

## واقع‌نمایی و ملاک صدق امور فطری از دیدگاه اندیشمندان مسلمان

احمد ابوترابی\*

### چکیده

در این نوشته پس از بیان معانی مختلف فطرت، اشاره‌ای به تقسیم‌ها و اقسام آن، معنای برگزیده و تقسیم‌های مورد نظر از فطرت در این بحث و بیان مراد از واقع‌نمایی در هر یک از انواع فطریات، به طرح دیدگاه‌ها و ادله اندیشمندان مسلمان درباره واقع‌نمایی امور فطری پرداخته و آنها را نقد کرده‌ایم.

بر اساس دیدگاه فیلسوفان مسلمان پنج دلیل بر واقع‌نمایی فطریات می‌توان اقامه کرد: واقع‌نمایی بر اساس حکمت الهی، بر اساس شرافت ویژه انسان‌ها، بر اساس مطابقت صورت انسان با خدا، بر اساس یادآوری عالم ذرّ و واقع‌نمایی از طریق قاعده تضایف. اما بر اساس نظر نگارنده هیچ یک از این ادله نمی‌توانند واقع‌نمایی امور فطری را ثابت کنند؛ بلکه تنها در سه صورت می‌توان واقع‌نمایی امور فطری را اثبات کرد: یکی آنکه علم فطری، علم حضوری به چیزی باشد؛ دیگر آنکه گرایش فطری باشد که ریشه در علم حضوری به متعلق آن داشته باشد و سوم آنکه بتوان مصداقی از علم فطری تصدیقی

\* استادیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

را اثبات کرد.

**واژگان کلیدی:** علوم فطری، واقع‌نمایی، ملاک صدق، حکمت الهی، شرافت انسان.

### مقدمه

در آغاز به‌اختصار به این مباحث خواهیم پرداخت: اهمیت موضوع مقاله، مفهوم‌شناسی فطرت و فطری، مراد از واقع‌نمایی و ملاک صدق در امور فطری و قلمرو بحث در واقع‌نمایی امور فطری. اهمیت بحث از فطریات اعم از گرایش‌ها و دانش‌های فطری از موضوعات مرتبط با رشته‌های مختلفی از علوم است؛ اما در بیشتر دانش‌ها این بحث در صورتی ارزش پژوهش خواهد داشت که در دانش معرفت‌شناسی واقع‌نمایی و اعتبار شناختی فطریات تبیین شده باشد؛ از این‌رو این موضوع از مباحث مهم دانش معرفت‌شناسی به شمار می‌آید.

**«فطری» در لغت:** منسوب به فطرة و مصدر نوعی از ماده «فطر» است / ابن‌منظور (ابی‌تا]، ذیل فطر) و / ابن‌فارس (۱۴۲۹)، ذیل «فطر» (معنای لغوی «فطر» را «شکافتن» دانسته‌اند. از جمله معانی برگرفته از ماده «فَطَّرَ»، «خَلَقَ» است؛ از این‌رو «فَطَّرَنِي» را در آیه شریفه «الَّذِي فَطَّرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ» (زخرف: ۲۷) به معنای «خلقتی» می‌دانند (ابن‌منظور، [ابی‌تا]، ذیل «فطر»). برخی از لغت‌شناسان (همان) و مفسران (طبرسی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۱۶) آشکارا گفته‌اند: در معنای «فَطَّرَ» مفهوم «بی‌سابقه‌بودن» هم، به‌نوعی اشراب شده است؛ به همین دلیل است که «فطرة» را در آیه شریفه «فَطَّرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَّرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) به معنای نوعی خاص از آفرینش انسان می‌گیرند (طباطبائی، ۱۴۱۱، ج ۱۶، ص ۱۸۳ - ۱۸۴).

**«فطری» در اصطلاح:** فطری در علوم مختلف دست‌کم به هشت معنای مختلف به کار رفته است. این معانی عبارت‌اند از: ألف) سرشتی: یکی از معانی فطری «سرشتی» است (Descartes, 1931, v.I, pp.161-167) / مصباح یزدی، ۱۳۹۱، «الف»، ج ۱، ص ۴۶ / سه‌رودی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۶۶). مراد از سرشتی در این کاربرد (معنای اصطلاحی) همراه‌بودن چیزی با خلقت اولیه انسان است (Descartes, 1931, v.I, pp.161-167).

مصباح یزدی، ۱۳۹۱، «الف»، ج ۱، ص ۴۶ / سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۶۶) و چون سرشت در لغت فارسی به معنای ذاتی چیزی و خمیرمایه (همراه‌بودن با آفرینش) است (انواری، ۱۳۸۱، ذیل «سرشت») معنای اصطلاحی این واژه به معنای لغوی آن بسیار نزدیک است.

ب) آفرینش هماهنگ با دین: یکی از معانی فطرت «سرشت دینی» است. طبق این معنا، خلقت اولیه همه انسان‌ها به‌گونه‌ای هماهنگ با دین گذاشته شده است (طباطبائی، ۱۴۱۱، ج ۱۶، ص ۱۹۵-۱۹۹)؛ چنان‌که رسول خدا ص می‌فرماید: «کل مولود یولد علی الفطرة» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۸۱).

ج) بدیهی (معنای عام): در علم منطق مسلمانان، واژه «فطری» به سه معنا به کار رفته است: یکی از معانی «فطری» در علم منطق «بدیهی» به معنای اعم آن و اعم از تصورات و تصدیقات است (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲، صص ۱۸ و ۴۲).

د) بدیهی اولی: یکی از کاربردهای دیگر فطری در منطق، «بدیهی اولی» است (شیرازی قطب‌الدین، ۱۳۶۹، ص ۵۹۷ / ر.ک: همان، ص ۲۹۷).

ه) فطری القیاس (حاضر بودن حد وسط): واژه فطری و فطریات در علم منطق گاهی نیز به معنای قضایایی است که قیاس‌های آنها همراه آنهاست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹ و ۱۴۰۵، ج ۳، البرهان، ص ۶۴. ر.ک: طوسی، ۱۳۲۶، ص ۳۵۰ / سبزواری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲۵ / ملاعبده‌الله الیزدی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۱).

و) جبروت: برخی از عرفا، عالم جبروت را «عالم فطرت» نامیده‌اند؛ چه آنکه از مایه‌ای قبلی ساخته نشده است (نسفی، ۱۳۵۹، صص ۶۰-۶۱ و ۱۶۸).

ز) ارتکازی: گاهی فطری را به «ارتکازی» تفسیر می‌کنند. مراد از «ارتکازی» مفهومی است که مطابق با برداشت عمومی و همگانی است. البته گاهی ارتکازی به معنای فطری‌القیاس به کار می‌رود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۵۸ و ج ۱، ص ۳۰۲).

ح) علم آگاهانه غیراختیاری و پیشین: برخی از فیلسوفان غرب، علم فطری را به علمی که به صورت آگاهانه، پیشین و ناخواسته در ذهن حاضرند، اطلاق کرده‌اند (Dancy (ed),

(Lock, 1979, P.48 & 1992, P.216).

### معنای برگزیده

از میان معانی مختلف «فطری» آنچه مورد بحث این نوشته است، معنای اول فطری، یعنی «سرشتی» است. این معنا محدودترین دامنه مفهومی را در میان معانی فطری دارد؛ از این رو آن را «معنای اخص» می‌نامیم. از میان معانی مختلف واژه فطرت، «معنای متبادر» نیز همین معناست.

مراد از فطری سرشتی «امری است که با آموزش، تلقین، مواجهه با عالم واقع - اعم از مادی و غیرمادی - فعالیت ذهنی و عقلانی - اعم از تحلیل، ترکیب، استدلال و تعریف - و مجاهدات نفسانی و اموری مانند اینها به دست نیامده است، بلکه امری است که با آفرینش همراه است».

**تقسیم‌های فطری:** یکی از زمینه‌های اساسی برای پژوهش‌های دقیق در امور فطری، از جمله واقع‌نمایی امور فطری، توجه به تقسیم‌های مختلف «فطری» و توجه به تفاوت میان اقسام گوناگون فطری است. این بحث در واقع به مفهوم‌شناسی واژه فطری کمک می‌کند. اندیشمندان مسلمان، معمولاً به جای «اقسام فطری» از «اقسام فطرت» بحث کرده‌اند که به تبع آن، اقسام امور فطری نیز روشن می‌شود. از آثار اندیشمندان دست‌کم هشت تقسیم برای این مفهوم به دست می‌آید (ر.ک: ابوترابی، ۱۳۹۴، «الف»، فصل پنجم) که مجال بیان آنها در اینجا نیست؛ از این رو به بیان تقسیم‌های برگزیده بسنده می‌کنیم.

تقسیم‌های برگزیده دچار نارسایی‌هایی است؛ از این رو مباحث خود را بر اساس دو تقسیم برگزیده از فطرت دنبال می‌کنیم. این دو تقسیم عبارت‌اند از:

۱. تقسیم امور فطری به فطری‌گرایشی (گرایش‌های فطری)، فطری‌بینشی (دانش‌های فطری)، فطری‌توانشی (قوای فطری) و فطری‌سازواری، یعنی نحوه خاصی از آفرینش که با دانش‌ها و گرایش‌هایی ویژه - مثلاً دین - هماهنگی دارد.
۲. تقسیم فطری به فطری بالقوه و فطری بالفعل. مراد از فطری بالفعل، طبق این تقسیم و بر خلاف ادعای برخی فیلسوفان غرب (Lock, 1979, Book I, Ch.II, pp.49-50) بالفعل بودن

امور فطری ضرورتی ندارد. آنچه ضرورت دارد این است که برای فعلیت یافتن، شرط اکتسابی نبودن را از دست ندهند؛ چه آنکه فعلیت یافتن به دو گونه متصور است: یکی اکتساب؛ چنان‌که بعضی از علوم از راه‌هایی مانند احساس و تعقل اکتساب می‌شوند؛ اما اگر فعلیت یافتن، تنها به رفع موانع نیاز داشته باشد می‌تواند فطری باشد؛ برای مثال انسانی که مدت زیادی غذا نخورده است، در حالت طبیعی باید احساس گرسنگی کند؛ اما ممکن است دلمشغولی ویژه‌ای او را از توجه به علم حضوری فطری‌اش باز دارد؛ بلکه اساساً گرسنگی فعلیت خود را از دست بدهد؛ یعنی گرسنگی بکلی بر طرف شود. حال اگر این دلمشغولی بر طرف شود، این احساس بدون هیچ‌گونه اکتسابی به فعلیت می‌رسد. به فعلیت رسیدن غرایز جنسی که بی‌تردید غیر اکتسابی‌اند از این قبیل‌اند. البته این دو مثال به غرایز مربوط‌اند نه فطریات؛ اما ملاک امور غریزی و فطری از این جهت، واحد است (ر.ک: ابوترابی، ۱۳۹۴، «ب»، فصل پنجم).

تقسیم‌های علوم فطری: شایان ذکر است به تبع تقسیمات علم، علوم فطری نیز می‌تواند انواعی داشته باشد. پرکاربردترین این تقسیم‌ها در علوم فطری عبارت‌اند از: تقسیم علوم فطری به حضوری و حصولی و تقسیم علوم حصولی فطری به تصویری و تصدیقی (ر.ک: ابوترابی، ۱۳۹۴، «الف»، فصل ششم).

**مفهوم واقع‌نمایی امور فطری:** پرسش از واقع‌نمایی در انواع مختلف امور فطری تا حدی متفاوت است؛ چه آنکه پرسش از واقع‌نمایی «گرایش‌های فطری» پرسش از این است که آیا می‌توان گفت گرایش فطری به یک چیز، دلیل بر وجود واقعی متعلق بیرونی آن گرایش است و پرسش از واقع‌نمایی «تصورات فطری» بدین معناست که آیا وجود یک مفهوم فطری در ذهن می‌تواند دلیلی بر وجود واقعی مصداق آن تصور در خارج باشد و پرسش از واقع‌نمایی «تصدیقات فطری» پرسش از این است که آیا دلیلی بر صدق قضایای فطری وجود دارد.

بدیهی است صرف نظر از فطری بودن یک مفهوم یا تصدیق ممکن است دلیلی بر وجود مصداق آن مفهوم یا مطابقت قضیه فطری با واقع وجود داشته باشد؛ اما آنچه در اینجا

مطرح است، این است که آیا تنها از طریق فطری بودن آنها می‌توان دلیلی بر واقعیت داشتن آنها اقامه کرد.

سرانجام پرسش از واقع‌نمایی «قوای ادراکی فطری» بدین معناست که آیا می‌توان گفت قوای فطری چون فطری‌اند از خطا مصونیت دارند و واقعیات را آنچنان‌که هستند، نشان می‌دهند.

با این توضیحات روشن شد این بحث ارتباطی با بحث کلی رئالیسم و ایدئالیسم هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ندارد (ر.ک: مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی، ۱۳۹۲، صص ۱۳۸ و ۳۱۱).

### گستره موضوع

با تأملی اندک می‌توان فهمید که از میان معانی مختلف فطرت و فطری، بحث از واقع‌نمایی تنها به معنای اخص فطرت - که برگزیده نگارنده هم هست - اختصاص دارد؛ زیرا واقع‌نمایی سایر معانی فطرت باید در جایگاه دیگری غیر از نظریه فطرت بررسی شوند؛ برای مثال بحث از واقع‌نمایی فطری به معنای بدیهی یا به معنای بدیهیات اولیه، از مباحث کلی و اساسی دانش معرفت‌شناسی است که از موضوع و مجال موضوع فطرت و این نوشته بیرون است.

از میان تقسیم‌ها و اقسام مختلف فطرت - به معنای اخص - این پرسش را تنها درباره گرایش‌ها، دانش‌ها و قوای ادراکی فطری می‌توان مطرح ساخت و سایر تقسیم‌ها و اقسام آن یا اساساً شأنیت طرح این بحث را ندارند یا سخن از واقع‌نمایی آنها تابع بحث از واقع‌نمایی گرایش‌ها و دانش‌های فطری است. اما بحث از واقع‌نمایی فطریات، همه انواع دانش‌های فطری اعم از حضوری و حصولی، تصویری و تصدیقی و دانش‌های عملی و نظری را در بر می‌گیرد.

### مفهوم ملاک صدق

مراد از ملاک صدق (Criteria of Truth) همان اصطلاح رایج در دانش معرفت‌شناسی است که به معنای معیار و مبنای تمییز صدق و کذب است (همان، صص ۵۶۴-۵۶۵) و در این

بحث مراد این است که با چه معیارهایی می‌توان واقع‌نمایی امور فطری را نشان داد.

### بررسی دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان

با توجه به آنچه بیان شد، همه زمینه‌های لازم برای ورود به موضوع اصلی بحث، یعنی «واقع‌نمایی و ملاک صدق امور فطری از دیدگاه اندیشمندان مسلمان» فراهم شده است؛ از این رو به تبیین و بررسی دیدگاه‌ها می‌پردازیم. اندیشمندان مسلمان در باب واقع‌نمایی فطریات دیدگاه واحدی ندارند؛ برای نمونه اختلاف آنان بر سر اینکه آیا فطرت از راه‌های خداشناسی است یا یکی از براهین آن، به اختلاف در باب واقع‌نمایی فطرت خداشناسی باز می‌گردد.

در جمع سه دیدگاه درباره واقع‌نمایی امور فطری در میان اندیشمندان مسلمان وجود دارد. برخی به این واقع‌نمایی باور دارند؛ برخی آن را انکار می‌کنند و برخی نیز به تفصیل میان انواع امور فطری باور دارند. با وجود این اختلاف می‌توان گفت غالب فطرت‌باوران مسلمان، فطریات را واقع‌نما می‌دانند.

بدیهی است که این بحث تابعی از پذیرش نظریه فطرت - به معنای اخص - آن است؛ یعنی تنها کسانی باید به این بحث بپردازند که به امری فطری باور دارند.

### ادله واقع‌نمایی فطریات

از آثار مسلمانان پنج دلیل بر واقع‌نمایی فطریات به دست می‌آید. برخی از این ادله، به دلایلی که برخی از فیلسوفان غرب به آن اشاره کرده، یا آشکارا از آن سخنی به میان آورده‌اند، شباهت دارد و برخی دیگر بر مبانی فلسفی و کلامی مسلمانان مبتنی است. در اینجا به تبیین ادله اندیشمندان مسلمان می‌پردازیم.

#### ۱. واقع‌نمایی بر اساس حکمت الهی

یکی از راه‌های اثبات واقع‌نمایی که در آثار مسلمانان مطرح شده است، استناد به حکمت الهی و بیهوده‌نبودن آفریده‌های خداوند متعال است. این دلیل را به صورت زیر می‌توان تقریر کرد:

۱. انسان دارای گرایش‌هایی فطری است.

۲. انسان و هر آنچه با آفرینش او همراه است (فطریات) آفریده خدای متعال است.

۳. هر گرایشی متعلق دارد. گرایش‌های فطری انسان را برای نیل به متعلق‌های خود به حرکت وا می‌دارند.

۴. اگر متعلق گرایش‌ها وجود خارجی نداشته باشد، وجود این گرایش‌ها بیهوده خواهد بود.

۵. خدای متعال چون حکیم است کار بیهوده نمی‌کند.

پس: وجود گرایش‌های فطری در انسان، دلیل وجود متعلق‌های آنها در عالم واقع است.

### تقریر صدر المتألهین

از جمله کسانی که از این استدلال برای اثبات واقعیت داشتن جهان آخرت بهره برده است، صدر المتألهین (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۴۱). استدلال ایشان را به صورت ذیل می‌توان تقریر کرده است:

۱. گرایش به وجود و بقای وجود خود و کراهت از نیستی و نابودی در فطرت انسان‌ها قرار داده شده است؛ یعنی گرایش به جاودانگی در طبیعت و فطرت انسان وجود دارد.  
۲. اگر این گرایش متعلق نداشته باشد، این تمایل ارضانشدنی و وجود آن در انسان بیهوده خواهد بود.

۳. با توجه به اینکه دنیا شایسته جاودانگی نیست و همه انسان‌ها به ناچار می‌میرند، اگر جهان آخرت وجود نداشته باشد، گرایش به جاودانگی متعلق نخواهد داشت و در نتیجه بیهوده خواهد بود.

۴. در عالم طبیعت هیچ امری بیهوده نیست.  
پس گرایش به جاودانگی، دلیل بر وجود جهان پس از مرگ و عالم آخرت است.  
در استدلال از راه حکمت و تقریر صدر المتألهین از آن چند نکته درخور توجه است:

أ) صدر المتألهین عدم بیهودگی را به امور فطری اختصاص نمی‌دهد، بلکه با تعبیری عام‌تر آن را درباره همه عالم خلقت مطرح می‌سازد که امور فطری از جمله آنهاست.



ب) وی در تبیین این استدلال با عبارت «لا باطل فی الطبیعة كما قالته الحكماء الالهیون» (همان) عدم بیهودگی را به طبیعت نسبت می‌دهد و به علت و دلیل فقدان امر بیهوده در عالم، یعنی به حکمت الهی اشاره‌ای نمی‌کند؛ اما روشن است که مراد وی از «طبیعت»، «همه عالم خلقت» و علت فقدان امر بیهوده در عالم خلقت نزد وی بلکه نزد همه فیلسوفان الهی، حکمت خداوند متعال است. مؤید این برداشت آن است که خود ایشان در کتاب **المبدأ و المعاد** با تأکید بر فطری بودن میل به بقا به روشنی جاعل این فطرت را خدای متعال معرفی می‌کند و حکمت آفرینش آن را به حکمت الهی برمی‌گرداند (همو، ۱۴۲۲، ص ۵۷۸).

ج) استدلال بر واقع‌نمایی از راه حکمت با این تقریر، تنها در مورد گرایش‌های فطری مطرح شده است و این تقریر را نمی‌توان به دانش‌های فطری تعمیم داد؛ اما با تقریری مشابه می‌توان آن را به دانش‌های فطری نیز گسترش داد؛ مثلاً می‌توان گفت: اگر دانشی فطری در انسان وجود داشته باشد و هدف از قرارداد این دانش در فطرت انسان، حکایت آن از واقع نباشد و حکایت از واقع نداشته باشد وجود آن بیهوده است. افزون بر این استدلال به واقع‌نمایی امور فطری از راه عدم فریبکاری خداوند متعال می‌توان به برهان از راه حکمت برگرداند.

### نقد و بررسی

در کبرای این استدلال - یعنی اینکه هیچ آفریده‌ای بی حکمت نیست (مقدمه سوم در استدلال فوق و مقدمه چهارم در تقریر صدرالمتألهین) - جای هیچ تردیدی وجود ندارد؛ اما در تطبیق این حکمت بر وجود خارجی متعلق گرایش، یعنی اینکه عدم لغویت این گونه گرایش‌ها مستلزم وجود عینی آن است (مقدمه چهارم استدلال و مقدمه سوم در تقریر صدرالمتألهین)، جای تأملاتی هست؛ چه آنکه اولاً شناخت حکمت‌های آفریده‌های خداوند متعال آسان نیست. ثانیاً می‌توان حکمت‌های دیگری غیر از وجود واقعی و امکان دستیابی به آن، برای این گونه گرایش‌ها نشان داد؛ همان‌گونه که میرزا ابوالحسن قزوینی می‌گوید: برای بیهوده‌نبودن آفرینش گرایش به بقا می‌توان احتمال داد حکمت آن، حفظ

حیات موقت و زندگی در دنیا باشد. وی بر این اساس، استدلال فوق را استدلالی خطابی به شمار آورده است (همان، پاورقی).

## ۲. واقع‌نمایی بر اساس «شرافت ویژه انسان»

برخی از اندیشمندان مسلمان برای اثبات واقع‌نمایی فطریات بر این نکته تأکید کرده‌اند که چون انسان آفریده ویژه خداوند متعال است، خطا، یعنی تصرف وهم و خیال در یافته‌های فطری او امکان ندارد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۵). آیت‌الله شاه‌آبادی در تقریر این استدلال می‌گوید:

«اعلم ان الفطره... لا مجال لتصرف الوهم و الخيال فيهما و ذلك لأن كتاب ذاتنا مكتوب بيده تعالى حيث قال "مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي أُسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ" (ص: ۷۵): بدان‌که قطعاً در فطرت... هیچ زمینه‌ای برای دخالت وهم و خیال وجود ندارد؛ چه آنکه کتاب وجود ما به دست خدای متعال نوشته شده است؛ چون که می‌فرماید: «و چه چیزی تو را از سجده بر آنچه با دست خود آفریدم منع کرد آیا استکبار کردی یا اینکه از برترها بودی» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۵).

### تقریر استدلال

ابهام‌هایی در محتوای این استدلال وجود دارد که تحلیل منطقی آن را مشکل می‌کند؛ اما بر اساس ظاهر آن می‌توان آن را چنین تقریر کرد:

۱. انسان از جهت شرافت و کمال، آفریده ویژه‌ای است؛ زیرا خداوند متعال با عنایت ویژه‌ای او را آفریده و او را مسجود فرشتگان قرار داده است.
۲. فطریات مربوط به اصل آفرینش انسان‌اند.
۳. احتمال وجود خطا در فطریات انسان، به معنای وجود ضعف و نقصانی در اصل آفرینش انسان است.
۴. ضعف و نقصان در اصل آفرینش انسان، با شرافت ویژه نوع انسان ناسازگار است. پس: فطریات انسان از هرگونه خطا و اشتباهی مصونیت دارند.

### نقد و بررسی

۱. مراد آیت‌الله شاه‌آبادی از دخالت وهم و خیال در فطریات انسان روشن نیست؛ یعنی معلوم نیست آیا مراد ایشان این است که اگر دانش فطری پس از آفرینش با وهم و خیال مخلوط شود و صورت اولیه خود را از دست دهد و واقعیت را نادرست نشان دهد، با شرافت ذاتی انسان ناسازگار است یا مراد این است که اگر امور فطری در اصل آفرینش به‌گونه‌ای باشند که واقعیت را نادرست نشان دهند، نمی‌توان انسان را دارای شرافت مذکور در آیه شریفه مذکور دانست. عبارت «لا مجال لتصرف الوهم و الخیال فیها» احتمال اول را مرجح می‌گرداند و استدلال ایشان بر آن، به اینکه انسان آفریده ویژه خداوند متعال است، احتمال دوم را تقویت می‌کند.

۲. درباره احتمال اول جای این پرسش هست که مگر علم انسان به نفس خویش از روشن‌ترین علوم فطری نیست؛ پس چرا برخی از مردم درک درستی از آن ندارند؛ برخی آن را با بدن اشتباه می‌گیرند و برخی دیگر آن را انکار می‌کنند؟! بنابراین چنین نیست که راهی برای دخالت وهم و خیال در علوم برخاسته از فطرت وجود نداشته باشد و قطعاً نمی‌توان همه تفسیرهای نادرست از این‌گونه فطریات را ناشی از دخالت عوامل غیر علمی و نفسانی دانست و درباره احتمال دوم می‌توان پرسید: چه نسبت منطقی میان شرافت انسان و خطاناپذیری فطریات او وجود دارد؟ این نسبت در این استدلال تبیین نشده است.

۳. پاسخی که در سطور بالا درباره احتمال اول مطرح شد، پاسخی نقضی به استدلال از راه شرافت ذاتی انسان بود. جواب حلی آن این است که شرافت و کمال ذاتی نوع انسان در حدی نیست که عصمت نوع انسان را اثبات کند؛ به علاوه بدیهی است که هر انسانی چنان شرافتی ندارد که مسجود فرشتگان الهی واقع شود؛ چنان‌که هر انسانی نیز خلیفه الهی نیست (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۱، ج ۱۷، ص ۱۹۵-۱۹۶). به عبارت دیگر، مقدمه سوم از استدلال فوق را نمی‌توان پذیرفت؛ چه آنکه نه مقام مسجودیت انسان قابل تعمیم به همه افراد نوع انسان است، بلکه برخی از انسان‌ها از چارپایان پست‌ترند (أَوْلَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ) (اعراف: ۱۷۹) و نه خطاکردن انسان با آفرینش ویژه او ناسازگاری دارد.

۳. واقع‌نمایی بر اساس «مطابقت صورت انسان با خدای متعال»

یکی دیگر از ادله اقامه شده بر واقع‌نمایی فطریات این است که میان نحوه آفرینش انسان با وجود خدای متعال نوعی هماهنگی وجود دارد. این هماهنگی مستلزم واقع‌نمایی فطریات انسان است؛ چه آنکه فطریات مربوط به نحوه آفرینش انسان‌اند و واقع‌نماندانتن آنها مستلزم پذیرش نقضی در وجود خدای متعال است.

آیت‌الله شاه‌آبادی این استدلال را چنین توضیح می‌دهد:

«اعلم ان الفطرة... لا مجال لتصرف الوهم والخیال فیها ذلك لأن... مضافا الی كونه [الانسان] مطابقاً لكتاب ذات الحق لاتفاقهما فی لوازم الوجود و لذا قال: "خلق الله آدم علی صورته" (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۱۱۱) فهی معصومة عن الخطاء فی مقتضیاتها و احكامها»: بدان که در فطرت... هیچ زمینه‌ای برای دخالت وهم و خیال وجود ندارد؛ زیرا... افزون بر این هماهنگ‌بودن انسان با کتاب ذات حق است؛ چه آنکه انسان و خدا در لوازم وجود یکسان‌اند و از این رو فرمود: «آدم را به صورت خود آفرید، پس این صورت در احکام و مقتضیاتش از اشتباه مصونیت دارد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۵).

شایان ذکر است برخی دیگر از عارفان مسلمان این وجه را - البته با تقریری متفاوت - دلیلی برای اثبات واقع‌نمایی قوای فطری دانسته‌اند. برای نمونه یکی از عارفان مسلمان با استفاده از اصل تجلی خدا در انسان، به جای اصل مطابقت آفرینش صورت انسان با خدای متعال می‌گوید: «... فیعرف ما قلناه من کون قوی العبد عین الحق اوتجلی علیه فی مجلاه الطبیعی... فادراک العقائد علی ماهی علیه فیعرف ما قلناه من غیر ان ینبغی للوهم علیه حکم» (جامی، ۱۳۸۸، ص ۴۴۱).

### تقریر استدلال

این استدلال را به صورت ذیل می‌توان تقریر کرد:

۱. خدای متعال انسان را به صورت خود آفریده است.
۲. لازمه سنخیت صورت انسان و خدا خالی‌بودن انسان از نقص‌هایی است که به اصل آفرینش انسان مربوط است.
۳. اگر امور فطری با واقع مطابق نباشند، آفرینش انسان خالی از نقص نیست.

پس: فطریات مطابق با واقع‌اند.

### نقد و بررسی

۱. برخی از فیلسوفان غرب نیز به این استدلال بر واقعی‌نمایی امور فطری استناد کرده‌اند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۵، ص ۴۴۱ / Descartes, Meditation III, pp.141-165 & Principle LIV, p.241, v.I & Principle LIV, p.241, v.I) و درستی مقدمه اول را به آموزه‌های شریعت که در عهدین آمده است، مستند می‌کنند (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۵۷ پاورقی) که البته مشکلات خود را دارد؛ اما مسلمانان برای اثبات مقدمه اول که صغرای استدلال فوق به شمار می‌آید، مشکلی ندارند؛ چه آنکه این مضمون در روایات متعددی از معصومان آمده است (برای نمونه ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۱۱۱).

۲. به فرض پذیرش این ادعا، مماثلت امری تشکیک‌بردار و دارای مراتب است؛ در صورتی این دلیل می‌تواند از این مقدمه بهره گیرد که دست‌کم مماثلت از جهت مورد بحث اثبات شود؛ چون قطعاً مماثلت انسان و خدا از هر جهت - حتی با پذیرش تفاوت در امکان و وجوب - محال است.

۳. اگر مماثلت انسان و خدا مستلزم عدم نقص در فطریات باشد قوای ادراکی نیز که فطری‌اند نباید دچار خطا شوند؛ حال آنکه مدرکات قوای انسان‌های عادی قطعاً تحت تأثیر وهم و خیال قرار می‌گیرند.

۴. **واقع‌نمایی مبتنی بر یادآوری «عالم ذر»**  
بعضی از اندیشمندان مسلمان به فطری‌بودن برخی معارف باور دارند (برای نمونه ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، «ب»، ج ۱، ص ۲۴۴) و بعضی دیگر همه معارف حقیقی را فطری می‌دانند (امام خمینی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۵) و آنها که معارفی را فطری می‌دانند، معمولاً اکتساب معارف فطری را در واقع یادآوری فطریات قلمداد می‌کنند (برای نمونه: ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، «ب»، ج ۱، صص ۱۰۷ و ۱۵۰) و برخی این یادآوری را همان معارفی می‌دانند که انسان آنها را در «عالم ذر» به دست آورده یا مشاهده کرده است (برای نمونه ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۳۸۰-۳۸۲).

البته در باب تفسیر آیه میثاق اختلافاتی هست. یکی از اساسی‌ترین اختلافات این است که آیا این آیه اساساً اشاره‌ای به عالمی مستقل دارد یا بیانی سمبولیک برای تبیین بدیهی یا فطری بودن برخی معارف دینی است؛ برای نمونه صاحب تفسیر المیزان به دیدگاه اول و صاحب مجمع‌البیان به دیدگاه دوم باور دارد (طبرسی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۴۲۶-۴۴۲ / طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۸، ص ۳۱۰-۳۱۴).

به‌رحال آنها که به دیدگاه دوم باور دارند و معارف فطری را یادآوری آموزه‌های عالم ذر می‌دانند، در واقع سخنی شبیه نظریه استذکار افلاطون گفته‌اند، جز اینکه آموزه‌های افلاطون در این باره بشری، غیر معصومانه و با شائبه‌هایی همراه است که نه تنها دفاع عقلانی از آن ممکن نیست، بلکه ادله عقلانی در برابر آن وجود دارد (ابوترابی، ۱۳۹۴، «ب»، فصل سوم)؛ در حالی که اصل وجود عالم ذر و برخی از ادعاهای مربوط به آن، مستند به نص یا ظاهر قرآن کریم یا روایات معتبر است؛ اما از این جهت که این آموزه‌ها یادآوری یافته‌های مستقیم جهانی قبل از تعلق روح به بدن این جهانی به شمار می‌آیند، برای اثبات واقع‌نمایی آنها می‌توان همان دلیلی را اقامه کرد که پیش از این برای «واقع‌نمایی بر اساس یادآوری عالم مثل» اقامه شد.

### نقد و بررسی

این استدلال بر سه پیش‌فرض مبتنی است: یکی وجود عالم ذر و ارتباط انسان با حقایق آن عالم؛ دوم اینکه همه معارف فطری یا برخی از آنها یادآوری آن حقایق‌اند و سوم اینکه صورت‌های یادآوری شده از آن عالم تحت تأثیر وهم و خیال قرار نمی‌گیرند. پیش‌فرض اول را بر اساس منابع نقلی معتبر فی‌الجمله می‌توان پذیرفت (برای نمونه ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۳۷۵-۳۸۰).

اما اثبات اینکه برخی از معارف به‌ظاهر اکتسابی، به‌ویژه باور به اینکه همه معارف حقیقی این عالم یادآوری آن حقایق‌اند، نیاز به اثبات دارد و همان‌گونه که در جایگاه مناسب خواهیم گفت، اثبات آن، کار آسانی نیست و به‌رحال برخی نقل‌های روایی در این باره را نمی‌توان نادیده گرفت. بررسی دقیق و تفصیلی این دلایل نقلی، پژوهشی مستقل می‌طلبد

(ر.ک: ابوترابی، ۱۳۹۴، «ب»، فصل دوازدهم).

سومین پیش فرض، یعنی اینکه صورت‌های یادآوری شده تحت تأثیر وهم و خیال قرار نمی‌گیرند نیز نیاز به اثبات مستقل دارد و تا کنون دلیلی خدشه‌ناپذیر برای اثبات آن نیافتیم؛ به‌ویژه آنکه برخی از معارفی که قطعاً فطری‌اند، مانند علم حضوری نفس به خود، پس از تبدیل شدن به علم حصولی، وهم و خیال در آنها نفوذ و رسوخ می‌کند؛ چه آنکه انسان‌هایی خود را جسم مادی تصور می‌کنند.

### ۵. واقع‌نمایی از طریق قاعده «تضایف»

استناد به «ضرورت وجود متعلق بالفعل، برای گرایش‌های فطری بالفعل» از دیگر راه‌هایی است که از آن برای اثبات واقع‌نمایی امور فطری بهره گرفته‌اند.

#### دیدگاه امام خمینی (ره)

امام خمینی از این راه برای اثبات وجود خداوند متعال و برای اثبات عالم پس از مرگ بهره برده‌اند. معظم‌له در مقام اثبات وجود خدا از این راه می‌گویند:

یکی از فطرت‌هایی که جمیع سلسله بنی‌الانسان مخمّر بر آن هستند... فطرت عشق به کمال است... بلکه در تمام حرکات و سکنات و زحمات... که هر یک... مشغول‌اند، عشق به کمال آنها را به آن واداشته است... اگرچه در تشخیص کمال... کمال اختلاف را دارند... اهل دنیا و زخارف آن، کمال را دارایی گمان کردند... هر کس به فطرت خود رجوع کند، می‌یابد که قلبش به هرچه متوجه است، اگر مرتبه بالاتری از آن بیاید، فوراً قلب از اولی منصرف گردد و... به اکمل از آن متوجه گردد... پس... بالفطره شطر قلبشان متوجه به کمالی است که نقصی ندارد... آیا در جمع سلسله موجودات... موجودی که کمال مطلق و جمال مطلق داشته باشد، جز ذات مقدس مبدأ عالم - جلت عظمته - سراغ دارید؟... پس این عشق فعلی شما، معشوق فعلی خواهد و نتواند این موهوم و متخیل باشد؛ زیرا که هر موهوم، ناقص است و فطرت متوجه کامل است... و جز ذات کامل، معشوقی نیست که متوجه الیه فطرت باشد؛ پس لازمه عشق به کامل مطلق وجود کامل مطلق است (امام خمینی،

۱۳۶۸، ص ۱۵۶-۱۵۸).

ایشان برای اثبات معاد از این راه می‌گویند:

بدان یکی از فطرت‌های الهیه... فطرت عشق به راحت است... با اینکه در تمام عالم مُلک و جمیع سرتاسر دنیا چنین راحت مطلقى یافت نشود... پس معشوق بنی‌الانسان، در این عالم یافت نشود...، عشق فطری جبلی فعلی بی‌معشوق فعلی موجود ممکن نیست؛ پس ناچار در دار تحقق و عالم وجود باید عالمی باشد که راحتی او مشوب نباشد به تعب و رنج... و آن دار نعیم حق و عالم کرامت ذات مقدس است (همان، ص ۱۶۰-۱۶۱).

آیت‌الله شهید مطهری نیز به این راه برای اثبات وجود خدا اشاره کرده است؛ اما تحلیل و تقریری از آن ارائه نداده است (مطهری، ۱۳۸۹-۱۳۸۱، ج ۴، ص ۴۲-۴۳).

آیت‌الله جوادی آملی تقریری روشن‌تر از این استدلال ارائه کرده‌اند. ایشان این استدلال را همان استدلال از راه تضایف به شمار آورده، از نوع تضایف بالذات و معشوق بالذات را همان معلوم بالذات می‌دانند و بر این اساس می‌گویند اگر مفهوم عاشق مصداق بالفعل داشته باشد، مفهوم معشوق نیز مصداق بالفعل خواهد داشت و بنابراین اشتیاق به کمال محض، دلیل بر وجود معشوق است و از تحقق صورت علمی که عین حکایت از خارج است، می‌توان استمداد نمود و وجود کمال محض را اثبات کرد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۰).

#### تقریر استدلال امام خمینی (ره)

برایند سخنان امام خمینی درباره واقع‌نمایی امور فطری دو استدلال است. در هر دو استدلال از این کبرای کلی که «عشق فطری جبلی فعلی... بی‌معشوق فعلی موجود ممکن نیست» (امام خمینی، ۱۳۶۸، ص ۱۶۰) استفاده شده است، یک استدلال برای وجود خدای متعال و دیگری برای اثبات جهان پس از مرگ و معاد است.

بی‌تردید استدلال دوم امام خمینی به همان «اثبات واقع‌نمایی از راه حکمت الهی» برمی‌گردد که در دلیل اول از استدلال‌های اندیشمندان مسلمان به تفصیل از آن سخن گفتیم؛ اما استدلال اول ایشان که برای اثبات واقع‌نمایی خداشناسی فطری است، تقریری



دیگر دارد که در اینجا به آن می‌پردازیم.  
این استدلال در واقع دارای دو بخش است.

### تقریر بخش اول

بخش اول استدلال را چنین می‌توان تقریر کرد:

هر انسانی عشق فطری بالفعل به خدا دارد؛ زیرا:

۱. هر انسانی عشق فطری (گرایش فطری) و بالفعل به کامل مطلق شدن خود دارد؛

۲. تنها مصداق کامل مطلق، خدای متعال است.

پس: هر انسانی عشق و گرایش فطری بالفعل به خدای متعال دارد.

### تقریر بخش دوم

بخش دوم استدلال معظم‌له را که با استفاده از نتیجه استدلال پیشین به وجود می‌آید،

چنین می‌توان تقریر کرد:

عشق فعلی انسان به خدا معشوق بالفعل دارد؛ زیرا:

۳. هر انسانی عشق و گرایش فطری بالفعل به خدای متعال دارد؛

۴. متعلق این گرایش فطری، امری موهوم نیست.

پس: متعلق این گرایش امری موجود در عالم خارج است؛ یعنی عشق فعلی انسان به خدا

معشوق بالفعل در عالم خارج دارد.

### اثبات مقدمه ۴

گرایش فطری انسان به خدا امری موهوم نیست؛ زیرا:

۵. هر امر موهوم، ناقص است؛

۶. گرایش انسان به کامل است.

پس: گرایش انسان به امر موهوم نیست.

### تقریری دیگر

تقریری که آیت‌الله جوادی آملی از استدلال امام خمینی ارائه کرده‌اند، در واقع تقریر دیگری

از بخش دوم استدلال معظم‌له است. این استدلال را که پیش از این مفاد آن را بیان کردیم

چنین می‌توان تنظیم کرد:

عشق فعلی فطری انسان به خدا معشوق بالفعل و موجود دارد؛ زیرا:

۷. عشق و عاشق با معشوق تضایف دارند؛

۸. هرگاه یکی از دو متضایف فعلیت داشته باشد، طرف دیگر تضایف نیز فعلیت دارد؛

۹. هر انسانی بالفعل عشق فطری به خدا دارد.

پس: طرف دیگر تضایف یعنی خدای متعال نیز فعلیت دارد؛ یعنی وجود دارد.

### نقد و بررسی

در این استدلال نکاتی در خور توجه است:

أ) در درستی مقدمه (۱) جای تردیدی جدی وجود دارد؛ چه آنکه به آسانی نمی‌توان گفت انسان فطرتاً می‌خواهد کامل مطلق شود؛ چون کامل مطلق شدن به معنای واجب‌الوجود شدن، خدا شدن، بنده خدا نبودن و - نعوذ بالله بر خدا هم خدایی کردن و در عین حال بالاترین منبع جود، رحمت، علم و حکمت بودن است.

اولاً در این عبارات تناقضی احساس می‌شود؛ ثانیاً انسان نمی‌تواند از چنین مرتبه‌ای تصویری درست داشته باشد، چه رسد به اینکه آن را بخواهد؛ ثالثاً تصور وجود چنین مرتبه‌ای امری محال است و هیچ‌گاه کسی وقوع امر محال عقلی را نمی‌خواهد، چه رسد به اینکه این گرایش را فطری و خدادادی بدانیم؛ رابعاً با درون‌نگری دقیق چنین گرایشی را در خود نمی‌یابیم.

آری، لازمه حبّ فطری انسان به ذات خویش، حبّ نفس و حبّ کمالات خویش است و بی‌تردید گرایش انسان به کمال، به حدّ مشخصی از کمالات محدود نمی‌شود. این حقیقت را با درون‌نگری می‌توان تشخیص داد؛ یعنی هر انسانی فطرتاً خواهان دستیابی به بالاترین کمالات خویش است؛ اما این گرایش از یک سو گرایش به کمال نسبی است؛ یعنی گرایش به آن چیزی است که کمال انسان به شمار می‌آید و گرایش به چیزی است که کمال مخلوق یعنی وجود وابسته است؛ از سوی دیگر گرایش انسان به بی‌نهایت، گرایش به بی‌نهایتی از سنخ «بی‌نهایت لایققی» است نه «بی‌نهایت بالفعل».

ب) در درستی مقدمه (۲) نمی‌توان تردید کرد؛ یعنی قطعاً تنها مصداق کامل مطلق، خدای متعال است.

اما از این دو مقدمه نمی‌توان نتیجه گرفت که عشق انسان به دستیابی به بالاترین کمالات، همان عشق بالفعل انسان به خداست؛ چون در این گرایش انسان کمال خود را می‌خواهد؛ یعنی تمایل به برطرف کردن نقص خود دارد.

البته اگر از اشکال اول صرف نظر کنیم، می‌توانیم بگوییم خواسته و گرایش انسان به دستیابی به کمال مطلق هیچ‌گاه تحقق نمی‌یابد؛ چون لازمه آن، تبدیل شدن ممکن به واجب یعنی تبدیل شدن انسان به خداست؛ اما وجود آن بی‌حکمت نیست. از جمله حکمت‌های آن می‌تواند ایجاد انگیزه برای حرکت بی‌وقفه به سوی کمال نامتناهی باشد و قطعاً راه رشد و کمال این است که با مبدأ کمال و کامل مطلق ارتباطی برقرار کند و در حد ظرفیت و مجاهده و سیر و سلوک خویش به او تقرب یابد و از این طریق به کمالات بالاتری برسد و در این سیر هیچ‌گاه توقف نکند.

بنابراین بخش اول استدلال، نتیجه مطلوب صاحب دیدگاه را به بار نمی‌آورد.

ج) در بخش دوم استدلال نیز جای تأملاتی وجود دارد؛ از جمله اینکه هرچند مقدمه (۳) از این استدلال یعنی اینکه «انسان عشق بالفعل فطری به خدا دارد» فی نفسه درست است و در جای خود قابل اثبات است، اما با توجه به آنچه در اشکال پیشین یادآور شدیم، این مقدمه را به معنای خاصی که استدلال‌کننده آن را به کار برده است و به عنوان نتیجه استدلال قبلی نمی‌توان پذیرفت.

د) در درستی مقدمه (۴) نمی‌توان تردیدی کرد؛ یعنی بی‌گمان برای هر گرایشی، متعلق عینی وجود دارد؛ اما اولاً این وجود در همه جا از نوع وجود خارجی نیست و در موضوع بحث، این وجود از نوع «علت غائی علمی» است که قبل از ایجاد غایت در عالم عین، در ذهن تصور می‌شود و منشأ شوق مؤکد فاعل به عمل می‌گردد؛ یعنی انگیزه فعل، برای فاعل مختار ذی‌شعور ایجاد می‌کند؛ بنابراین چنین مُتعلّقی غیر از مصداق عینی خارجی است و نمی‌تواند واقعیت بیرونی امر فطری را اثبات کند.

ثانیاً حتی اگر بپذیریم که مقدمه (۴) و (۵) برای اثبات وجود متعلق عشق، کافی‌اند، این استدلال نتیجه مورد نظر استدلال‌کننده را نخواهد داشت؛ چه آنکه حداکثر، وجود علمی چیزی را اثبات می‌کند که می‌تواند انگیزه «علت غایی علمی» حرکت برای دستیابی به وجود عینی را فراهم کند نه بیشتر.

ه) به نظر می‌رسد تقریر دوم از این استدلال، یعنی تقریر آیت‌الله جوادی نیز مشکلی را حل نمی‌کند و مدعای این استدلال را به اثبات نمی‌رساند؛ چه آنکه مبنای اصلی استدلال امام خمینی عشق انسان به دستیابی خویش به کمال مطلق خود است. این مبنا چیزی بیش از شوق مؤکد به عمل، در اثر تصور معشوق را نمی‌تواند اثبات کند.

البته هر سه مقدمه این استدلال (مقدمات ۷ تا ۹) یعنی قاعده تضایف و اینکه عشق و عاشق نیاز به مصداق دارند، به جای خود از قواعد فلسفی درست و قابل دفاع‌اند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۴۰۵، تعلیقه ۱۹۳، ص ۱۸۹ / ابن‌سینا، ۱۳۹۱، صص ۱۹۸-۲۰۱، ۲۵۱ و ۲۶۳-۲۶۴ / فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴)؛ اما برای اثبات مدعای این استدلال کاربرد ندارند؛ چه آنکه مصداق این تضایف وجود عینی معشوق نیست، بلکه این گرایش و عشق از نوع عشق به تحقق و به‌وجود آمدن معشوق است و نتیجه عملی آن هم ایجاد انگیزه و تلاش برای عاشق در مسیر تحقق بخشیدن به معشوق - یعنی کمال خویش - است.

البته در تقریر آیت‌الله جوادی *آملی* واژه‌هایی وجود دارد که ممکن است بتوان با استفاده از آنها تقریر دیگر و قابل دفاع‌تری از این استدلال ارائه کرد؛ اما تصریح ایشان به اینکه موضوع بحث درباره صورت علمی معشوق است، همین تقریر را تأیید می‌کند.

### تقریر برگزیده از دیدگاه امام خمینی (ره)

به نظر می‌رسد تنها یک راه برای تبیین و اثبات واقعیت داشتن معشوق فطری وجود دارد و آن این است که معشوق را معلوم حضوری بدانیم؛ یعنی نخست علم حضوری فطری به کامل مطلق را تبیین کنیم و سپس گرایش فعلی به معلوم حضوری را از راه ارجاع به درون بازنماییم و آن‌گاه بر اساس «وحدت علم و معلوم حضوری»، گرایش و احساس عشق به معلوم حضوری را - برای کسی توجه به عشق دارد؛ اما از وجود معشوق غافل است - دلیل

بر وجود خارجی معشوق بگیریم. آری، اگر مراد امام خمینی را از این سخن که «عشق فعلی معشوق فعلی خواهد» این معنا بدانیم، این راه برای اثبات واقع‌نمایی امر فطری، قابل دفاع و درست است.

در عین حال توجه به دو نکته درباره آن ضروری است:

یکی اینکه این استدلال از نوع برهان منطقی نیست، بلکه از نوع استدلال تنبیهی است؛ به علاوه این استدلال دلالتی بر واقع‌نمایی امور فطری از جهت فطری بودن آنها ندارد، بلکه تنها بر واقعیت داشتن معلوم حضوری دلالت دارد و بر اساس آن می‌توان گفت اگر مصداقی از علم حضوری فطری نیز وجود داشته باشد، معلوم این علم واقعیت خواهد داشت.

افزودن بر این نکته نیز ضروری است که صرف نظر از ظواهر الفاظ امام خمینی به نظر می‌رسد مراد واقعی و فحوای کلام ایشان چیزی نیست جز همان که ما در ضمن نقد و بررسی استدلال‌ها گفتیم؛ یعنی مراد ایشان از کمال‌طلبی انسان، همان رسیدن به کمالی است که از طریق عبودیت ایجاد می‌شود و مراد ایشان از علم فطری به خدا چیزی نیست جز علم حضوری به خدا که مبانی دینی و فلسفی اسلامی اقتضای آن را دارد.

### حاصل کلام

از مجموع آنچه تا کنون بیان شد، می‌توان به دست آورد که هیچ یک از دلایلی که اندیشمندان مسلمان برای اثبات واقع‌نمایی فطریات اقامه کرده‌اند، نمی‌تواند آن را اثبات نماید، مگر آنکه مراد کسانی که عشق فعلی به خدا را دلیل وجود معشوق فعلی می‌دانند، این باشد که انسان حضوراً و فطرتاً خدا را می‌یابد و به او عشق می‌ورزد. تنها در این صورت است که می‌توان گفت عشق به خدا دلیل وجود خدای متعال است. درباره این فرض هم توجه به این مطلب لازم است که واقع‌نمابودن این عشق فطری نه به سبب فطری بودن آن، بلکه از جهت حضوری بودن آن است.

### دیدگاه برگزیده

برای بررسی واقع‌نمابودن یا نبودن دانش‌ها و گرایش‌های فطری، یادآوری و توجه به برخی تقسیم‌های فطری راه‌گشا است. پیش از این گفته شد در میان انواع فطریات، تنها درباره

گرایش‌ها، دانش‌ها و قوای فطری بحث از واقع‌نمایی قابل طرح است و بحث از واقع‌نمایی در سازوکاری فطری معنا ندارد؛ زیرا امور ساختاری خود واقع‌اند و شأنیت بحث از واقع‌نمایی در آنها نیست.

### واقع‌نمایی گرایش‌های فطری حضوری

درباره گرایش‌های فطری می‌توان گفت در اینکه اموری واقعی و خارجی‌اند، تردیدی نیست؛ چه آنکه حضوراً درک می‌شوند و در اینکه هر گرایشی باید متعلق داشته باشد نیز نمی‌توان تردید کرد؛ اما واقع‌نمایی گرایش‌های فطری تنها اثبات می‌کند که اولاً گرایشی وجود دارد؛ ثانیاً این گرایش به چیزی تعلق گرفته است؛ مثلاً گرایش به خداست یا گرایش به کمال است؛ اما اثبات نمی‌کند که متعلق آن وجودی در خارج از ذهن دارد؛ چون ممکن است متعلق آن تنها در حد وجود ذهنی آنها باشد و - همان‌گونه که بیان شد - دلایل فیلسوفان مسلمان چیزی بیش از تمایل به تحقق‌پیدا کردن یک واقعیت را اثبات نمی‌کند؛ یعنی وجود بالفعل آنها و حتی ضرورت تحقق آنها را در آینده نمی‌تواند اثبات کند. آری، اگر بتوان گرایشی فطری به موجودی خارجی را اثبات کرد، قطعاً وجود متعلق فطرت در آنها نیز در نظر گرفته شده است.

به نظر می‌رسد دست‌کم دو مصداق برای چنین امری می‌توان پذیرفت: یکی حب ذات انسان که به خود ذات تعلق می‌گیرد و لازمه آن وجود نفس است و درون‌نگری برای تصدیق آن کافی است و دیگری گرایش و عشق به خدای متعال است که همراه با آن وجود خدای متعال درک شده است.

### واقع‌نمایی دانش‌های فطری حضوری

دانش‌های حضوری فطری قدر متیقن و مصداق روشن و واقعی امور فطری واقع‌نما هستند؛ چه آنکه در مباحث معرفت‌شناسی به‌روشنی بیان شده است که دانش‌های حضوری درک بی‌واسطه عالم واقع‌اند و دانش‌های حصولی برگرفته از آنها دانش‌هایی مطابق با واقع و خطاناپذیرند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۸۹ / شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۲۱۰).

اکنون اگر چنین دانشی فطری باشد و به امری غیر از گرایش‌ها تعلق گیرد، وجود واقعی

معلوم فطری بر اساس آن اثبات خواهد شد و قطعی‌ترین مصداق این دانش، علم حضوری فطری به خدای متعال و علم نفس به ذات خویش است. بر این اساس اگر بتوانیم شرایطی فراهم آوریم که مخاطب، این دو حقیقت را درست دریابد، اصل وجود این دو برای وی بی‌نیاز از استدلال خواهد بود.

### واقع‌نمایی دانش‌های فطری حصولی

درباره واقع‌نمایی دانش حصولی فطری باید گفت اگر چنین دانشی اثبات هم شود، قطعاً دلالت ذاتی بر وجود واقعی متعلق آن ندارد؛ چه آنکه منشأ تحقق چنین صورت ذهنی، واقعیت خارجی آن نیست و دلایلی که فیلسوفان بر آن اقامه کرده‌اند، نمی‌توانند واقع‌نمایی چنین صورت‌هایی را اثبات کنند؛ بنابراین اگر صورتی مستقیماً از طریق آفرینش به وجود آمده باشد، ذاتاً حکایتی از واقع ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۲۵)؛ اما اینکه آیا می‌توان به صورت غیر مستقیم - مانند آنچه دکارت به عنوان «عدم فریبکاری خداوند» برای اثبات واقع‌نمایی تصورات فطری مطرح کرده است - صدق چنین فطریاتی را اثبات کرد، جای تأمل بیشتری دارد.

### دلالت «عدم فریبکاری خداوند» بر واقع‌نمایی

پیش از این راه‌های مختلفی از این نوع استدلال، یعنی استدلال‌هایی را که به صورت غیر مستقیم به اثبات واقع‌نمایی فطریات می‌پردازند، بررسی کردیم و نارسایی آنها را نشان دادیم؛ اما به نظر می‌رسد با اعمال تغییراتی در دلیل دکارت بر واقع‌نمایی علوم فطری بتوان آن را تقویت کرد.

در دلیل دکارت بر واقع‌نمایی علوم فطری، بر واقع‌نمایی واضح‌ها و متمایزها تأکید شده بود. وی در پاسخ به برخی از اشکالات محتمل به این دلیل، «عدم فریبکاری خداوند متعال» را مطرح ساخت؛ اما - همان‌گونه که در آن بحث گفته شد - چون دکارت از طریق وضوح و تمایز به این موضوع پرداخته است و این دو عنوان در فلسفه دکارت دچار ابهام‌ها و اشکالاتی است، استدلال وی نمی‌تواند مدعایش را اثبات کند؛ به علاوه وی راه گریزی از ابتلای به دور باطل ندارد.

اما اگر دکارت در دلیل خود، مستقیماً از «عدم فریبکاری خدای متعال» بهره می‌برد؛ یعنی از راه وضوح و تمایز وارد این بحث نمی‌شد، دلیل وی اشکال کمتری داشت و اگر این دیدگاه را در علم حصولی تصدیقی فطری مطرح می‌ساخت، شاید راهی برای مناقشه در آن باقی نمی‌ماند؛ چه آنکه او مفهوم کامل مطلق را فطری می‌داند (Descartes, 1931, Meditation III, p.170/ Principle XVIII, p.226) که در واقع علم حصولی تصویری است و تصور حکایتی از واقع ندارد و صدق و کذبى درباره آن مطرح نیست تا بتوان آفریننده آن صورت ذهنی را فریبکار تصور کرد؛ بنابراین دکارت نمی‌تواند از دلیل خود بر واقع‌نمایی علم فطری به خدای متعال بهره‌ای برد؛ چه آنکه او «مفهوم کامل مطلق» را فطری می‌داند و برای اثبات وجود آن (خدا) از راه واقع‌نمایی فطریات و از ادله دیگری که بیان شد، استفاده می‌کند.

البته طبق نظر برگزیده نگارنده، اگر کسی بتواند نمونه‌ای از «علم حصولی تصدیقی» را در علوم فطری بشر اثبات کند، می‌تواند از طریق عدم فریبکاری خداوند متعال، واقع‌نمایی آن را اثبات کند و چنین دلیلی مستلزم هیچ‌گونه دور باطل نیست؛ زیرا وجود خدای متعال و کامل مطلق بودن او را می‌توان از راه ادله عقلی به اثبات رساند؛ اما اثبات چنین مصداقی برای علوم فطری آسان نیست؛ در نتیجه اثبات این‌گونه واقع‌نمایی برای دانش‌های فطری، بحث نظری محض است و کاربرد عملی ندارد؛ البته آنچه در این بخش گفته شد، بیشتر در حد بیان مدعاست. اثبات این مدعا نیازمند بیان مبانی بحث و ذکر مقدماتی است که در اینجا مجال آن نیست (ر.ک: ابوترابی، ۱۳۹۴، «الف»، فصل نهم).

### نتیجه‌گیری

با توجه آنچه بیان شد می‌توان گفت هیچ‌یک از این ادله پیشنهادی واقع‌نمایی امور فطری را ثابت نمی‌کنند، بلکه تنها در سه صورت می‌توان واقع‌نمایی امور فطری را اثبات کرد: یکی آنکه علم فطری، علم حضوری به چیزی باشد؛ دیگر آنکه گرایشی فطری باشد که ریشه در علم حضوری به متعلق آن داشته باشد؛ سوم آنکه بتوان مصداقی از علم فطری تصدیقی را اثبات کرد، اما نباید از نظر دور داشت که حاصل دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان در این



موضوع، کاری بی‌سابقه و نسبتاً گسترده است و تلاش آنها زمینه‌های ارزشمندی را برای دستیابی به حقیقت در موضوع اثبات واقع‌نمایی فطریات فراهم کرده است؛ البته به نظر می‌رسد چون پژوهش در این موضوع سابقه‌ای طولانی ندارد و به اندازه لازم در معرض اشکال و پاسخ قرار نگرفته است، حاصل این پژوهش‌ها - چنان‌که باید - پختگی ندارد و می‌طلبد که کاوش در این موضوع تداوم یابد.

### منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **الاشارات و التنبيهات**؛ شرح نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی؛ ج ۱ و ۲، قم: نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
۳. — **التعليقات**؛ مقدمه، تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان؛ چ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.
۴. — **الشفاء - البرهان**؛ تصدیق و مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق أبو العلاء عقیفی؛ قم: منشورات مکتبه آیة‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن فارس، ابوالحسین احمد؛ **معجم مقاییس اللغة؛ الطبعة الجديدة**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۹ق / ۲۰۰۸م.
۶. ابن منظور؛ **لسان العرب**؛ (دوره ۱۸جلدی)، بیروت: طبعه ملوثة، داراحیاء التراث العربی، [بی تا].
۷. ابوترابی، احمد؛ **اصول و مبانی علوم فطری**؛ چ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴، «الف».
۸. — **علوم فطری نزد فیلسوفان غرب و اندیشمندان مسلمان**؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴، «ب».
۹. انواری، حسن؛ **فرهنگ بزرگ سخن**؛ (دوره ۸جلدی)، چ اول، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۱.
۱۰. پترسون، مایکل و دیگران؛ **عقل و اعتقاد دینی**؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ چ چهارم، تهران: نو، ۱۳۷۵.
۱۱. الجامی، عبدالرحمن بن احمد؛ **شرح الجامی علی فصوص الحکم**؛ ضبط، تصحیح و تحقیق عاصم ابراهیم الکیانی؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۳۸۸ / ۲۰۰۹م.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله؛ **ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد**؛ چ سوم، [بی جا]، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
۱۳. امام خمینی، سیدروح‌الله؛ **چهل حدیث**؛ چ دوم، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۸.

۱۴. دکارت، رنه؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ چ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۱۵. الرازی (فخر رازی)، فخرالدین محمد بن عمر؛ المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات؛ تحقیق و تعلیق محمد المعتصم بالله البغدادی؛ (دوره ۲ جلدی)، ج ۱، چ ۱، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۱۰ق - ۱۹۹۰م.
۱۶. السیزواری، هادی بن محمد (ملاهادی)؛ شرح المنظومه؛ تصحیح و تعلیق، حسن حسن زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی؛ (دوره ۵ جلدی)، ج ۱، (قسم المنطق المسمی باللثالی المنتظمة و شرحها)، چ اول، تهران: نشر ناب، ۱۳۷۴-۱۳۷۹ / ۱۴۱۶-۱۴۲۲ق.
۱۷. السهروردی (شیخ الاشراق)، شهاب الدین یحیی بن حبش؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح و تقدیم هانری کرین؛ (دوره ۴ جلدی)، ج ۱ و ۲، چ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
۱۸. شاه آبادی، محمد علی؛ رشحات البحار؛ تصحیح، تحقیق و ترجمه زاهد ویسی؛ چ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۹. الشیرازی، صدرالدین؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۳، ۸، ۹، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۲۰. —؛ المبدء و المعاد؛ تصحیح و تقدیم سید جلال الدین الأشتیانی؛ چ ۳، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۴۲۲ق / ۱۳۸۰.
۲۱. شیرازی، قطب الدین محمود؛ درة التاج؛ تصحیح سید محمد مشکوة؛ چ ۳، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
۲۲. الطباطبائی، السید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۶ و ۱۷، چ سوم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق / ۱۹۷۱م.
۲۳. الطوسی، خواجه نصیر الدین؛ اساس الاقتباس؛ تصحیح محمد تقی مدرس رضوی؛ چ ۳، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۲۴. الطبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۴، چ اول، القاهرة: رابطة الثقافة و العلاقات الاسلامیة، ۱۳۹۴-۱۹۷۴.
۲۵. فیاضی، غلامرضا؛ علم النفس فلسفی: درس های استاد غلامرضا فیاضی؛ تحقیق و تدوین محمد تقی یوسفی؛ چ ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.

۲۶. مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی؛ اصطلاح‌نامه معرفت‌شناسی؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.
۲۷. المجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ ج ۳ و ۱، تصحیح و تحقیق لجنة من العلماء، ج ۳، بیروت: داراحیاء التراث العربی، [بی‌تا].
۲۸. مصباح الیزدی، محمدتقی؛ تعلیقة علی نهاية الحکمة؛ قم: مؤسسه فی طریق الحق، ۱۴۰۵ق.
۲۹. —؛ «اخلاق در قرآن»؛ مجموعه آثار حضرت آیت‌الله مصباح یزدی؛ نگارش محمدحسین اسکندری؛ ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱، «ب».
۳۰. —؛ آموزش فلسفه؛ (دوره ۲ جلدی)، ج ۱ و ۲، چ هشتم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۷۷.
۳۱. —؛ «خداشناسی در قرآن»؛ در: مجموعه آثار حضرت آیت‌الله مصباح (مشکات)، معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی ج ۱-۳)، چ چهارم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱، «الف».
۳۲. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار استاد شهید مطهری؛ ج ۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱-۱۳۸۹.
۳۳. ملاعبدالله الیزدی، ابن‌شهاب‌الدین الحسین؛ الحاشیة علی تهذیب المنطق؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۲۱ق.
۳۴. النسفی، عزالدین؛ الانسان الکامل؛ چ دوم، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه، [بی‌تا].
35. Dancy, Jonathan & Ernest, Sosa (eds.); **A Companion to epistemology**; First Published, Blackwell, Great Britain-USA, 1992.
36. Descartes, Rene; "Meditations on first Philosophy"; In: Rene Descartes; Philosophical Works of Descartes; v.I.
37. —; **Philosophical works of Descartes**; Translated by Elizabeth S. Haldane, C.H., L.L.D. and G.R.T. Ross, M.A., D. Phil, (2 v.), v. I, Dover Publications, INC., U.S.A., 1931.
38. —; "Principles of Philosophy"; In: Rene Descartes; Philosophical Works of Descartes; v. I.
39. Lock, John; **An Essay Concerning Human understanding**; Edited with An Introduction, Critical apparatus and Glossary by Peter H. Nidditch, Oxford at the Clarendon Press, Great Britain, 1979.