ادراک حقیقی این وجود تعلقی، در مراتب متعالی خود با طیف وسیعی از ادراکات فطری همراه است که به حسب مرتبه وجود خود، آن‌ها را دارا می‌باشد و در مراحل اولیه از ادراک اتصال به مبدأ هستی جدا نیست. علامه بر اساس همین نگرش، توحید ذاتی را اولین ثمره ادراک فطری این وجود مقید و وابسته به وجود مطلق می‌داند:

- توحید ذاتی بیان شده امری است که انسان با شهود تام و ساده آن را می‌یابد، زیرا انسان به مقتضای فطرت وجود را ذاتاً درک می‌کند و نیز درک می‌کند که هر تعینی از یک اطلاق و بی‌قیدی ناشی می‌گردد، زیرا مشاهده مقید بدون مشاهده مطلق نیست (طباطبایی، رسائل توحیدی، ۱۳۸۸: ۳۳).

- هذا هو الذى يعبر عنه الفهم الساذج الفطرى بأن الأشياء لو ملكت وجود نفسها واستقلت بوجه عن ربها لم يقبل الهلاك والفساد (همو، ۱۹۹۴: ۳۰۰/۷).

از نگاه علامه، توحید میثاقی فطری است که انسان آنرا در اعماق وجود خود نسبت به مبدأ هستی ادراک می کند:

فإنَّ الإنسان مفطور على توحیده تعالى وما يهتف به توحیده، وهذا عهد عاهدته الفطرة وعقد عقده (همان: ۳۴۲/۱۱).

ظهور این نگرش در مفهوم فطرت با کنار گذاشتن اعتنای به ماده، در تفسیر آفرینش فطری نیز آشکار می گردد. علامه فطرت را امری ابداعی و بدون ماده پیشین می داند که با خلقت که نوعی ترکیب و صورت پردازی در ماده‌ای موجود است تفاوت دارد (همان: ۲۹۹/۱۰). ماده، صورت، طبیعت، و ماهیت اساساً در تفکر فلسفی علامه در باب فطرت که نگرش وجودی محض است جایی ندارد و این امور در مرتبه‌ای متأخر از ادراک حضوری قرار دارند که در عالم ذهن و ترجمه آن ادراک حضوری به حصولی پدید می آیند. ادراک فطری، ادراک آگاهانه همین نحوه خاص وجود مقید به علم حضوری است که تبیین حصولی آن با داده‌های حسی در دستگاه مفهومی انسان ممکن می شود. علامه می نویسد: انسان مشاهده می کند که هر تعینی - خواه در خود و خواه در دیگری - ذاتاً وابسته و متکی به اطلاق است. در نتیجه، تعین وابسته و قائم به اطلاق تام و کامل خواهد بود (همو، *اسلام و انسان معاصر*، ۱۳۸۸: ۳۴).

این ادراک وجود مقید، امری مشکک و دارای مرتبه است، زیرا حقیقت وجود مقید در عالم طبیعت امری ذومراتب است. اولین درجات این ادراک، بسیط و ساده است و مراتب شدیدتر با ادراک علوم و معارف حضوری بالاتری همراه می شود تا مرتبه معرفت به حق تعالی که غایت نهایی نوع انسانی است:

ثم إنَّ الدين الفطرى إنما يعتبر أمر عرفان النفس... وهى معرفة الإله التى هى المطلوب الأخير عنده (همو، ۱۹۹۴: ۱۹۰/۶).

با تعالی قوای ادراکی، این ادراک نیز شدت می یابد؛ به این معنا که خصایص فطری این وجود مقید و تعلقی به تدریج ظهور و بروز پیدا می کند. بر اساس مباحث محوری

علامه در مسئله فطرت، بروز تدریجی فطرت بر اساس مراحل وجودی تکامل آدمی است و ادراک فطری به حسب مراتب متعدد ظهور می کند (همان: ۱۵۶/۲).  
در دیدگاه علامه مرتبه دار بودن در همه امور فطری جاری است. امور اخلاقی و حسن و قبح اشیا همه امور فطری اند:

هر فرد از افراد انسان با وجدان و نهاد خدادادی خود نیک و بد و زشت و زیبای اعمال خود را درک می کند و ندای اصلاحات در درون هر انسان نهفته است (همو، ۱۳۸۹: ۱۰۱).

اما شدت و ضعف ادراک آن‌ها متفاوت است، برخی از آن‌ها به نحو فطریات روشن ظهور می کنند که فطرت اولیه آن‌ها را ادراک می کند و... و برخی دیگر مثل اجتناب از مال یتیم و رعایت عدالت و... ضعیف تر هستند و در برخی مراحل ممکن است در ادراک فطری انسان ظهور کمتری داشته باشند (همو، ۱۹۹۴: ۳۷۹/۷).

بر این اساس، فطرت که همان شعور آگاهانه به هستی است به تدریج بروز می کند و در هر مرتبه، آثار خاص وجودی دارد. این مراتب مختلف با هم متناسب اند؛ مرحله ضعیف آن همان فطرت اولیه گرایش به مبدأ و وجود مطلق است:  
والإنسان فی بادئ تكوّنه وشعوره یری نفسه محتاجة إلى الخارج منه، وهذا أول علمه الفطری إلى احتیاجه إلى الصانع المدبّر (همان: ۸۹/۳).

در مراحل بالاتر مجموعه معارف را از مبدأ تا معاد در بر می گیرد. این مراحل در حقیقت از سنخ و نوع واحدند، اما به تدریج بروز می کنند (همان: ۲۴۴/۱۲ و ۲۴۴/۱۵).  
علامه این سیر تدریجی را به نحوه خاص وجودی موجودات مقید در هستی پیوند می دهد و بروز آثار فطرت را همان هدایت تکوینی نهاده در نهاد عالم هستی می داند که البته در وجود انسان با هدایت تشریحی همراه گردیده است. انواع موجودات جاندار و بی جان، باشعور و بی شعور، در وجود خود سیری تکوینی و معین دارند تا به آخرین مرحله که نهایت درجه کمال آن‌هاست برسند و برای اداره خود ساختارهای مختلف را که منشأ آن فطری است ابداع می کنند.

بین این مراحل رابطه ای تکوینی و دقیق برقرار است به طوری که نه یک مرحله از این سلسله مراحل حذف می شود و نه جای خود را به مرحله ای دیگر می دهد، بلکه در

سلسله مراتبی که ضروری آن‌هاست به سمت هدفی که فطرت برایشان معین کرده است در حرکت‌اند. به اعتقاد علامه برای موجودات غایتی تکوینی وجود دارد که از همان آغاز وجودشان متوجه آن غایت و به سوی آن در حرکت‌اند و از پای نمی‌ایستند تا به آن غایت برسند. این غایت برخاسته از فطرت خاص موجودات است (همان: ۲۶۵/۱۶).

علامه تمام امور فطری را در سایه همین نگرش و بر محور رابطه وجود مقید با مطلق تفسیر می‌کند. حرکت مقید به سوی مطلق در دو حوزه تکوین و تشریح از اهداف آفرینش فطری شمرده می‌شود و در این حرکت است که تمام لوازم فطری معنا می‌یابد. هر نوع از انواع موجودات مسیر خاصی در طریق استکمال وجود خود دارد و آن مسیر هم دارای مراتب خاص است تا منتهی شود به عالی‌ترین مرتبه که همان غایت و هدف نهایی نوع است و نوع با طلب تکوینی و با حرکت تکوینی در طلب رسیدن به آن است. این هدایت تکوینی در هدایت هیچ نوعی از مسیر تکوین آن خطا نمی‌کند.

انسان نیز مانند سایر انواع مخلوقات به فطرتی سرشته است که او را به سوی تکمیل نواقص و رفع حوائجش رهنمون می‌سازد و سود و ضررش را به او الهام می‌کند: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (همان: ۴۶/۹، ۳۸۵/۱۴ و ۱۷۸/۱۶).

او نیز همانند همه موجودات هستی مشمول هدایت عامه تکوینی است، به سوی انسانی تمام‌عیار متوجه است که آثار انسانیت و خواص آن را دارد. وی تا رسیدن به این هدف نهایی مراحل را طی می‌کند (همو، ۱۳۸۹: ۷۳).

در دیدگاه علامه دستگاه تشریح از لوازم وجودی و فطری این موجود مقید است که اختصاص به انسان دارد و همان هدایت تشریحی است. لذا فطری بودن دین و الهی بودن احکام با تکیه بر تناسب میان مراتب وجود در عالم هستی تبیین‌پذیر است (همو، ۱۹۹۴: ۶۶/۲). قوانین و دستورات وحیانی که برای اداره فرد و جامعه آمده است با فطرت انسان هماهنگ است و ملاک کمال و سعادت یا شقاوت هم اجرای همین قوانین فطری است. در حقیقت، اساس تشریح چیزی جز لوازم فطری نظام تکوین نیست. شریعت برنامه‌ای منطبق بر نظام تکوین است، بلکه نظام تکوین این برنامه را با تمام اجزا و شرایطش اقتضا می‌کند (همو، اسلام و انسان معاصر، ۱۳۸۸: ۱۳ و ۱۸). بر این مبنا، علامه هماهنگی نظام تکوین و تشریح و مبتنی بودن احکام بر مصالح و مفاسد و فطری بودن دین را که در معارف دینی

مطرح گردیده است، به بهترین نحو تبیین نموده است. از دید علامه، شریعت بازتاب وجود است که در مراحل مختلف ظهور و بروز می‌کند و قرآن نیز آن را تأیید می‌کند: *إِنَّ الْقُرْآنَ... يَدْعَى أَنْ التَّشْرِيعَ يَجِبُ أَنْ يَنْمُو مِنْ بَدْرِ التَّكْوِينِ وَالْوُجُودِ (همو، ۱۹۹۴: ۶۳/۱؛ نیز ر.ک: همان: ۲۸۵/۱۶).*

فطرت همان وجود تکوینی است که اختصاص به نوعی خاص از موجودات ندارد. تمام هستی ممکن دارای تکوین و خلقتی خاص است که به سوی هدف خاص که مطابق همان نوع خلقت است، در حرکت می‌باشد و می‌توان گفت که این حرکت طولی در هر کدام از مراتب هستی به گونه‌ای خاص متجلی گردیده است.

به اعتقاد علامه ریشه رفع تمام نیازهای انسان از ساده‌ترین نیازها چون جذب منافع برای بقا تا نیازهای پیچیده‌تری چون مدنیت و اجتماع و لزوم قانون‌گذاری و اعتبار مفاهیم اجتماعی و ضرورت نبی و امام، در فطرت او نهاده شده است: *لا ريب أن الاجتماع أينما وجد كاجتماع نوع الإنسان وسائر الاجتماعات المختلفة النوعية التي نشاهدها في أنواع من الحيوان فإتّما هو مبنی علی أساس الاحتیاج الفطریّ (همان: ۶۹/۲؛ نیز ر.ک: همان: ۱۲۵/۲).*

شهید مطهری نیز در این باره می‌نویسد:

این ساخته اجتماعی نیز مانند سایر ساخته‌های پرشاخ و برگ اجتماعی نخستین بار به طور خیلی ساده از یک فطرت بسیار ساده و بی‌آلایش سرچشمه گرفته است (۱۳۸۰: ۴۴۶/۶).

علامه طباطبایی ضرورت فطری رفع حوائج انسان و تحقق آن‌ها در اجتماع و حق تشریح و قانون‌گذاری در این اجتماع را برای ذات واحدی که ربوبیت و خالقیت عالم برای او ثابت شده است، اثبات می‌کند و از این طریق، مراتب توحید خداوند چون ربوبی، افعالی، تشریحی، حبّی و عبادی را نیز به تمام مراتب ثابت می‌نماید (۱۹۹۴: ۱۸۷/۱۶). از دید وی «وضع و قرارداد این قوانین از هیچ کس جز خالق و آفریدگار هستی که تمام ویژگی‌های قانون‌گذار صالح را داراست، بر نمی‌آید» (همان: ۱۱۱/۲ و ۲۷۰/۱۶).

انطباق قوانین تشریح بر عالم تکوین، ثبات و تغییرناپذیری اصول حاکم بر شریعت را ایجاب می‌کند. تعالیم دینی دو جنبه ثابت و متغیر دارند: بخش ثابت دین مبتنی بر انسان



طبیعی و فطری است و بخش متغیر دین که به دستور انبیا و اولیا و نایانشان بیان می‌شود، بر اساس تغییرات و خصوصیات زمانی و مکانی و شرایط متغیر ارائه می‌گردد:

بدیهی است که طبیعت و فطرت انسانی تا انسان انسان است همان است که هست و همان خواهد بود. انسان در هر مکان و زمان و با هر وضعی که زندگی کند، طبیعت و فطرت انسانی خود را دارد و طبیعت و فطرت راهی در پیش پای وی گذاشته، خواه آن را بپیماید یا سر باز زند (همو، *اسلام و انسان معاصر*: ۱۵).

برنامه زندگی با تمام جزئیاتش که در متن شریعت قرار داده شده است، مقتضای فطرت و ساختار وجودی آدمی است. حتی قوانینی که انسان خودش اعتبار می‌کند لازمه وجود و فطرت اوست و امور اعتباری صرف نیست. در غیر این صورت، بر خلاف فطرت است و محکوم به زوال و نابودی خواهد بود. انسان در فطرت خود خوبی و نفع را می‌خواهد و با این هدف، اصل زندگی اجتماعی و قوانین آن را اعتبار می‌کند. کارایی و پایایی قوانین جدید منوط به تطابق با فطرت است:

انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۳۷/۶).

شهید مطهری می‌نویسد:

هر گونه اندیشه تازه که تکامل اجتماع پیش آورد و هر طرح نوینی که ریخته شود باز کاری را که انسان به حسب فطرت اولی انجام داده پیروی کرده و روی همان کارگاه نخستین و نقشه اولی می‌یافت (۱۳۸۰: ۴۵۰/۶).

فلاسفه اسلامی بر خلاف فلاسفه عقل‌گرای غرب به هیچ معرفت حصولی که در ذات و سرشت انسان نهاده شده باشد، معتقد نیستند. به اعتقاد آن‌ها مفاهیم و تصورات مابعد حسی و پسینی هستند. تصدیقات بدیهی نیز گرچه ذاتی نفس آدمی نیستند، پذیرش آن‌ها بدیهی یا با واسطه استدلال حاضر در خودشان می‌باشد. فلاسفه عقل‌گرای جدید غربی مفاهیم فطری را جزء سرشت و ذات نفس و ذهن انسان می‌دانند ولی فلاسفه اسلامی معرفت‌های فطری را لازمه کار عقل می‌دانند که بعد از ظهور زمینه لازم، تصور اجزای تشکیل دهنده آن‌ها برای دریافت و تصدیقشان کافی است.

از دیدگاه علامه تمام امور فطری بر اساس همین نگرش، تبیین وجودی می‌گردند؛ دین و خداشناسی، کمال‌جویی و مطلق‌گرایی، حس کنجکاوی، حقیقت‌جویی، معاد و فرجام‌نگری، زیباپسندی، خیر اخلاقی، خلاقیت و ابداع، عشق و پرستش، احساس تنهایی و سایر امور فطری همه مقتضای وجود مقید انسان هستند که در مسیر وصول به مطلق و کمال و تعالی نهایی خود آن‌ها را اقتضا می‌کند (۱۹۹۴: ۳۷۳/۱ و ۴۳۰؛ ۱۰۲/۱۸؛ ۱۹۵/۱۹).

### نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی در مسئله فطرت، تبیین فلسفی جدید و متفاوتی از دیگر تبیین‌های رایج فلسفی بیان کرده است. ایشان فطرت را بدون ابتدا بر ماده و صورت و تمایز واقعی وجود و ماهیت، بلکه بر اساس مبانی خاص خود تبیین وجودی نموده است. وی با دیدگاه رایج در باب فطرت که آن را مبتنی بر صورت نوعیه تفسیر می‌کند و آن را در جماد طبیعت، و در حیوان غریزه، و در انسان فطرت می‌نامد، مخالف است. با این حال، فطرت را بر اساس مبانی فلسفی خویش می‌پذیرد و آن را تحلیل معناشناسی و وجودشناسی فلسفی می‌کند.

علامه اساس ماده و صورت و تمایز واقعی وجود و ماهیت را نمی‌پذیرد و آن را صرفاً ذهنی و منطقی می‌داند. او معتقد است کسانی که فعالیت دستگاه ادراکی و تمایز ماهوی را به عالم خارج سرایت داده‌اند، دچار خطای ادراکی و خلط معرفت‌شناسی با وجودشناسی شده‌اند. اما وی در این مسئله توانسته است با ارائه وجود به عنوان جنبه باطنی و واقعیت محض در خارج، و تقسیم وجود به مطلق و مقید، مقید را در سایه مطلق بپذیرد و از طریق ادراک مقید نسبت به خود و مطلق، فطریات را اثبات کند.

به باور علامه ادراک فطری، ادراک وجود مقید است که به محض ادراک این مقید، به وجود مطلق در دار هستی اذعان می‌شود. این وجود مقید، عین تعلق و ربط و وابستگی به وجود مطلق است و بدون آن واقعیتی نخواهد داشت. این ادراک دامنه‌ای وسیع دارد و به تناظر حقیقت وجود مقید در عالم طبیعت که امری ذومراتب است، درجاتی دارد؛ از مراتب بسیط و ضعیف آغاز می‌شود و در مراحل شدیدتر همه معارف حقه را در بر می‌گیرد. در دامنه این ادراک فطری است که خداجویی، خداشناسی، خداپرستی، هدایت تکوینی و تشریحی و حتی ولایت مطلقه و نبوت عامه و در یک کلام برنامه تشریح ضرورت می‌یابد.

## کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۳. همو، *رسالة احوال النفس*، تحقیق احمد فؤاد الاهواني، پاریس، دار بیبلیون، ۲۰۰۷ م.
۴. همو، *عیون الحکمه*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار القلم، ۱۹۸۰ م.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر والتنویر*، بی‌جا، بی‌تا.
۶. اکبریان، رضا، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶ ش.
۷. همو، «فلسفه اسلامی، امکان و وقوع آن»، *نشریه روش‌شناسی علوم اسلامی*، شماره ۵۸، بهار ۱۳۸۸ ش.
۸. همو، «نسبت میان نظر و عمل از دیدگاه ملاصدرا»، *خردنامه صدر*، شماره ۶۲، ۱۳۸۹ ش.
۹. بدوی، عبدالرحمن، *افلاطون فی الاسلام*، بیروت، دار الاندلس، ۱۹۸۰ م.
۱۰. حجازی، محمد محمود، *التفسیر الواضح*، بیروت، دار الجیل جدید، ۱۴۱۳ ق.
۱۱. دکارت، رنه، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ شده در کتاب *فلسفه دکارت* انتشارات بین‌المللی المهدی، ۱۳۷۶ ش.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، دار العلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. ربانی گلیاگانی، علی، «فطرت در قلمرو اندیشه و رفتار»، *نامه مفید*، شماره ۶، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. زحیلی، وهبة بن مصطفى، *التفسیر الوسیط*، دمشق، دار الفکر، ۱۴۲۲ ق.
۱۵. ژیلسون، اتین، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت، ۱۳۸۰ ش.
۱۶. سبحانی، جعفر، *رسائل و مقالات*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۵ ق.
۱۷. همو، *منشور جاوید*، اصفهان، فرهنگ، ۱۳۸۴ ش.
۱۸. سبزواری، ملاحادی، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۹. ساذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. صادقی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۱. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۲. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۲۳. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۲۴. همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اسلام و انسان معاصر*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
۲۶. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۹۹۴ ق.
۲۷. همو، *تعالیم اسلام*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۲۸. همو، *رسائل توحیدی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۲۹. همو، *قرآن در اسلام*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۱. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۳۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح‌الاشارات والتنبیہات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.

۳۳. فارابی، ابونصر، *الاعمال الفلسفیه*، مقدمه جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
۳۴. همو، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه البیر نصری نادر، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۳۵. فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، البرز، ۱۳۷۷ ش.
۳۶. فضل الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۳۷. قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۳۸. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، سروش، ۱۳۸۰ ش.
۳۹. کریمی حویزی، محمد، *التفسیر لکتاب الله المنیر*، قم، چاپخانه علمیه، ۱۴۰۲ ق.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۴۱. کورنر، استفان، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.
۴۲. گنابادی، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۴۳. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تهران، اسلامیه، بی تا.
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۴۵. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۴۶. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۴ ش.
۴۸. موسوی خمینی، سیدروح الله، *شرح جهل حدیث*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶ ش.
۴۹. موسوی خمینی، سیدمصطفی، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.
۵۰. ورنر، شارل، *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، بی تا.
۵۱. هارتاک، یوستوس، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، فکر روز، ۱۳۷۶ ش.
۵۲. یاسپرس، کارل، *کانت*، ترجمه عبدالحسین نقیبزاده، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۲ ش.