

۱. ضرورت موضوع

گام نخست برای ورود به هر پژوهش علمی، مشخص ساختن موضوع آن است، و اگر موضوع یک پژوهش، به‌ویژه یک پژوهش عقلی و تحلیلی، واژه‌ای دارای اشتراک لفظی و با معانی مختلف و نزدیک به هم باشد، زمینه خلط و خطاهای منطقی آن پژوهش بسیار خواهد شد. ریشه‌یابی نقد و نظرهای تاریخی درباب «نظریه فطرت» به‌خوبی نشان می‌دهد که یکی از مهم‌ترین عوامل علمی دوام چالش‌های موجود درباره این موضوع، مشخص نبودن دامنه و حدود مفهومی واژه فطرت نزد برخی از حامیان و مخالفان این نظریه است. از این‌رو مفهوم‌شناسی واژه فطرت و فطری از پیش‌نیازهای ضروری هر پژوهشی درباره امور فطری است.

۲. اهمیت نظریه فطرت

مسئله فطریات از چند جهت دارای اهمیت ویژه است:

۱. فطریات از موضوعات مشترک میان رشته‌های بسیاری از علوم انسانی از جمله تفسیر قرآن، علم کلام، فلسفه، روان‌شناسی، علوم تربیتی، اقتصاد و جامعه‌شناسی است؛
۲. برخی آیات قرآن کریم و روایات بر فطری بودن دین و به‌ویژه فطری بودن توحید تأکید کرده‌اند. برای نمونه آیه فطرت «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...» (روم: ۳۰) از جمله آیاتی است که برخی آن را دلیل بر فطری بودن اساس دین و برخی آن را به معنای فطری بودن همه معارف دینی دانسته‌اند (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۸ و ۱۵۲). به‌علاوه بسیاری از مفسران فطری‌بودن توحید را مفهوم روشن یا از نتایج آیه شریفه ذر «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ...» (اعراف: ۱۷۲) به‌شمار آورده‌اند (مصباح، ۱۳۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۹؛ فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۳۷۶)؛
۳. مهم‌تر آنکه طبق برخی از روایات، اگر دین، فطری نبود و یا واقعه «عالم ذر» رخ نمی‌داد هیچ‌کس خدا را نمی‌شناخت (ر.ک: کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۶) و طبق روایاتی، اگر پدران و مادران مشرک فرزندان خود را به سوی شرک نمی‌بردند همه بنی‌آدم بر اساس فطرت خویش، مسلمان می‌بودند؛ چه آنکه رسول خدا می‌فرماید: «کل مولود یولد علی الفطرة حتی یكون ابواه یهودانه او ینصرانه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۸۱؛ ج ۹۷، ص ۶۵)؛
۴. کاوش در فطریات دست‌کم پیشینه‌ای به درازای تاریخ مکتوب بشر دارد. درستی این ادعا، شواهد فراوان دارد که از جمله آنها می‌توان به این موارد اشاره کرد:

پیش‌نیازهای مفهوم‌شناسانه «نظریه فطرت»

ahmad.abutorabi@gmail.com

احمد ابوترابی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۳/۶/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۵

چکیده

بحث درباره امور و علوم فطری به‌رغم اهمیت فراوان و پیشینه درازش، همچنان دچار چالش‌های بسیار، و اختلاف عمیق آرای اندیشمندان به‌ویژه فیلسوفان است. به نظر می‌رسد از عوامل اصلی دوام این تفاوت‌انظار، این است که مبادی تصویری و تصدیقیه این موضوع، آنچنان که باید، مورد بررسی جدی، دقیق و مستقل قرار نگرفته است. کاستی‌های موجود در مفهوم‌شناسی واژه «فطرت» و «فطری» و بی‌توجهی به تقسیمات فطرت و تفاوت احکام هر قسم و عدم بررسی دقیق عناصر اصلی مفهوم فطری و نارسایی‌های موجود در روش‌شناسی این موضوع، از جمله مهم‌ترین این عوامل است. در این نوشته کوشیده‌ایم با استخراج معانی مختلف فطرت و فطری از منابع دینی، منطقی، فلسفی و عرفانی و تحلیل مفهوم‌شناسانه آنها راه را برای تحریر درست محل نزاع هموار سازیم. در پایان نشان داده‌ایم که دیدگاه رایج درباره ضرورت دو ویژگی مفهومی «عمومیت» و «زوال‌ناپذیری» برای امور فطری اثبات‌پذیر نیست.

کلیدواژه‌ها: علم فطری، گرایش فطری، فطرت عقل، فطرت وهم، فطری بالقوه، فطری بالفعل، فطریة القیاس.

الف) نظریه مامایی سقراط: به گفته افلاطون، سقراط بر این باور بود که همه انسان‌ها، همه دانش‌ها را از آغاز در خود دارند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۳۷۳)؛

ب) نظریه استدکار: نظریه استدکار هم که در آثار افلاطون از زبان سقراط بیان شده، و بر آن استدلال‌هایی آورده شده است (کاپلستون، ۱۹۶۹، ج ۱، ص ۱۷۱) چیزی جز ادعای فطری بودن علوم نیست (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۸۶۸۰، ج ۱، ص ۳۹۶۲۳۸۷)؛

ج) قاعده «من فقد حساً»: در مقابل این دو فیلسوف، ارسطو با بیان قاعده «من فقد حساً فقد علماً» و تأکید بر بازگشت همه علوم به تجربه، در واقع، به مقابله با ادعای فطری بودن علوم برخاسته است (ارسطو، ۱۹۸۰، الف - ۸۱، ب، ج ۲، ص ۳۸۵؛ همو، ۹۹ ب - ۱۰۰ ب، ص ۴۸۲-۴۸۳، ۴۸۵؛ همو، ۱۳۶۹، ص ۲۴۲ و ۲۰۲)؛

د) فیلسوفان مسلمان نیز با پذیرش قاعده «من فقد حساً» (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۸-۹۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۲۲۰؛ طوسی، ۱۳۲۶، ص ۳۷۵) و تصریح به نادرستی نظریه یادآوری (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۷۴؛ صدرالمألهین، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۴۸۷ و ۴۹۱؛ طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۶۳) به نحوی بر فطری نبودن علوم پافشاری کرده‌اند؛

۵. اختلاف عمیق برخی از فیلسوفان بزرگ غرب با یکدیگر در موضوع «علوم فطری» نیز از اهمیت بررسی این موضوع حکایت می‌کند. برای نمونه می‌توان به پافشاری بر فطری بودن برخی علوم (دکارت، ۱۹۵۵، بخش سوم، ص ۱۵۷-۱۷۱). و مقابله سرسختانه جان لاک با این نظریه اشاره کرد (لاک، ۱۹۷۹، ص ۴۸-۱۰۳)؛

۶. اشتراک لفظی مفهوم فطرت و وجود زمینه‌های خلط و خطاهای منطقی در این بحث و عدم تبیین مرز دقیق مفاهیم مرتبط با علوم فطری، دلیل دیگری بر ضرورت بررسی دقیق‌تر این موضوع است (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص ۳۸).

این همه، به روشنی نشان می‌دهد که بحث از امور فطری در دانش‌ها و گرایش‌های بشری دارای اهمیتی ویژه است.

۳. نقش «هدف» در مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به این بحث بایسته است اشاره‌ای به نقش تعیین هدف در تبیین واژگان داشته باشیم. واژگان به دو گونه تبیین می‌شوند: الف) گاه یک واقعیت عینی مشخص، برای تعریف و تبیین در نظر

گرفته می‌شود و برای آن لفظی وضع می‌گردد. در این گونه موارد، برای تبیین واژه، باید از راه مشاهده بیرونی یا مواجهه درونی، آن امر عینی در ذهن منعکس و سپس ویژگی‌های آن، کشف شود؛ اما گاهی آنچه کانون تحلیل و تعریف قرار می‌گیرد، یک واقعیت عینی مشخص، مستقل و منحاز نیست و اگر هم باشد مرز مفهومی آن با واقعیت‌ها و مفاهیم دیگر، قاطع و مشخص نیست؛ بلکه رفع نیازهای علمی و اجتماعی، بشر را به دسته‌بندی‌ها و تعیین مرزهای مفهومی در واقعیت‌ها، یا مفاهیم وادار می‌سازد.

برای مفهوم‌شناسی این گونه واقعیات، نخست باید اهداف و نیازها مشخص شوند و بر اساس آنها، گستره مفهومی واژگان و مرز قاطع آنها با دیگر واژگان روشن و تعریف شود. برای مثال، اگر بخواهیم «کوه» را تعریف کنیم، نخست با موجود عینی مشخصی روبه‌رو می‌شویم که مردم آن را «کوه» می‌نامند؛ سپس آن را با اشیایی دیگر که ممکن است لفظ کوه بر آنها اطلاق شود مقایسه می‌کنیم؛ مثلاً آن را با تپه‌های بلندی که از سنگ نیستند مقایسه می‌کنیم و همچنین اجسام دیگری را که از سنگ‌اند، اما چندان بلند نیستند (مانند تخته سنگ‌ها و صخره‌ها) در نظر می‌گیریم و سپس به سراغ کاربردهای واژه «کوه» در میان مردم می‌رویم و با بررسی آنها می‌فهمیم که کوه چگونه چیزی است. همچنین ممکن است بگوییم جنس و نوع ماده جمادات در اطلاق لفظ کوه تأثیر ندارد؛ زیرا به نمک‌های انباشته سفت که همین ویژگی‌ها را داشته باشند، کوه نمک می‌گوییم.

این نوع تبیین‌ها از دسته اول‌اند؛ اما اگر بخواهیم به تبیین مفهومی پردازیم که حاکی از یک واقعیت مشخص و مستقل نیست، جای «قرارداد» و وضع در مفاهیم بیشتر باز می‌شود؛ ولی قراردادهای، گزاف و بی‌منا نیستند. قراردادهای باید پیرو نیازها و اهداف باشند. در این صورت، اگر واژه‌ای دارای معانی مختلفی باشد از میان معانی قراردادی، باید معنایی را برگزید که با اهداف بحث هماهنگ باشد. به نظر می‌رسد واقعیت «امور فطری» که کانون بحث این نوشته است از این دسته است. از این‌رو، برای مفهوم‌شناسی فطرت، نخست مفهوم فطرت را در لغت بررسی می‌کنیم و سپس معانی مختلف فطری را روشن، و آن‌گاه هدف بحث را مشخص می‌سازیم و در پایان از میان معانی مختلف، به تحلیل معنایی از فطرت می‌پردازیم که اهداف موردنظر را تأمین می‌کند.

۴. مفهوم‌شناسی فطرت

۴-۱. فطرت در لغت

«فطرت» در زبان فارسی و عربی مفهومی یکسان دارد و با توجه به ریشه‌ها و اشتقاقیات آن در زبان

عربی، می‌توان گفت: کاربرد آن در زبان فارسی نیز از زبان عربی گرفته شده است و در زبان انگلیسی واژه «Innate» معادل درخوری برای آن است.

۴-۱-۱. مفهوم «فطر»

احمدبن فارس در معجم مقاییس اللغة می‌گوید: «فطر... اصل صحیح یدل علی فتح شیء و ابرازه» (ابن فارس، ۱۴۲۹ق، ذیل فطر). معنای این سخن این است که همه معانی و کاربردهای فطرت و مشتقات آن به گونه‌ای به این معنا بازمی‌گردند. ابن منظور نیز «فطر» را به معنای شکافتن دانسته (همان) که به معنای باز کردن و گشودن بسیار نزدیک است. از جمله معانی برگرفته از ماده «فَطَّرَ»، معنای «خَلَقَ» است؛ از این رو، «فَطَّرْنِي» را در آیه شریفه «الَّذِي فَطَّرَنِي فَأَنَّهُ سَيَهْدِينِ» (زخرف: ۲۷) به معنای «خالقنی» می‌دانند (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ذیل فطر).

برخی از لغت‌نویسان آشکارا گفته‌اند: در معنای «فَطَّرَ» مفهوم «بی‌سابقه بودن» هم به نوعی اشراب شده است. گواه درستی این ادعا را معمولاً سخن ابن عباس می‌دانند که گفته است: من معنای فاطر را نمی‌دانستم تا اینکه دو عرب بادیه‌نشین مرا به داوری درباره چاهی فراخواندند. یکی از آنها گفت: انا فطرتها؛ یعنی اولین بار من آن را کندم (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۶).

کاربرد «فَطَّرَ» به معنای «آغوز» (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ذیل فطر)، یعنی نخستین شیر حیوانی که زاییده است، نیز شاهی بر این معناست.

۴-۲. معنای لغوی فطرت

«فَطَّرَ» مصدر نوعی از ماده «فطر» است. برای همین است که «فَطَّرَ» را در آیه شریفه «فَطَّرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَّرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) به معنای نوعی ویژه از خلقت می‌گیرند (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۶، ص ۱۸۳-۱۸۴).

۴-۳. معانی اصطلاحی «فطرت» و «فطری»

«فطرت» و فطری به معانی مختلفی به کار رفته است:

۴-۳-۱. سرشتی

بر اساس معنای لغوی و بر پایه قالب ادبی مصدر نوعی، واژه «فطری»، به معنای «سرشتی» است. طبق این معنا، فطری بودن «الف» برای «ب»، به معنای همراه بودن خلقت اولیه «الف» با «ب» است. فطریات

در فلسفه دکارت، به این معنا به کار رفته است. اینکه او مفهوم «کامل مطلق» را که همان خداست، فطری می‌نامد مرادش این است که این مفهوم، از آغاز در انسان وجود داشته است (دکارت، ۱۹۵۵، ص ۱۶۱-۱۶۷). باور برخی از اندیشمندان مسلمان مبنی بر فطری بودن علم حضوری به خدا (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۴۶)، نیز به همین معناست.

از مصداق‌های روشن امر فطری به معنای سرشتی، حب ذات و گرایش انسان به جلب منفعت برای خود است و به همین معناست که شیخ اشراق می‌گوید: «... و هذا امر فطری يعلم کل واحد عن نفسه انه لا یبرید ان یفعل فعلاً الا بناء علی نفع راجع الیه...» (سهروردی، ۱۳۸۸ ب، ص ۲۶۶).

۴-۳-۲. خلقت هماهنگ با دین

یکی از معانی فطرت «سرشت دینی» است. طبق این معنا، خلقت اولیه همه انسان‌ها به گونه‌ای هماهنگ با دین، بوده است و برخی معتقدند باور این معنا، باور به این است که اگر انسان، عقیده و عمل خود را با فطرت خود هماهنگ سازد، به سعادت و کمال نهایی دست می‌یابد (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۶، ص ۱۹۵-۱۹۹). آیه شریفه «فَطَّرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَّرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰) به این معنا از فطرت یعنی «خلقت مطابق با دین حق» اشاره دارد؛ چه آنکه پیش از آن، عبارت «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا» آمده است و همچنین روایاتی مانند این سخن شریف رسول خدا ﷺ که می‌فرماید «کل مولود یولد علی الفطرة» همین معنا را بیان می‌کنند؛ چه آنکه پس از این عبارت می‌فرماید: «حتی یکون ابواه یهودانه او ینصرانه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۸۱).

در معنای عام، هر چند مفهوم «نوع خلقت» وجود دارد، اما مصداق نوع خلقت بیان نشده است. با این حال در این معنا، مصداق آن یعنی «دینی بودن» نیز بیان شده است.

فطریات در علم منطق

در علم منطق مسلمانان، واژه «فطری» به سه معنا به کار رفته است:

۴-۳-۳. بدیهی (معنای عام)

یکی از معانی «فطری» در علم منطق «بدیهی» به معنای اعم آن است. طبق این معنا هر معرفتی که نیاز به واسطه‌ای داشته باشد غیر فطری، و آنچه نیاز به واسطه ندارد فطری است. این اصطلاح را شیخ اشراق در آثار خود بسیار به کار برده و آن را چنین توضیح می‌دهد: «معارف الانسان فطریة و

غیرفطریه والمجهول... لابد له من معلومات... منتهیه فی التبيين الى الفطريات» (سهروردی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۱۸).

عبارات شیخ اشراق به روشنی نشان می‌دهند که مراد او از معارف، در اینجا اعم از تصورات و تصدیقات است و بنابراین فطری نیز در کلام وی، اعم از بدیهی تصویری و بدیهی تصدیقی است. البته وی گاه فطری را به معنای بدیهی تصدیقی به کار برده است: «فلا يستعمل فی البراهین ألاً یلقین سواء کان فطریاً أو یتنی علی فطری» (همان، ص ۴۲).

درباره این معنا ذکر دو نکته سودمند است:

۱. این اصطلاح در سخن دیگران رواج چندانی ندارد و پس از شیخ اشراق کاربرد چندانی پیدا نکرده و به جای آن معمولاً واژه «بدیهی» به کار رفته است؛

۲. واژه بدیهی در منطق، خود به دو معنای عام و خاص به کار رفته است. مراد از معنای عام، اعم از اولیات، وجدانیات، حدسیات و... است و مراد از معنای خاص، اولیات در منطق است. مراد از فطری در اینجا معنای عام آن است.

۴-۳-۴. بدیهی اولی

یکی از دیگر کاربردهای فطری در منطق، «بدیهی اولی» است. مراد از اولیات، قضایایی‌اند که تصور طرفین و نسبت در آنها برای تصدیقشان کافی باشد (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۴). به همین معناست که قطب شیرازی می‌گوید: «امکان، سبب نیازمندی به علت است و حاجت ممکن به علت، امری است فطری. در تصدیق فطری ممکن است به سبب عدم تصور اطراف آن خفایی پیدا شود» (قطب شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۵۹۷ و ۲۹۷).

۴-۳-۵. فطری القیاس (حاضر بودن حد وسط)

واژه فطری و فطریات در علم منطق گاهی به معنای نوع ویژه‌ای از قضیه که تصدیقش نیاز به تأمل و فکر ندارد و به همین دلیل از بدیهیات به‌شمار می‌رود؛ اما در عین حال، نه مانند اولیات است که تصور طرفین قضیه برای تصدیقش کافی باشد و نه حتی در واقع بی‌نیاز از استدلال است. سر‌بدهات این‌گونه قضایا این است که قیاس آنها در ذهن حاضر است و برای استدلال بر آنها نباید به دنبال استدلال رفت؛ و سرّ حضور استدلال آنها در ذهن، حاضر بودن «حد وسط» در ذهن عموم انسان‌هاست. ابن‌سینا در تعریف این‌گونه قضایا می‌گوید:

قضایایی که قیاس‌های آنها، همراه آنهاست قضایایی هستند که تصدیق به آنها به سبب حد وسط است، اما حد وسط آنها از ذهن دور نمی‌شود تا ذهن به بی‌جویی آنها نیازی داشته باشد؛ بلکه هر گاه مطلوب به ذهن آید، حد وسط به ذهن خواهد آمد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹).

وی در شفا حد وسط این‌گونه قضایا را فطری می‌نامد (همو، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۶۴). گویا، نخستین بار ابن‌سینا این‌گونه قضایا را «فطری القیاس» نامیده است؛ چه آنکه می‌گوید: «فهذا القسم، الأولى به ان یسمى فطریة القیاس» (همان). پس از او، دیگران این‌گونه قضایا را «فطریات» نامیده‌اند (سبزواری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲۵؛ مظفر، ۱۴۲۹ق، ص ۳۳۶؛ شهابی، ۱۳۳۹، ص ۲۶۶؛ طوسی، ۱۳۲۶، ص ۳۵۰).

منشأ اطلاق فطری بر این‌گونه قضایا، موجود بودن در ذهن و بی‌نیاز بودن آنها از اکتساب است؛ اما سرّ حضور و بی‌نیازی آنها از کسب یعنی منشأ و علت حضور آنها در ذهن، در کلام بزرگان منطق به روشنی بیان نشده است. با این‌همه به قطع می‌توان گفت مراد فلاسفه اسلامی از فطری بودن این نیست که حد وسط این‌گونه قضایا، با اصل خلقت انسان، در ذهن انسان نقش بسته است، بلکه به نظر می‌رسد علت آن این است که حد وسط در قضایای «فطریة القیاس» از لوازم بین موضوع است.

۴-۳-۶. جبروت

برخی از عرفا، عالم جبروت را «عالم فطرت» نامیده‌اند. نسفی سه عالم را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد: عالم ملک، عالم ملکوت و عالم جبروت. مراد وی از عالم جبروت، عالم غیب غیب و به دیگر سخن، عالم مجردات است. وی می‌گوید عالم جبروت، عالمی است که منشأ و اصل عوالم پایین‌تر از خود است، اما منشأ بالاتر از خود ندارد. او وجه تسمیه عالم جبروت به عالم فطرت را مشابهت آن با «فطیر» می‌داند؛ چه آنکه نان فطیر نانی است که در آن خمیرمایه به کار نرفته و از مایه‌ای قبلی ساخته نشده است (نسفی، ۱۳۵۹، ص ۶۰-۶۱ و ۱۶۸). این معنا جز در ریشه لغوی، وجه شباهت و اشتراکی با معانی دیگر فطرت ندارد.

۴-۳-۷. ارتکازی

گاهی فطری را به «ارتکازی» تفسیر می‌کنند. مراد از «ارتکازی» مفهومی است که مطابق با برداشت عمومی و همگانی است. قضایای ارتکازی ممکن است نه تنها پشتوانه عقلی نداشته باشند، بلکه با استدلال عقلی بتوان در آنها تشکیک کرد. برای نمونه اینکه اجسام در خارج دقیقاً به همان‌گونه‌اند که ما احساس می‌کنیم، هرچند مطابق با «فهم متعارف» و برداشت عمومی است، اثباتش کار آسانی

نیست. البته گاهی ارتكازی به معنای فطری القیاس به کار می‌رود (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۵۸؛ ج ۱، ص ۳۰۲).

۴-۳-۸. علم آگاهانه غیراختیاری و پیشین

برخی از فیلسوفان غرب، علم فطری را به علمی که به صورت آگاهانه، پیشین و ناخواسته در ذهن حاضرند، و به احساس تمایل (گرایش‌های) ذاتی، که می‌توانند ناآگاهانه باشند تفسیر کرده‌اند (دنسی، ۱۹۹۳، ص ۲۱۶). باور به ضرورت این ویژگی‌ها در مفهوم فطری، سابقه‌ای هم در سخنان جان لاک دارد. وی در تعریف امور فطری می‌گوید: «مفاهیم و صفات ویژه‌ای که بر ذهن انسان نقش بسته‌اند و روح، در همان نخستین وجود خود آنها را می‌یابد و با آنها به دنیا می‌آید» (لاک، ۱۹۷۹، ص ۴۸).

معانی دیگری نیز برای فطری ذکر شده است که به نظر می‌رسد یا به یکی از همین معانی باز می‌گردند و یا مصداقی از آنها هستند (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۳۴-۲۳۸).

۴-۴. جامع مفهومی معانی فطری

جامع مفهومی و وجه اشتراک معانی مختلف فطرت و فطری، «غیراکتسابی بودن» است. این ویژگی در تبیین و تعریف برخی از معانی فطرت به کار رفته است، و می‌توان آنرا مهم‌ترین و اصیل‌ترین عنصری دانست که در بیان ویژگی‌های امور فطری از آن نام برده می‌شود. غیراکتسابی بودن خود مراتبی دارد و در هریک از معانی فطری، مصداق امر غیراکتسابی و دلیل غیراکتسابی بودن، چنان با معانی دیگر فطری متفاوت است که می‌توان گفت: واژگان «اکتسابی» و «غیراکتسابی» خود مشترک لفظی‌اند. از این رو، برای شناخت دقیق امور و علوم فطری، نخست باید به بازشناسی معانی گوناگون واژه «اکتسابی» و «غیراکتسابی» و تحلیل هریک از این معانی پرداخت.

۴-۵. معانی «غیراکتسابی»

با توجه به سه کاربرد فطری در علم منطق، سه معنا و طبق کاربردهای دیگر نیز سه معنا، و در مجموع برای «غیراکتسابی» دست‌کم شش معنا وجود دارد:

۴-۵-۱. بی‌نیازی از کسب استدلال (بدیهیات به معنای عام)

بی‌نیاز بودن تصور یا تصدیق از فکر و تأمل، رایج‌ترین معنای غیراکتسابی در منطق است که در مقایسه با معانی فطری، به معنای «بدیهیات» به معنای عام آن است. مراد از بی‌نیاز بودن تصور از فکر، بی‌نیازی

از تعریف، و مراد از بی‌نیازی تصدیق از فکر، بی‌نیازی از تأمل و تلاش برای یافتن استدلال است. این معنا از اکتساب در تصدیق، اعم از آن است که بی‌نیاز از استدلال باشد یا استدلال آن روشن و بدیهی و حاضر در ذهن باشد؛ چه آنکه به هر حال برای دستیابی به استدلال نباید تلاش کرد و نباید زحمتی را متحمل شد. ابن‌سینا «اکتساب» بدین معنا را با چنین عبارتی بیان کرده است:

التصور هو العلم الاول ویکتسب بالحد وما یجری مجراه... والتصدیق انما یکتسب بالقیاس أو ما یجری مجراه... فالحد والقیاس آلتان بهما تکتسب [المطلوبات] الی تکتون مجهولة فتصیر معلومة بالروية (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۷؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۵۱).

این معنا از غیراکتسابی در برخی از منابع فلسفی غرب نیز به کار رفته است (ر.ک: فولکیه، ۱۳۷۷، ص ۱۱۷).

۴-۵-۲. بی‌نیازی از استدلال (بدیهیات اولیه)

بسنده بودن تصور موضوع و محمول برای تصدیق و بی‌نیازی تصدیق از حد وسط، کاربرد دیگری از «غیراکتسابی» است که در کلام برخی از منطقیان به کار رفته است. این معنا، بر کاربردی دیگر از لفظ «فطری» تطبیق می‌کند. محقق طوسی می‌گوید: «وکل حقیقه یتضمن اجزاءها علیة الحکم فهی اولیه فان کانت العلة خارجة... فهی مکتسبة» (طوسی، ۱۴۰۸، ص ۵۳).

۴-۵-۳. بی‌نیازی از کسب حد وسط (فطریة القیاس)

بی‌نیازی از تلاش برای دستیابی به حد وسط معنای دیگری است که درباره قضایای فطریة القیاس به کار می‌رود. ابن‌سینا در این باره می‌گوید: «الواجب قبولها اولیات و... و ما لیس بالاکتساب فهو القضایا الی قیاساتها معها» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۱۴).

علاوه حلی درباره این گونه قضایا می‌گوید: «هذه القیاسات سُمی فطریة القیاس، فان الحکم فیها لا یحتاج الی وسط یتحصّل بالنظر بل هو حاصل بالفطرة» (حلی، ۱۳۷۰، ص ۳۹۸؛ مظفر، ۱۴۲۹، ص ۳۳۶).

۴-۵-۴. بی‌نیازی از هر نوع اکتساب (معنای اخص)

طبق این معنا، اکتسابی نبودن بدین معناست که امر غیراکتسابی از راه مراجعه به عقل، تجربه، تعلیم و تعلم، تلقین، القای بیرونی، هر نوع پرورش روح و ایجاد ملکه به‌دست نیامده است؛ بلکه وجود آن ریشه در نحوه آفرینش انسان دارد یا دست‌کم با آفرینش انسان همراه است. این معنا از غیراکتسابی خاص‌ترین معنا به‌شمار می‌آید؛ چه آنکه همه آنچه طبق معنای پیش گفته غیراکتسابی به‌شمار می‌آیند، طبق این معنا اکتسابی‌اند. این معنا از غیراکتسابی، مطابق با «فطری» به معنای «سرشتی» است.

۴-۵-۴. بی‌نیازی از اکتساب رسمی (اصطلاح عرفانی)

عارفان مسلمان نیز واژگان غیراکتسابی و غیرکسبی را به معنایی ویژه به کار می‌برند. برای نمونه سیدحیدر آملی علوم را به «ارثی الهی»، و «رسمی اکتسابی» تقسیم می‌کند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۷۲). مراد او از اکتساب، گرفتن از مخلوق و دستیابی به دانش از راه تأملات عقلانی است (همان، ص ۵۰۶) و بر همین اساس وی، دانش‌هایی را که از راه وحی، الهام و کشف به دست می‌آیند، غیراکتسابی می‌داند (همان، ص ۴۹۲).

از این‌گونه عبارات، که در دیگر آثار عرفانی هم وجود دارند، به روشنی می‌توان فهمید که بر پایه این اصطلاح، حتی اولیات نیز اکتسابی‌اند. در تبیین این معنا، توجه به این نکته نیز سودمند است که تقسیم کسبی و غیرکسبی در منطق به علوم حصولی اختصاص دارد، درحالی‌که مقسم این تقسیم، اعم از علوم حضوری و حصولی است (همان، ص ۴۷۲)؛ هرچند شاید بتوان گفت علوم کسبی طبق این مبنا حصولی‌اند، اما علوم غیرکسبی می‌توانند حضوری باشند.

۴-۵-۵. بی‌نیازی از سیر و سلوک عرفانی

صدرالمتألهین درباره معرفت خدا می‌گوید: معرفت خدا اگر از راه وحی و رسالت باشد غیرکسبی، و اگر از راه سیر و سلوک به دست آید کسبی است. وی راه کسب به این معنا را «راه ولایت» و «راه حکمت» نیز نامیده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۲۷). این اصطلاح نیز کمابیش عرفانی است، ولی در عین حال در برابر معنای رایج‌تر در عرفان قرار دارد؛ یعنی آنچه در معنای پیشین، غیرکسبی نام می‌گرفت، در اینجا کسبی نامیده شده است.

۴-۶. مراتب غیراکتسابی

در مقایسه معنای لغوی و معانی اصطلاحی غیراکتسابی می‌توان گفت در همه معانی اصطلاحی، مصداقی از معنای لغوی که عام‌ترین معناست به چشم می‌خورد؛ اما هریک از معانی اصطلاحی مرتبه‌ای از غیراکتسابی بودن را دارا هستند. شاید مراتب مختلف غیراکتسابی را بتوان به ترتیب ذیل بیان کرد:

۴-۶-۱. مرتبه اول: غیراکتسابی به معنای اخص

غیراکتسابی به معنای اخص به سبب اینکه مربوط به اصل خلقت یا همراه آفرینش است و به

هیچ دریافت و کسی نیازی ندارد، بالاترین مرتبه از صدق مفهوم غیراکتسابی را با خود دارد؛ چه آنکه مصادیق همه معانی دیگر، به این معنا، اکتسابی‌اند. برخی از مصادیق مشهور این معنا عبارت‌اند از:

۱. علم حضوری نفس به خود؛ چه آنکه این علم مربوط به نحوه آفرینش نفس مجرد است و حتی نیاز به القای ربانی ندارد؛
۲. بخشی از علوم انبیا و ائمه؛ زیرا مربوط به پیش از ولادت است و ایشان هنگام ولادت آنها را دارا بودند. البته در این باره جای این بحث هست که علوم آنها در شکم مادر یا در هنگام تولد، به چه صورت به آنها داده شده است؛
۳. علم به خدای سبحان، که بر اساس آیه ذرّ و روایات مربوط به آن، با خلقت انسان همراه است و می‌تواند قدر متیقّن دانش فطری نسبت به دین به‌شمار آید.

۴-۶-۲. مرتبه دوم: بدیهیات اولیه

در مرتبه بعد بدیهیات اولیه قرار دارند که وجود عقل و تصور موضوع و محمول برای فهم آنها کافی است؛ نه به تعلیم و تعلم نیازی دارند و نه به تلاش و مجاهدت بدنی یا نفسانی محتاج‌اند.

۴-۶-۳. مرتبه سوم: بدیهیات تصویری و تصدیقی

بدیهی به معنای عام، که تنها به معنای بی‌نیازی از زحمت کسب است در مرتبه سوم قرار دارد؛ چه آنکه ممکن است بی‌نیاز از استدلال و حد وسط نباشد.

۴-۶-۴. مرتبه چهارم: فطریات القیاسات

در مرتبه بعد، فطریات القیاسات‌اند که هرچند نیاز به واسطه دارند، دستیابی به واسطه در آنها نیاز به هیچ‌گونه اکتسابی ندارد. حدسیات عمومی را که تنها شرایط ذاتی و فطانت درونی نیاز دارند نیز می‌توان از مصادیق این مرتبه به‌شمار آورد. البته اگر حدسیات را یا نوعی از آنها را ناشی از «قوة قدسیه» بدانیم آن نوع از علوم عرفانی خواهند بود.

۴-۶-۵. مرتبه پنجم: علوم عرفانی

در مرحله بعد علوم غیراکتسابی به معنای عرفانی‌اند و چون در بسیاری از موارد ریاضت‌ها و مجاهدت‌های نفسانی، از اسباب عادی دستیابی به این علوم به‌شمار نمی‌آیند و شاید نتوان پیش‌بینی کرد

که چه ریاضت‌ها و چه مجاهدت‌هایی منشأ چه علمی خواهند شد، می‌توان این علوم را نیز به نحوی غیراکتسابی به‌شمار آورد.

۵. تفاوت فطرت و طبیعت

«طبیعت» نیز به سرشت ترجمه می‌شود، اما مراد از طبیعت، ماهیت به معنای عام آن است؛ خواه مربوط به اصل خلقت باشد، خواه با اکتساب ایجاد شده باشد. به همین سبب، طبیعی اعم از فطری است؛ چه آنکه فطری اغلب در امور ادراکی و ارادی به کار می‌رود و بیشتر به امور انسانی مربوط است؛ درحالی‌که طبیعت درباره نباتات و جمادات نیز کاربرد دارد.

بعضی هم تعمیمی در معنای فطرت داده و آن را به معنای لغوی (خلقت) نزدیک ساخته‌اند و بر پایه آن، فطرت را به دو معنای عام، که همان طبیعت است، و معنای خاص، که درباره انسان مجرد به کار می‌رود، تقسیم کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۷).

هم افعال غیرارادی و ناخودآگاه روح و ویژگی‌های نباتی و حیوانی آن مانند تغذیه، رشد، جذب و دفع و توالد و تناسل و هم امور جسمانی مانند آثار ویژه هریک از طبیعت‌های جمادات، امور طبیعی به‌شمار می‌روند. امور طبیعی خود بر دو دسته‌اند: برخی ثابت و ماندگارند و برخی زوال‌پذیر و متغیر؛ درحالی‌که کاربرد واژه «فطری» معمولاً این‌گونه را دربر نمی‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت امر طبیعی به لحاظ معنا اعم از فطری است اما در کاربرد، بیشتر بر غیر از امور فطری اطلاق می‌شود.

۶. مراد از «فطری» در «نظریه فطرت»

از میان معانی مختلف «فطرت» و «فطری» آنچه بیشتر موردنظر حامیان و مخالفان نظریه فطرت، و موضوع بحث این مقاله است و از این پس بررسی می‌شود، معنای اخص فطرت است. فطری به این معنا را در فارسی «سرشتی» می‌خوانند. این معنا، محدودترین دامنه مفهومی را در میان معانی فطری دارد و هریک از معانی دیگر، به سبب بهره‌ای که از این معنا دارند فطری نامیده شده‌اند. این معنا، تنها با نام «فطری» خوانده می‌شود و از میان معانی مختلف این واژه، «معنای متبادر» نیز همین معناست؛ یعنی اگر بدون قرینه به کار رود باید این معنا را به آن نسبت داد. فطری به این معنا، «امری است که به‌وسیله آموزش، تلقین، مواجهه با عالم واقع (اعم از مادی و غیرمادی)، فعالیت ذهنی و عقلانی (اعم از تحلیل، ترکیب، استدلال و تعریف)، مجاهدات نفسانی و اموری مانند اینها به‌دست نیامده است، بلکه امری است که با آفرینش همراه است».

بدین معنا فطری، اختصاص به انسان ندارد و امور غریزی را نیز دربر می‌گیرد؛ اما با توجه به اینکه از سویی، معمولاً بحث امور فطری، در «انسان‌شناسی» انجام می‌شود و کاربرد آن در حوزه امور انسانی، دارای اهمیت و سودمندی بیشتری است و از سوی دیگر، چون واژه «فطرت» معمولاً در امور غیراکتسابی مشترک میان انسان و حیوان به کار نمی‌رود (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۴ و ۲۷) ما نیز «فطری» را از غریزی که اغلب درباره صفات حیوانی به کار می‌رود جدا می‌کنیم و کاربرد آن را به امور انسانی انسان اختصاص می‌دهیم.

۷. آسیب‌پذیری‌های معناشناسانه

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردیم یکی از ریشه‌های آسیب‌پذیری پژوهش در «امور فطری» تعدد معانی فطری، بی‌توجهی اندیشمندان به ضرورت تعریف واژه فطری و تعیین قلمرو مفهومی آن است. همین بی‌توجهی گاه خلط میان معانی مختلف را در پی داشته است. برای نمونه، جان لاک درباره فطرت چنان سخن گفته که گویا «فطری»، علم حضوری به خدا، علم حضوری به نفس، بدیهیات به صورت عام، بدیهیات اولیه، دانش‌ها و گرایش‌های اخلاقی عمومی، سنت‌ها و باورهای مشهور اقوام و ملل مختلف را دربر می‌گیرد (لاک، ۱۹۷۹، ص ۴۸-۱۰۳). و با پیش‌فرض گرفتن معنایی از فطرت، به ستیز با فطرت‌گرایان پرداخته است که هیچ‌کس تاکنون آن را به کار نبرده است. البته ریشه این سوءبرداشت این است که معمولاً فطرت‌گرایان بدون توجه به اینکه فطرت به معنای مختلف به کار رفته و بسیاری از این معانی در علوم رواج دارند، تنها با معنایی که خود با آن آشنا بوده‌اند به این بحث پرداخته‌اند.

۸. ویژگی‌های امور فطری

ویژگی‌های مختلفی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، به امور فطری نسبت داده شده است. از میان آنها سه ویژگی از امور جدایی‌ناپذیر از هر امر فطری دانسته شده است. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: ۱. غیراکتسابی بودن؛ ۲. عمومیت؛ ۳. تغییرناپذیری (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ مصباح، ۱۳۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۴-۲۸).

۸-۱. غیراکتسابی بودن فطریات

همان‌گونه که پیش از این بیان شد غیراکتسابی بودن، خود معانی مختلفی دارد. هریک از معانی مختلف فطری با یکی از معانی غیراکتسابی تطبیق می‌کند. با توجه به معنای منتخب فطری، یعنی معنای اخص،

مراد از غیراکتسابی نیز معنای معنای اخص آن است. مراجعه به پژوهش‌های مربوط به فطرت به‌روشنی نشان می‌دهد که غیراکتسابی بودن، اصلی‌ترین عنصر معنایی امور فطری است؛ به‌گونه‌ای که به نظر می‌رسد دو عنصر دیگر را، تنها به دلیل جدایی‌ناپذیر دانستن آنها از معنای «غیراکتسابی به معنای اخص» به امور فطری نسبت داده باشند (برای نمونه ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۴).

۸۲. عمومیت

همان‌گونه که اشاره شد معمولاً، یکی از ویژگی‌های امر فطری را عمومیت آن نسبت به همه افراد می‌دانند؛ اما درباره این ویژگی می‌توان پرسید:

۱. مراد از عمومی بودن چیست؟ ۲. منشأ قول به ضرورت عمومیت چیست؟ ۳. آیا مراد از آن، عمومیت نسبت به افراد نوع است یا عمومیت نسبت به انواع جنس، و افراد نوع؟ یعنی آیا ممکن است امری، فطری یک جنس باشد یا اینکه تنها عمومیت، نسبت به نوع قابل اثبات است؟ شاید به پرسش سوم بتوان پاسخ داد که با توجه به اینکه کاربرد رایج‌تر واژه فطرت به انسان اختصاص دارد، مراد از عمومیت آن، تنها نسبت به افراد نوع و آن هم تنها نوع انسان است. البته تعیین این دامنه بدین معنا نیست که این معنا را در جنس و انواع دیگر حیوانات نتوان مطرح ساخت.

گفتنی است که از پیش‌فرض‌های ناگفته ادعای عمومیت، وحدت نوعی همه افراد انسان است که البته نمی‌توان آن را از مسلمات به‌شمار آورد، بلکه مخالفانی جدی دارد (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۷-۱۸۰). اگر چنین باشد جای طرح این پرسش هست که آیا اگر انسانیت را طبق برخی از دیدگاه‌ها «جنس» به‌شمار آوریم و به انواعی از انسان قایل شویم باز هم می‌توانیم بر قول به اینکه مراد از عمومیت، عمومیت در نوع است باقی بمانیم یا به‌ناچار باید آن را به جنس نیز تعمیم داده، بلکه باید آن را تنها به «جنس» اختصاص دهیم تا مراد از آن، عمومیت نسبت به همه موجوداتی باشد که انسان نامیده می‌شوند؟

پرسش دیگر این است که آیا مراد از عمومیت نسبت به افراد این است که اگر اثبات شد امری برای یکی از انسان‌ها «غیراکتسابی» و فطری است می‌توان از آن نتیجه گرفت که پس همه انسان‌ها باید آن را داشته باشند؟ و اگر اثبات شد که دیگران آن را ندارند، آیا باید گفت پس برای آن فرد هم «غیراکتسابی» نیست؟ (چنان‌که برخی آنرا پذیرفته‌اند) (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۴-۱۵۵). اگر مراد از عمومیت، چنین ملازمه‌ای باشد پرسش دیگری مطرح خواهد شد که چنین ملازمه‌ای چگونه اثبات شده است؟

یعنی به چه دلیل، اگر امری، در یکی از افراد انسان غیراکتسابی باشد باید در همه وجود داشته باشد؟ برای مثال، آیا حقیقتاً می‌توان پذیرفت که اگر فردی از انسان وجود معرفت فطری بیشتری نسبت به دیگران داشته باشد، نوع این فرد با دیگر افراد متفاوت است؟ (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۰). آری، اگر بگوییم ویژگی الف، فطری انسان‌هاست، این گفته، در واقع به معنای این است که «فطری همه انسان‌هاست»، اما اگر غیراکتسابی بودن برای یک فرد، مستلزم غیراکتسابی بودن برای نوع نباشد، اثبات فطری بودن یک امر برای نوع، تنها در صورتی ممکن است که نوعیت نوع به آن بستگی داشته باشد یا دلیل نقلی معصومان‌های برای شمول آن نسبت به همه انسان‌ها وجود داشته باشد.

ابهامات دیگر

البته مشکلات تعمیم و مصداق‌یابی به این مقدار هم خاتمه نمی‌یابد؛ چه آنکه کاربرد این معنا، و استفاده از آن در مصداق‌شناسی، نیاز به ارائه معیاری برای شناخت افراد نوع دارد. مثلاً اینکه از چه سنی و در چه مرحله‌ای از رشد می‌توان کودکان را از افراد نوع انسان به‌شمار آورد و مورد آزمایش امور فطری قرار داد از جمله مشکلات بحث درباره عمومیت امور فطری است. این مشکل را می‌توان به انسان‌های بزرگسال نیز تعمیم داد و پرسید: بزرگسالان تا چه حدودی از رشد عقلی و ذهنی مورد نظرند؟ و آیا عقب‌ماندگان ذهنی و انسان‌های تنه‌مانده جنگلی که هیچ حدی از مدنیت را تجربه نکرده‌اند، می‌توانند به‌منزله مصداقی از انسان و فردی از نوع، مورد آزمایش امور فطری قرار گیرند؟

تعیین این مرزها برای بحث درباره مصداق نقضی که برخی از اندیشمندان غربی مثل لاک مطرح ساخته‌اند لازم است و دست‌کم، این‌گونه ابهامات، باید در هنگام بررسی موارد نقص، مورد توجه جدی قرار گیرند.

۸۳. تغییرناپذیری

یکی دیگر از ویژگی‌هایی که به امور فطری نسبت داده می‌شود «تغییرناپذیری» و «ثبات» امور فطری است. تغییرناپذیری را می‌توان به معنای «اعم از نابود نشدن و فقدان هرگونه شدت یا ضعف» و به معنای «نابود نشدن» گرفت، اما در امور فطری، تنها به معنای دوم به کار می‌رود؛ زیرا معمولاً می‌پذیرند که امور فطری ممکن است به سبب موانعی مورد توجه کمتری قرار گیرند یا به دلیلی توجه به آنها تشدید شود (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۴-۲۸). بنابراین این نوع تغییر در امور فطری پذیرفته شده است؛ اما امور فطری از بین‌رفتگی و تبدیل‌پذیر به‌شمار نمی‌آیند.

درباره این ویژگی نیز می‌توان پرسید: ضرورت این ویژگی برای امور فطری چگونه اثبات شده است؟ چراکه به نظر نمی‌رسد بتوان ملازمه‌ای عقلی را میان غیراکتسابی بودن یک گرایش یا دانش، و تغییرناپذیری آن اثبات کرد.

۸-۴ بررسی

درباره این سه ویژگی می‌توان گفت ویژگی غیراکتسابی بودن، عنصر اصلی مفهومی امر فطری است که بر اساس تعریف و قرارداد، موضوع و مبنای اصلی بحث قرار گرفته و نمی‌توان آن را نادیده گرفت؛ اما ضرورت عمومی بودن امر فطری، نیاز به دلیلی مستقل دارد. چه آنکه غیراکتسابی بودن مستلزم عمومی بودن نیست و معمولاً برای ضرورت داشتن این ویژگی، دلیلی آورده نشده است و اهداف بحث درباره امور فطری، ما را ملزم به قرار دادن این ویژگی در تعریف امور فطری نمی‌کند. البته، شاید طرح و پذیرش این ویژگی ریشه در تعریف امر فطری داشته باشد، چه آنکه همراه بودن با خلقت، از عناصر اصلی مفهوم «فطری» است. با این حال به نظر نمی‌رسد همراه بودن امری با خلقت یک شیء، مستلزم ذاتی بودن آن امر برای آن شیء باشد. افزون بر این، بر اساس ادله نقلی می‌توان گفت که بسیاری از انبیای الهی و امامان معصوم علیهم‌السلام حتی در شکم مادر و پس از تولد واجد معارفی بوده‌اند؛ معارفی که دیگران حتی با تحمل زحمت نمی‌توانند به آنها دست یابند. بنابراین دلیلی وجود ندارد که بگوییم اگر امری غیراکتسابی باشد، باید نسبت به افراد نوع آن، یا دست‌کم هر کس که انسان نامیده می‌شود، عمومی باشد.

درباره ویژگی تغییرناپذیری امور فطری هم به نظر می‌رسد دلیلی بر ملازمه عقلی میان غیراکتسابی بودن و تغییرناپذیری امور فطری وجود ندارد. در اینجا نیز گویا اعتقاد به همراه بودن امور فطری با خلقت، منشأ باور به این ویژگی شده باشد (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۵)؛ اما همان‌گونه که اشاره کردیم، همراهی امری با خلقت به معنای ذاتی بودن آن امر نیست. به‌علاوه قول به جنس بودن انسانیت برای انسان‌ها، مستلزم امکان نوع بودن تک افراد است و اگر قول به حرکت جوهری را هم در اینجا ملاحظه کنیم، پذیرفتن این ویژگی مشکل‌تر خواهد شد.

۹. تقسیمات فطرت

یکی از عوامل تأثیرگذار در مفهوم‌شناسی فطرت، توجه به تقسیمات «فطرت» و «فطری» است. با توجه به اینکه عنصر اساسی در مفهوم «فطری» غیراکتسابی بودن است و غیراکتسابی بودن بدین

معناست که امری با خلقت همراه باشد، به نظر می‌رسد دست‌کم چهار تقسیم را می‌توان برای امور فطری مطرح ساخت:

۱. تقسیم فطرت به «فطرت گرایشی» که آن را «فطرت دل» و «فطرت احساسی» نیز نامیده‌اند و «فطرت بینشی» که آن را «فطرت عقل» و «فطرت ادراکی» نیز خوانده‌اند (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۶۱۲ و ۶۱۴؛ طباطبائی، ۱۳۸۱، ص ۹۳۴) و «فطرت ساختاری» (ابوترابی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۷-۱۴۸)؛
۲. تقسیم فطری به «قوه فطری» و «علم فطری» (همان، ص ۱۴۵-۱۴۶)؛
۳. تقسیم به «فطری بالقوه» و «فطری بالفعل» (همان، ص ۱۵۱-۱۵۲)؛
۴. تقسیم فطری به «فطرت عقل» و «فطرت وهم» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۱۶-۱۲۰).

مراد از «فطرت گرایشی»، تمایلات و گرایش‌های فطری و مراد از «فطرت بینشی»، علوم و دانش‌های فطری، و مراد از «فطرت ساختاری»، نحوه ویژه‌ای از خلقت و ساختار وجودی خاصی است که لازمه آن هماهنگی با برخی امور و ناهماهنگی با برخی امور دیگر است. برای مثال، اینکه بدن انسان به گونه‌ای آفریده شده است که تنها با اشیای ویژه‌ای تغذیه می‌شود و رشد می‌کند و اشیای خاصی را نمی‌تواند هضم کند و با آنها رشد نمی‌کند، بلکه خوردن برخی اشیاء به مرگ انسان می‌انجامد، مربوط به نحوه خلقت انسان است که البته لازمه ضروری این فطرت، فطری بودن دانش یا گرایش خاصی نیست. حال، اگر بخواهیم برای این نوع فطرت در امور مربوط به روح و جنبه‌های انسانی انسان نمونه‌ای بیاوریم، باید به هماهنگی دستورها و تعالیم الهی با ساختار روحی انسان مثال بزنیم؛ چه آنکه انسان به گونه‌ای آفریده شده است که تنها با ایمان به این تعالیم و عمل به آنها می‌تواند به رشد معنوی و تکامل دست یابد و به کمال حقیقی برسد.

مراد از قوه فطری، توان‌های ذاتی انسان برای انجام افعالی است. برای این نوع فطرت در امور معنوی و روحی می‌توان به توان عقلی و ذهنی انسان مثال زد. مثلاً «توان اندیشیدن» قوه و توان فطری انسان است.

مراد از فطری بالقوه، اموری مانند گرایش‌ها و بینش‌هایی هستند که هرچند مربوط به اصل خلقت‌اند، فعلیت یافتن آنها نیاز به رشد جسمانی یا عقلانی خاص دارد و یا باید زمینه‌هایی برای آن ایجاد شود یا موانعی برای احساس و ادراک آنها برطرف شوند؛ اما این زمینه‌سازی‌ها و رفع موانع، ایجادکننده آن گرایش‌ها و علوم نیستند، بلکه زمینه وجودی آنها در اصل خلقت انسان موجب بروز آنها در شرایط خاص می‌شود.

مراد ابن‌سینا از «وهم» در «فطرت وهم» ادراکاتی از قوه‌ی واهمه درباره‌ی امور حسی جزئی است که حتی ممکن است واقعیت نداشته باشند؛ اما واهمه انسان به صورت قاطع به آنها حکم می‌کند؛ برای نمونه حکم وهم به اینکه «یک جسم در یک زمان در دو جا قرار نمی‌گیرد» و حکم وهم به اینکه «هر موجودی نیاز به مکان دارد».

توجه به این تقسیمات و آگاهی به اعم بودن مفهوم فطرت نسبت به این اقسام، راه پژوهش صحیح و دقیق را در علوم فطری فراهم می‌آورد و از خلطها و خطاهای منطقی در اثبات و یا نفی امور فطری پیشگیری می‌کند.

آنچه تاکنون بیان شد، تنها برخی از پیش‌نیازهای لازم جهت ورود به تحقیق در امور و علوم فطری است که آن را «پیش‌نیازهای مفهوم‌شناختی» می‌نامیم. پیش‌نیاز دیگر برای پژوهش در امور فطری، بررسی درستی یا نادرستی شیوه‌های رایج تحقیق در علوم فطری است که مجال اندک این نوشته گنجایش پرداختن به آن را ندارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه آمد، روشن شد که واژه فطرت و فطری دست‌کم هشت معنای مختلف دارد که جامع مفهومی این معانی، مفهوم «غیراکتسابی بودن» است؛ اما چون غیراکتسابی بودن نیز خود دست‌کم شش معنای مختلف دارد، نخست مراتب گوناگون غیراکتسابی بودن را مشخص، و سپس رابطه میان معانی مختلف غیراکتسابی و فطری را بیان کردیم و آن‌گاه بر اساس این دو، معنای متبادر از «فطری» را نیز برگزیدیم. چون از عوامل مهم خلط مباحث در علم فطری بی‌توجهی به احکام متفاوت اقسام فطریات است تقسیمات مختلف فطرت و فطری را نیز بیان کردیم و با توجه به حاصل کلام، دیدگاه رایج درباره‌ی سه ویژگی مهم فطریات (غیراکتسابی بودن، عمومیت و زوال‌ناپذیری) را بررسی‌دیدیم و نشان دادیم که از این سه ویژگی، تنها ویژگی اول پذیرفتنی است.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *الشفاء، البرهان*، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور - تحقیق ابوالعلاء عقیقی، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.

— ۱۳۶۴، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.

— ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات*، مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین الرازی، قم، البلاغه.

ابن فارس، احمد ابی‌الحسین بن زکریا، ۱۴۲۹ق، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۱۶ق، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ابوترابی، احمد، ۱۳۷۶، *طریق معرفت به علوم فطری*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ارسطو، ۱۳۶۹، *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه ع م د، چ سوم، تهران، حکمت.

— ۱۹۸۰م، *منطق ارسطو*، تصحیح و تقدیم عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار القلم - کویت، وكالة المطبوعات.

افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چ سوم، تهران، خوارزمی.

آملی، سید حیدر بن علی، ۱۳۶۸، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، به انضمام رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، علی فرهنگی - انجمن ایران‌شناسی فرانسه.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *فطرت در قرآن*، تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء.

حسین‌زاده، محمد، ۱۳۹۰، *نگاهی معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت* (معرفت‌شناسی دینی ۳)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

حلی، حسن بن یوسف بن المطهر الاسدی، ۱۳۷۰، *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة*، تحقیق فارس حسون تبریزیان، قم، جماعة المدرسین.

سبزواری، ملّا مهدی، ۱۳۷۲، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.

سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۸ الف، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، (حکمة الاشراف)، تصحیح نجفقلی حبیبی، سیدحسین نصر و هانری کربن، چ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

— ۱۳۸۸ ب، *مجموعه مصنفات*، ج ۲ (رسالة فی اعتقاد الحكماء)، تصحیح نجفقلی حبیبی، سیدحسین نصر و هانری کربن، چ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شهابی، محمود، ۱۳۳۹، رهبر خرد، تهران، کتابخانه خیام.

صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تعلیقه مآهادی سبزواری و سیدمحمدحسین طباطبائی و علی نوری، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۳، *نهایة الحکمة*، تعلیقه محمدتقی مصباح، تهران، الزهراء.

— ۱۴۱۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

— ۱۳۸۱، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۷ق، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، القاهرة - طهران، رابطه الثقافة و العلاقات الاسلامیة.

فارابی، محمدبن محمد، ۱۴۰۵ق، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تهران، الزهراء.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیة*، چ دوم، قم، بیدار.

فولیکه، پُل، ۱۳۷۷، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.

فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۰، *علم النفس فلسفی (درس‌های استاد غلامرضا فیاضی)*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود، ۱۳۶۹، *درة التاج*، منطق، به کوشش و تصحیح محمد مشکوة، چ سوم، تهران،

حکمت.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۳ق، *اصول الکافی*، تحقیق محمدجواد الفقیه و یوسف البقاعی، بیروت، دارالاضواء.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

— ۱۳۸۶، *خداشناسی، معارف قرآن (۱-۳)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۹ق، *المنطق*، تعلیق غلامرضا فیاضی، چ ششم، قم، جامعه مدرسین.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۸، *چهل حدیث*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.

نسفی، عزالدین، ۱۳۵۹، *کتاب الانسان الکامل*، تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله، چ دوم، تهران، انجمن ایرانشناسی

فرانسه در تهران.

طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۶، *اساس الاقتباس*، تهران، دانشگاه تهران.

— ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها*، در: ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، قم، البلاغ. و /

— ۱۴۰۸ق، *تجرید المنطق*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

Dancy. Jonathan. and Ernest Sosa (ed), 1993, *A Companion to Epistemology*, USA, Blackwell.

Descartes, Rene, 1955, *The Philosophical Works of Descartes, Renderd into English by Elizabeth S. &...*, USA, Dover Publication.

Copleston, Fredrich S. J, 1969, *A History of Philosophy*, New York and: An Image Book doubleday.

Lock, John, 1979, *an Essay Concerning Human understanding*, Edited and Glossary by Peter H. Nidd itch, Great Britain, Oxford at the Clarendon Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی