



تقریری جدید از نظریه فطرت با تأکید بر نظر مطهری و تحلیل انتقادی اشکالات

علیرضا فارسی نژاد^۱

امید ارجمند^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۴

چکیده

نظریه فطرت در سنت اسلامی مبتنی بر مبانی قرآنی، روایی، عرفانی و فلسفی تطور و تکامل یافته است. مطهری علاوه بر مبانی قبلی، از علوم و فلسفه‌های جدید نیز استفاده می‌کند و به نسبت دیگران تقریر جامع‌تری از نظریه فطرت ارائه می‌کند. در این مقاله با روش تفسیر تحلیلی متن‌محور، با بررسی و تحلیل اشکالات وارد شده بر نظریه فطرت و همچنین استفاده از نفس‌شناسی صدرایی، تقریری جدید از این نظریه مبتنی بر دیدگاه‌های شهید مطهری صورت‌بندی شده است که مبانی آن در حوزه‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بدین شرح است: (۱) هستی‌شناسی فطری حقیقت و واقعیت و دنیای خارج و مبدأ و معاد را قبول دارد. (۲) انسان با بعد شناختی و گرایشی با این واقعیت‌ها و حقایق مواجه می‌شود و به آنها دسترسی پیدا می‌کند. (۳) انسان هویت واحد غیرتفکیک‌شده‌ای از طبیعت، غریزه، فطرت (شناخت و گرایش) است. (۴) انسان با اراده آزاد می‌تواند در جهت غرایز یا فطریات حرکت کند و برساختی‌گریزی یا فطری برای خود رقم بزند. (۵) فطرت هم برای شناخت‌های عقلی و هم گرایش‌های احساسی ارزش واقع‌نمایی قائل است. (۶) بنا بر معرفت‌شناسی فطری، فطرت شناخت و فطرت گرایش دو جنبه درهم‌تنیده معرفت هستند و دارای نوعی وحدت‌اند. (۷) نظریه فطرت روش‌های قیاسی، شهودی، نقلی و استقرایی را معتبر می‌داند و به کار می‌گیرد. (۸) نظریه فطرت رویکرد چندروشی را به رسمیت می‌شناسد که عینیت و تحصیل بیشتری دارد. (۹) این روش چندوجهی با سهولت بیشتری می‌تواند فلسفه را به علوم مرتبط کند و امکان استفاده اندیشمندان از نظریات فلسفی را فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها

فطرت، مطهری، مبانی هستی‌شناختی، مبانی انسان‌شناختی، مبانی معرفت‌شناختی، مبانی روش‌شناختی

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز،

ایران. (نویسنده مسئول) (alifarsi@shirazu.ac.ir)

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز،

شیراز، ایران. (omidearjomand@gmail.com)



A New Account of Primordial Nature (Fiṭrah) Theory Based on Morteza Motahari’s Viewpoints and Critical Analysis of the Objections

Alireza Farsinejad¹

Omid Arjomand²

Reception Date: 2023.01.09

Acceptance Date: 2023.03.15

Abstract

The theory of primordial nature (Fiṭrah) has been developed in the Islamic tradition based on Quranic, narrative, mystical, and philosophical foundations. Morteza Motahari, besides these foundations, exploits the potentials of modern sciences and philosophies and tries to propose a more comprehensive account of this theory than other Muslim thinkers. This paper, using text-oriented analytical interpretation, provides a new account of the theory of Fiṭrah based on Motahari’s perspectives, taking into account the most important objection directed to this theory and depending on Mulla Sadra’s psychology. The ontological, anthropological, epistemological, and methodological principles of this novel account are as follows: 1. Innate (Fiṭrī) ontology is based on accepting truth, reality, the concrete world, the Origin and the Return. 2. Human beings face these realities and truths and access them with their cognitive and tendency-based dimension. 3. Human being is a unitary identity that is not separated from nature, instinct, and Fiṭrah. 4. Human being using his/her free will can move in the direction of instincts or Fiṭrī and creates an instinctive or Fiṭrī construct for him/herself. 5. According to Fiṭrah theory, both intellectual cognition and emotional tendencies represent reality. 6. According to innate epistemology, cognitive Fiṭrah and tendency-based Fiṭrah are two intertwined aspects of knowledge and have a kind of unity. 7. In theory of Fiṭrah, the methods of syllogism, intuition, narration, and induction have been considered valid. 8. This theory is based on different methods that can guarantee objectivity and concreteness. 9. This multifaceted method can more easily relate philosophy to sciences, so that the scientists can use philosophical theories.

Keywords

primordial nature (fiṭrah), Morteza Motahari, ontological foundation, anthropological foundations, epistemological foundations, methodological foundations

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. (Corresponding Author)
(alifarsi@shirazu.ac.ir)

2. Ph.D. Graduate in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. (omidearjomand@gmail.com)

مقدمه

مبانی و قرائت‌های مختلفی از نظریه فطرت در آیات (روم: ۳۰)، روایات (نهج البلاغه، خطبه ۱)، عرفان اسلامی (ابن عربی بی تا، ۲: ۷۰)، فلسفه اسلامی (فارابی ۱۴۰۸، ۴۶؛ ابن سینا ۱۴۰۰، ۳۷۳-۳۹۷؛ سهروردی ۱۳۷۵، ۲: ۱۳۶-۱۳۷؛ ملاصدرا ۱۳۶۶، ۱: ۴۴۵) و نزد اندیشمندان معاصر از قبیل آیت‌الله شاه‌آبادی (۱۳۶۰، ۷-۴۵)، امام خمینی (۱۳۶۹، ۹۷)، علامه طباطبایی (۱۳۸۷، ۲۸۵)، آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۷۲، ۱۰۵-۱۰۶) و مرتضی مطهری (۱۳۹۲، ۶: ۲۵۳) دیده می‌شود. سیر تطورات این نظریه روند پختگی و توسعه آن را نشان می‌دهد. هرچند در ابتدا این نظریه بیشتر ذوقی بوده است، به تدریج تدوین عقلانی و علمی به خود می‌گیرد و راه خود را به عرصه‌های مختلف باز می‌کند. در این میان مطهری، با بهره‌گیری از سنت‌های مختلف فکری و آرای دیگر متفکران، در توسعه و استمرار این نظریه کوشید و توانست تقریر جامع‌تری از این نظریه ارائه کند. به همین دلیل در طرح نظریه فطرت بیشتر به نظریات و تقریر ایشان توجه داریم. نظریه فطرت در آثار ایشان به صورت پراکنده آمده و هیچ‌گاه توسط خود ایشان تدوین نهایی نیافته و کتاب ایشان به نام فطرت نیز به دلایلی ناقص مانده است (اکبری ۱۳۸۶، ۲۵۵-۲۶۳). مطهری مسئله فطرت را در میان مسائل کلامی ام‌المسائل و اصل مادر می‌داند (مطهری ۱۳۹۲، ۲: ۶۳). این اصل برای ایشان یک اصل پایه و بنیادین است که وفق آن بسیاری از مسائل را تبیین می‌کنند و بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی را نیز پاسخ می‌دهند. بی‌شک مطهری این نظریه را ابتدا از متون دینی استخراج کرده و سپس صورت‌بندی فلسفی و کلامی آن را ارائه کرده است. ایشان نقطه عطفی در تبیین و استفاده از نظریه فطرت به حساب می‌آید و می‌توان وی را فیلسوف فطرت دانست (قراملکی ۱۳۸۶، ۲۶۳-۳۰۵).

هرچند این نظریه به شدت مورد استفاده و استناد اندیشمندان قرار گرفته، دو مسئله مهم در اینجا وجود دارد: اولاً برخی از انتقادات وارد شده به این نظریه نیازمند توجه و بررسی است؛ ثانیاً باید نظریه فطرت را در یک چارچوب علمی و روشمند تقریر نمود تا زمینه استفاده از این نظریه در دیگر عرصه‌های علمی فراهم آید. از این رو ابتدا به روش توصیفی نظریه فطرت را تبیین می‌کنیم، سپس به روش انتقادی برخی از انتقادهای موجود به این نظریه را بررسی می‌کنیم و در نهایت، به روش تحلیلی، تقریری چارچوبمند از این نظریه ارائه خواهیم کرد. با این حال، روش محوری در این پژوهش روش تحلیلی است.

۱. نظریه فطرت

ظاهراً کلمه «فطرت» قبل از قرآن سابقه‌ای ندارد و اولین بار در قرآن به کار رفته است (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۵۱). فطرت یعنی حالت خاص و نوع خاصی از آفرینش (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۵۶-۴۵۷). سه لغت «فطرة»،^۱ «صبغة»^۲ و «حنیف»^۳ در قرآن در رابطه با دین به کار رفته‌اند که مفاهیم متفاوت اما مصداق واحد دارند، یعنی انسان ذاتاً، فطرتاً و تکویناً دارای رنگ و زمینه خدایی، خداگرا و حق‌گرا است (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۵۹-۴۶۲).

در باب سرشت انسان نظریات مختلفی وجود دارد. برخی مانند شوپنهاور (کاپلستون ۱۳۹۲، ۲۷۱) و نیچه (کاپلستون ۱۳۹۲، ۳۸۷) ذات انسان را ذاتی شرور و مفسد می‌دانند. گروهی دیگر مانند روسو (کاپلستون ۱۳۹۳، ۷۷-۷۸) انسان را دارای ذات و سرشتی خیرخواه، حق‌طلب و صلح‌جو می‌دانند. گروه سوم معتقدند که انسان ممزوجی از خیر و شر است که این دوگانگی به اجتماع نیز کشیده می‌شود؛ (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۱۲-۴۱۶). گروه چهارم بر این باورند که بشر هیچ‌گونه سرشت، فطرت و گرایش فطری ندارد، بلکه تابع آن است که چه نقشی به او داده شود. آنها معتقدند روابط مادی اجتماعی، روابط اقتصادی و روابط تولیدی بنیادی‌ترین و اصلی‌ترین عاملی است که بر زندگی و سرشت انسان تأثیر می‌گذارد (کاپلستون، ۱۳۹۲، ۳۲۰). قرآن نظر گروه سوم را تأیید می‌کند (مطهری ۱۳۹۲، ۲۶: ۱۵۴-۱۵۷).

مطهری سه مرتبه «طبیعت»، «غریزه» و «فطرت» را برای انسان مطرح می‌کند و در واقع طبیعت و غریزه را جنس انسان و فطرت را فصل انسان دانسته است (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۶۳-۴۶۸). برای این که تصور درستی از فطرت و امور فطری داشته باشیم، سعی می‌کنیم مؤلفه‌های مختلفی را که در رابطه با این امور بیان شده است احصاء کنیم تا به یک ماهیت محصل و تصویر روشن نسبت به فطرت و امور فطری برسیم. ذاتی و غیراکتسابی بودن (مطهری ۱۳۹۲، ۱۳: ۵۷۹-۵۸۰)، عمومی بودن (مطهری ۱۳۹۲، ۲۳: ۶۲۶؛ ۷۳: ۷؛ ۱۳۹۲، ۲۳: ۶۲۶؛ ۳: ۶۰۳)، آگاهانه بودن (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۶۶-۴۶۷)، بالقوه بودن (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۵۸۸) و غیرحیوانی و متعالی بودن (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۵۵۳) از مؤلفه‌های اموری فطری هستند که با نگاه به همه آنها تا حدی ماهیت فطرت و امور فطری برای ما مشخص می‌شود. در اینجا در واقع در صدد تعریف فطرت با ویژگی‌های آن هستیم؛ ذاتی و غیراکتسابی بودن، عمومی بودن و ثابت بودن میان امور فطری و امور غریزی مشترک است، اما آگاهانه بودن، بالقوه بودن و غیرحیوانی و متعالی بودن فقط مختص فطریات است. از این رو می‌توان این تعریف را

جامع و مانع دانست. از طرفی می‌توان سه امر مشترک غریزه و فطرت را جنس و سه امر اختصاصی فطرت را فصل برای تعریف فطرت به حساب آورد.

مطهری در جایی به این مسئله اشاره می‌کند که چون روح انسان بسیط است، فطرت انسانی نیز بسیط است و چنین نیست که هر قسمت از فطرت مختص به یک گرایش یا یک بُعد باشد (مطهری ۱۳۹۱، ۱۱: ۷۶). این نگاه مطهری ریشه در نفس‌شناسی صدرایی دارد. ملاصدرا با طرح قاعده «النفس فی وحدتها کل القوا»، نفس را حقیقت واحدی می‌داند که در عین وحدت و بساطت شامل همه مراتب و قوا است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۲۲۱؛ مطهری ۱۳۹۲، ۱۱: ۵۱۷-۵۱۸). اما در مرحله بعد و به عنوان کارکردهای فطرت می‌توان فطرت را به دو قسمت «فطرت شناخت» و «فطرت گرایش» تقسیم کرد (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۷۴-۴۸۳).

فطرت شناخت همان اصول و مفاهیم مشترک تفکر انسانی اعم از تصورات و تصدیقات است که به آنها «بدیهی» گفته می‌شود (مطهری ۱۳۹۲، ۶: ۲۵۳). فطرت شناخت نه نظریه یادآوری افلاطونی است (پاپکین ۱۳۹۱، ۳۷۴)، نه معلومات پیشینی کانت (کاپلستون ۱۳۹۳، ۲۵۴-۲۵۵)، و نه حس‌گرایی لاک و هیوم (کاپلستون ۱۳۹۲، ۸۸-۸۹، ۲۷۹-۲۸۱). مراد از فطرت شناخت بدیهیاتی است که انسان در همین دنیا متوجه آنها می‌شود، یعنی به این معنا پیشینی نیست که از قبل از خلقت یا پیش از هر ادراکی وجود داشته باشند. ولی در فهم اینها به مقدمه، استدلال و صغرا و کبرا چیدن نیاز نیست، بلکه همین قدر که انسان بتواند به تصور طرفین این قضایا دست یابد به درستی آنها اذعان می‌کند (مطهری ۱۳۹۲، ۶: ۲۵۳). به بیان دیگر، ذهن انسان دارای «نوعی خاص از انتزاع» است که به وسیله این «انتزاع» مفاهیم عامه، که عام‌ترین و کلی‌ترین مفاهیم هستند، محقق می‌شوند. این مفاهیم از لحاظ حاصل شدن برای ذهن مؤخر از محسوسات خارجی‌اند، اما به لحاظ منطقی «بدیهی اولی» اند (مطهری ۱۳۹۱، ۶: ۲۵۳).

«فطرت گرایش» در میان عموم انسان‌ها دائماً وجود دارد و روان‌شناسان هم به اصیل بودن این گرایش‌ها اذعان دارند (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۸۳-۴۸۴). تمسک مطهری به نظریات روان‌شناسانی همچون ویلیام جیمز و یونگ نشان می‌دهد که او در تبیین نظریه فطرت علاوه بر قرآن، عرفان و فلسفه سعی دارد از روان‌شناسی و علم نیز استفاده کند (مطهری ۱۳۹۲، ۱۳: ۴۳۷؛ ۴: ۴۳؛ ۳: ۵۰۹). با توجه به مؤلفه‌های امور فطری می‌توان گرایش‌های مختلفی را در این زمینه برشمرد. اما مطهری معمولاً به پنج گرایش اصلی پرداخته است که عبارت‌اند از گرایش به حقیقت‌جویی، گرایش به خیر و فضیلت، گرایش

به زیبایی و جمال، گرایش به خلاقیت و ابداع و گرایش به عشق و پرستش (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۹۲-۵۰۹). وی علاوه بر این موارد به گرایش‌های دیگری همچون گرایش به سعادت و کمال (مطهری ۱۳۹۲، ۲: ۳۶۵)، گرایش به جاودانگی (مطهری ۱۳۹۲، ۱: ۲۰۱)، گرایش به عدالت (مطهری ۱۳۹۲، ۱۸: ۱۵۸-۱۵۹)، گرایش به آزادی (مطهری ۱۳۹۲، ۲۲: ۱۷۶)، گرایش به زندگی اجتماعی (مطهری ۱۳۹۲، ۲: ۳۵۹-۳۶۰)، گرایش به تشکیل خانواده، فرزندآوری، محبوبیت اجتماعی (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۰۴-۴۰۵)، گرایش به فداکاری و ازخودگذشتگی، گرایش به صبر و بردباری (مطهری ۱۳۹۲، ۲۲: ۴۲۰) و حتی به یک معنا گرایش به قدرت‌طلبی (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۸۴) نیز اشاره کرده است.

۲. تحلیل و بررسی انتقادی نظریه فطرت مطهری

۱-۲. اشکال اول

هرچند در مباحث عامی که در باب فطرت در آثار طباطبایی آمده است، میان دیدگاه‌های او و مطهری مشابهت‌های متعددی وجود دارد، در نظریه اختصاصی طباطبایی، یعنی نظریه «ادراکات اعتباری»، چالشی جدی میان استاد و شاگرد درگرفته است. ادراکات اعتباری، یا اصطلاحاً «اعتباریات»، نظریه خاص علامه طباطبایی است که در آثار مختلف ایشان مورد توجه و بحث قرار گرفته است (طباطبایی ۲۰۰۷، ۴۰-۳۸۰؛ ۱۳۸۷، ۱۱۳-۱۶۱؛ ۱۳۷۱، ۲: ۱۱۱-۱۲۲). ظاهراً الهام‌بخش نظریه اعتباریات برای علامه طباطبایی برخی از مباحث علم اصول بوده است (مطهری ۱۳۹۲، ۱۳: ۷۱۷). اعتباری دارای معانی متعددی است، اما منظور علامه در این نظریه از اعتباری یعنی «حد و حکم یک شیء را به یک شیء دیگر دادن. این عمل به واسطه تصرف و فعل قوه خیال صورت می‌پذیرد». به عبارت دیگر، قوه خیال و وهم عملی را انجام می‌دهد و مفهومی را می‌سازد که مصداق خارجی و ذهنی ندارد (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱۲۹).

منظور علامه طباطبایی از حقیقی یعنی چیزی که مورد اذعان عقل نظری قرار می‌گیرد، مانند انسان و مالکیت انسان نسبت به قوایش، و اعتباری یعنی چیزی که عقل عملی آن را برای تدبیر معیشت اجتماعی می‌سازد، مانند ریاست و مرثوسیت، مالکیت و زوجیت (طباطبایی ۱۳۷۸، ۲: ۱۴۳-۱۴۴). عقل عملی برای رسیدن انسان به کمالات ثانویه بر مبنای یک نوع علم غیرحقیقی، غیرضروری و امکانی، اراده‌هایی را تولید می‌کند که این اراده‌ها در ابتدا به نسبت طرفین علی‌السویه‌اند و در ادامه برای محقق شدن به

نسبت یکی از طرفین وجوب پیدا می‌کنند و با توجه به افعال اختیاری متفاوت و تحقق آنها به صورت فردی یا در جامعه این علوم اعتباری تکثر پیدا می‌کنند و طباطبایی آنها را در دو دسته کلی اعتباریات قبل‌الاجتماع و اعتباریات بعد‌الاجتماع بررسی می‌کند (طباطبایی ۲۰۰۷، ۳۴۴-۳۴۶).

اعتباریات قبل‌الاجتماع عبارت‌اند از وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و اجتماع، اصل متابعت علم (طباطبایی ۱۳۸۷، ۲: ۱۹۸-۲۱۰). اعتباریات بعد‌الاجتماع نیز عبارت‌اند از اصل ملک، کلام و سخن، ریاست و مرئوسیت و اعتبارات در مورد تساوی طرفین (طباطبایی ۱۳۸۷، ۲: ۲۲۰-۲۳۱). اعتباریات قبل‌الاجتماع اعتباریاتی ثابت و تغییرناپذیرند، اما اعتباریات بعد‌الاجتماع غیرثابت و تغییرپذیر هستند.

انسان بر مبنای یک سری از حقایق و برای رسیدن به حقایق دیگر دائماً در حال اعتبارسازی و تولید «باید» است. این بایدها با توجه به نوع نیازهای انسانی از یک طرف و نوع جامعه و امکانات موجود به وجود می‌آیند. به عبارت دیگر، می‌توان اعتبارات را پلی دانست که انسان آن را برای رفتن از نیازها به غایات می‌سازد و این پل در شرایط و امکانات مختلف متفاوت خواهد بود.

اگر بخواهیم نظریه اعتباریات را در تمام ساحات انسانی اعم از عقل نظری و عقل عملی ساری و جاری بدانیم، یعنی تمایزی میان علوم حقیقی و علوم اعتباری قائل نشویم، به قول مطهری سر از یک نسبت راسلی درمی‌آوریم. به صورت کلی، مطهری نگاه همدلانه‌ای با نظریه اعتباریات ندارد، و در مسائلی همچون نسبت اخلاق و اصل استخدام با علامه طباطبایی مخالفت‌هایی را ابراز می‌کند. مطهری بر این باور است که حوزه کارکرد نظریه اعتباریات در عقل عملی است. وی در نظریه فطرت نشان می‌دهد که انسان یک ساحت برساخت دارد که این ساحت برساخت از دو منبع تغذیه می‌کند: منبع غریزه و منبع فطرت. اگر از منظر غریزه با مسائل مواجه شویم، سر از نسبت درمی‌آوریم؛ اما اگر از افق فطرت به مسائل نگاه کنیم، این اتفاق نخواهد افتاد (مطهری ۱۳۹۲، ۱۳: ۷۲۱-۷۴۰).

۲-۲. اشکال دوم

مطهری و قائلان به نظریه فطرت در طرح این نظریه مخصوصاً گرایش‌های فطری و با توجه به قاعده «المتضائفان متکافئان» چنین نتیجه گرفته‌اند که وجود هر گرایشی دلیل بر وجود متعلق خارجی آن است. مطهری معتقد است،

احساسات عالی انسان درباره صلح و عدل و آزادی، اگر از توجه و قرب به خدا و حرکت

به سوی او ناشی شده باشد، عبث و بیهوده نیست، ناشی از یک واقعیت است که انسان به آن می‌رسد، و اگر نه اموری موهوم خواهند بود. (مطهری ۱۳۹۱، ۷: ۱۳۶)

بر این اساس و همچنین با توجه به قاعده «المتضائفان متكافئان» میان گرایش‌های فطری و نیز متعلقات خارجی آنها و مصون بودن فطرت از خطا، ایشان وجود خداوند (شاه‌آبادی ۱۳۶۰، ۳۴-۳۷) و معاد (مطهری ۱۳۹۲، ۱: ۲۰۱؛ شاه‌آبادی، ۱۳۸۰، ۱۴۴) را نتیجه گرفته‌اند.

ملکیان این نگاه را دارای اشکال می‌دانند و معتقد است این پیشفرض که هر قوه‌ای و هر گرایشی در انسان باید مورد استفاده قرار گیرد و غایتی داشته باشد بدون دلیل است و چه بسا گرایش‌هایی که نه در دنیا و نه در آخرت مورد استفاده قرار نمی‌گیرند و ارضا نمی‌شوند (ملکیان ۱۳۷۴، ۴۷-۴۸).

این اشکال را می‌توان به این نحو پاسخ داد که چون خداوند حکیم است، گرایش و میل بدون جواب و غایتی در انسان قرار نمی‌دهد (مطهری ۱۳۹۲، ۴: ۵۷۶-۵۷۸). اما اگر بخواهیم خداوند و حکمت وی را نیز از فطرت نتیجه بگیریم، رفتار همین اشکال و نیز اشکال دور می‌شویم، مگر این که به طریقی دیگر، مثلاً از راه عقلی، خداوند و حکمت او را اثبات کرده باشیم و در اینجا به عنوان پیشفرض از آن استفاده کنیم.

البته این اشکال را می‌توان توسعه داد و امکان گذر از گرایش‌ها و حالات روانی به واقعیات عینی و خارجی را مخدوش دانست. زیرا امور روانی و خیالی صورت ذهنی و معلوم بالذات هستند و نمی‌توان بدون بحث فلسفی و اثباتی متعلقات خارجی آنها را مفروض و عینی دانست. از این رو برای حل این معضل باید راه‌حل دیگری را دنبال کرد. به نظر می‌رسد تقسیم فطرت به فطرت شناخت و فطرت گرایش راه‌حل مناسبی باشد. زیرا فطرت شناخت و فطرت گرایش دارای یک وجود و درهم‌تنیده هستند، و هرچند نتوانیم از طریق فطرت گرایش به اثبات واقع بپردازیم، به واسطه فطرت شناخت این امکان برایمان فراهم است. فطرت شناخت با روش عقلی و استدلالی به اثبات واقع می‌پردازد و فطرت گرایش که اتحاد وجودی با فطرت شناخت دارد می‌تواند از دستاورد آن استفاده کند. بر این اساس، می‌توانیم به واقع‌نمایی گرایش‌های فطری حداکثر در حد روش عقلی و استدلالی معتقد شویم.

علاوه بر این، با توجه به حکمت متعالیه می‌توان به این سؤال و معضل پاسخ داد. ملاصدرا با توجه به برخی از مبانی و نظریات خود از قبیل حقیقت ادراک و اتحاد عاقل و معقول، علم بسیط و مرکب و عین‌الربط بودن معلول به این مسئله پاسخ می‌دهد. وی در

ضمن بحثی که تحت عنوان «حکمة عرشية» آورده است به صورت استدلالی به این اشکال پاسخ گفته است. وی معتقد است که در ادراک، اعم از ادراکات حسی، خیالی، عقلی حضوری و حصولی، مدرک بالذات نحوه‌ای از وجود معلوم و شیء خارجی است. به عبارت دیگر، ملاصدرا معتقد است زمانی که در تعریف علم و ادراک گفته می‌شود «حضور صورة الشیء عند العقل»، «صورت» باید به درستی معنا شود. این صورت، یا مدرک بالذات، نه ماهیت و نه وجود مادی شیء، بلکه نحوه‌ای از وجود آن شیء است که برای مدرک حاصل شده و میان مدرک و مدرک یا عاقل و معقول نوعی اتحاد وجودی حاصل آمده است. صدرالمتهلین معتقد است که علم نیز مانند جهل دارای دو قسم بسیط و مرکب است. در جهل بسیط، انسان نمی‌داند و می‌داند که نمی‌داند. در جهل مرکب، انسان نمی‌داند و نمی‌داند که نمی‌داند. در علم بسیط، انسان می‌داند و نمی‌داند که می‌داند. در علم مرکب، انسان می‌داند و می‌داند که می‌داند. امکان تحقق انواع جهل و علم بسیط و مرکب برای انسان فراهم است. همچنین وی به هویت عین الربطی موجودات و معلول‌ها اشاره می‌کند و با توجه به بحث وجود فقری و امکان فقری موجودات، تمامی آنها را عین الربط و عین الفقر نسبت به وجود الهی می‌داند و معتقد است هیچ گونه استقلال وجودی از خود ندارند.

ایشان مبتنی بر مطالب قبل نتیجه می‌گیرند که انسان‌ها در ادراک هر چیزی ذات حق را به اندازه ظرفیت وجودی خودشان درک می‌کنند. پس هر ادراکی از اشیاء دربردارنده ادراک خداوند باری است، هرچند خود ادراک‌کننده از این امر غافل باشد. البته خواص اولیاء الله از این امر غافل نیستند، چنان که حضرت امیر (ع) می‌فرماید «چیزی را ندیدم مگر این که خداوند را قبل از آن و با آن و بعد از آن دیدم». ملاصدرا می‌گوید بر مبنای این مطالب روشن می‌شود که ادراک بسیط خداوند برای تمام بندگان حاصل است، البته این دلیل نمی‌شود که به ذات حق تعالی اکتناه یابند. اما ادراک مرکب از خداوند که به طریق عرفانی و شهودی یا فلسفی و استدلالی به دست می‌آید برای همه انسان‌ها حاصل نیست و امکان خطا و اشتباه نیز در آن وجود دارد. در نهایت ملاصدرا با این بیت فارسی منظور خودش را خلاصه می‌کند:

دانش حق ذوات را فطری است دانش دانش است کان فکری است
(ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۱۱۶-۱۱۸).

۳-۲. اشکال سوم

عبدالکریم سروش، در تفرج صنع، نظریه فطرت را غیرواقع‌بینانه می‌داند و معتقد است

برای دریافت درست و مطابق با واقع از فطرت انسانی باید به سیر و زندگی تاریخی انسان توجه شود. او بیان می‌کند که «آنان که به دنبال فطریات آدمی می‌گردند، به تاریخ بنگرند که بهترین جلوه‌گاه انسان طبیعی و مختار است. آدم‌ستایی نکنند و هر چه را آدمی دوبا به دو دست خود و به طبع و اختیارش به وجود آورده، ببینند و او را چنان که خود نموده بشناسند و به جای تأویل تاریخ، خویشتن را تأویل کنند» (سروش، ۱۳۷۰، ۲۶۴).

به نظر می‌رسد مستشکل توجه کافی به نظرات مطهری نداشته است. مطهری زمانی که نظریات مختلف در باب سرشت انسانی را ذکر می‌کند، انسان را آمیخته‌ای از خیر و شر می‌داند و همچنین برای انسان مراتب مختلف طبیعت، غریزه و فطرت را برمی‌شمرد. هرچند ایشان در توضیح نظریه فطرت و توضیح فطرت به امور متعالی اشاره می‌کند، اما هیچ‌گاه منکر بعد منفی و جنبه‌های دانی و مراتب مادون انسان نشده و سرشت انسانی را مطابق فطرت در نظر نگرفته، بلکه فطرت را به عنوان عالی‌ترین بعد انسان مورد بررسی و توضیح قرار داده است. ایشان با توجه به این که سرشت انسان را ممزوجی از خیر و شر می‌داند، جامعه و تاریخ را نیز محل بروز سرشت انسانی و ممزوجی از خیر و شر می‌داند و، بر خلاف تصور مستشکل، مطهری بی‌خبر از واقعیت، تاریخ و جامعه نبوده است.

منطق قرآن نیز بر همین منوال است و داستان خلقت انسان به همین نکته اشاره می‌کند. زمانی که فرشتگان الهی به انسان توجه کردند، از خداوند سؤال پرسیدند که «آیا می‌خواهی موجودی را بیافرینی که خونریزی و فساد می‌کند؟»^۴ خداوند نیز در جواب آنها فرمود: «من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید.»^۵ توضیح آن که فرشتگان جنبه منفی و مراتب مادون انسان را دیده بودند و آفرینش چنین موجودی برایشان سؤال‌برانگیز بود و خداوند به جنبه عالی و فطری انسان توجه داشت که فرشتگان به این امر توجه نداشتند (مطهری، ۱۳۹۲، ۳: ۴۱۴-۴۱۶). همچنین فرامرز قراملکی در *استاد مطهری و کلام جدید* به این اشکال پاسخ می‌دهد و معتقد است دلیل این اشکال عدم توجه به نظریه فطرت به نحو کامل است و بیان می‌کند:

تاریخ، تعامل انسان با محیط است و نه محصول فطریات آدمی. آنچه تاریخ را شکل می‌دهد تعامل بین گرایش‌های غریزی، گرایش‌های فطری و محیط است و لذا نمی‌توان گفت تاریخ جلوه‌گاه انسان طبیعی است و نفی نظریه فطرت را نتیجه گرفت. این استدلال آشکارا مغالطه اخذ ما لیس بعلة (دلیل‌پنداری امری که دلیل نیست) می‌باشد، زیرا دلیل اعم از مدعاست. اگر نظریه فطرت، گرایش‌های غریزی من سفلی را نادیده می‌گرفت و به عصمت همه آدمیان می‌گروید و یا تأثیر عوامل محیطی-طبیعی را در بروز و کمون

فطریات انکار می‌کرد، استدلال یادشده توان معارضه با نظریه فطرت را داشت. (فرامرز قراملکی ۱۳۸۶، ۲۸۸)

۳. صورت‌بندی جدید نظریه فطرت

نظریه فطرت، به عنوان یک کلان نظریه اسلامی، در سنت‌های مختلف فکری مورد توجه اندیشمندان مختلف قرار گرفته و بر مبنای علوم و منابع اصیل اسلامی اعم از فلسفه، عرفان و قرآن و روایات استوار گردیده است. همان طور که قبلاً ذکر شد، این تقریرها صورت‌بندی دقیقی نداشته‌اند و مطهری بیش از همه سعی در تبیین آن و نظریه‌پردازی درباره آن داشته است. به جهت این که مباحث نظم و چارچوب پیدا کنند، سعی می‌کنیم تقریر جدید را مبتنی بر مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بیان کنیم. با توجه به این که مطهری در سلسله نوصدراییان قرار می‌گیرد، توجه به نفس‌شناسی صدرایی برخی از چالش‌ها و معضلات را مرتفع می‌سازد. از این رو ابتدا به نفس‌شناسی صدرایی اشاره می‌کنیم و سپس مبانی را به صورت تحلیلی بیان خواهیم کرد.

۳-۱. نفس‌شناسی صدرایی

ابن‌سینا تمامی آثار و افعال انسانی اعم از ادراکات و افعال را منتسب به نفس می‌داند. برخی از افعال از قبیل ادراک کلیات و نیز ادراک خود ذات نفس بدون واسطه و به نحو مباشر توسط خود نفس انجام می‌شود. برخی دیگر از ادراکات و افعال مانند امور مربوط به حواس ظاهر و حواس باطن با واسطه قوا و به صورت غیرمباشر توسط نفس انجام می‌شود (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۸۶).

تا قبل از ملاصدرا برخی سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی برای انسان قائل بودند و اکثراً نفس انسانی یا همان نفس ناطقه را نفس انسان می‌دانستند. صدرالمآلهین بر اساس مبانی خود، یعنی اصالت وجود، تشکیک وجود و اشتداد وجود، نفس انسانی را دارای نوعی از وحدت می‌داند که شامل نفوس سه‌گانه نباتی، حیوانی و انسانی است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۷: ۲۵۵). نفس انسان یک واقعیت و هویت واحد غیرتفکیک‌شده است که در مرتبه ضعیف‌تر و با افعال ضعیف‌تر، نفس نباتی، در مرتبه بالاتر نفس حیوانی و در مرتبه عالی خود نفس ناطقه است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۵).

علاوه بر وحدت در مراتب، نفس انسانی با تمام قوا نیز دارای وحدت است و بنا بر عبارت معروف «النفس فی وحدتها کل القوا» (سبزواری ۱۳۶۹، ۵: ۱۸۰)، که به صورت یک قاعده درآمده است، نفس انسانی دارای وحدت با قوای خود است. به عبارت

دیگر، تمامی ادراکات و افعالی که منتسب به قوای انسانی است، در اصل منتسب به خود نفس است، یعنی خود نفس، در مرتبه هر قوه‌ای، ادراکی یا فعلی را انجام می‌دهد و ما مجازاً آن را منتسب به قوا می‌دانیم. در واقع نفس شامل مراتب متعددی است که از هر یک از این مراتب یک ماهیت انتزاع می‌شود و به آن یک قوه گفته می‌شود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۲۲۱). ملاصدرا برای اثبات این قاعده و مدعای خود دلایل متعددی آورده است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۲۲۱-۲۲۴).

۲-۳. تحلیل و بررسی مبانی نظریه فطرت

در این قسمت مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی نظریه فطرت و معضلاتی که در این مبانی به چشم می‌خورد را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهیم تا بتوانیم بر اساس آنها تقریری روزآمد و استوار از نظریه فطرت ارائه کنیم.

۱-۲-۳. تحلیل و بررسی هستی‌شناسانه

سؤال و معضل اصلی هستی‌شناسانه در اینجا این است که آیا می‌توان از نظریه فطرت راهی برای مواجهه و دستیابی به واقعیت خارجی و متافیزیکی پیدا کرد یا نه؟ ربط و نسبت علم حصولی و حضوری با فطرت شناخت و فطرت گرایش در حل این مسئله به ما کمک می‌کند. فطرت شناخت از سنخ علم حصولی است و به واسطه تصورات و تصدیقات شکل می‌گیرد. اما فطرت گرایش از سنخ علم حضوری و بدون واسطه تصورات و تصدیقات است. از همین رو می‌توان گفت در فطرت شناخت امکان خطا و اشتباه وجود دارد، اما در فطرت گرایش امکان خطا وجود ندارد. همان طور که در گرایش به کمال و سعادت ذکر شد، نوع انسان‌ها بر اساس فطرت در پی کمال و سعادت و رسیدن به عالی‌ترین مراتب زندگی مادی و معنوی هستند. انحرافات که در این مسیر وجود دارد به خاطر انحراف در مسیر و اشتباه در تطبیق است نه بطلان گرایش‌های فطری (مطهری ۱۳۹۲، ۲: ۳۶۵).

با توجه به نفس‌شناسی صدرایی (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۲۲۱)، که مطهری نیز معتقد به آن است، می‌توان گفت فطرت شناخت و فطرت گرایش مراتب مختلف نفس انسانی هستند و وحدت وجودی دارند. از این رو انتقال از فطرت شناخت به فطرت گرایش و بالعکس امکان‌پذیر خواهد بود. بر این اساس، در نظریه فطرت مجاز خواهیم بود از گرایش‌های فطری به شناخت‌های فطری و مباحث فلسفی و متافیزیکی پل بزنیم.

علاوه بر این، در رابطه با اصل هستی در فلسفه اسلامی بحث‌های مفصلی انجام شده است که همین بحث‌ها در فطرت شناخت نیز مطرح می‌شود. به عبارت دیگر،

مباحث فطرت شناخت در رابطه با اصل هستی همان مباحث فلسفی است. علامه طباطبایی معتقد است انکار واقعیت محال است و انکار آن منجر به اثبات آن می‌شود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۱۴). آیت‌الله شاه‌آبادی فطرت را معصوم از خطا می‌داند (شاه‌آبادی ۱۳۸۰، ۱۲۹). بنابراین چون یکی از گرایش‌های اصیل فطری حقیقت‌طلبی است، و از طرفی فطرت معصوم است، می‌توان گفت حقیقت‌طلبی فرع بر وجود حقیقت است. پس از نظر فطرت‌گرایشی نیز حقیقت و واقعیت محقق است. مطهری نیز معتقد است همه انسان‌ها، اعم از رئالیست و ایدئالیست، از نظر عملی و گرایشی واقعیت خارجی را پذیرفته‌اند (مطهری ۱۳۹۲، ۶: ۱۰۴).

براهین عقلی در اثبات خداوند و جاودانگی در حیطه فطرت شناخت و مباحث فلسفی جای می‌گیرند. بنابراین اگر طریق جدید و نوآوری خاصی وجود داشته باشد باید در فطرت‌گرایش پیگیری شود. خداگرایی فطری (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۳: ۳۵۴؛ سهروردی ۱۳۷۴، ۱۹-۲۱؛ ابن‌عربی بی‌تا، ۲: ۷۰؛ طباطبایی ۱۴۱۷، ۷: ۱۷۸؛ مطهری ۱۳۹۲، ۴: ۴۲) و خداشناسی فطری (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۲۴۱؛ شاه‌آبادی ۱۳۶۰، ۳۵-۳۷؛ موسوی خمینی ۱۳۸۰، ۱۸۲؛ طباطبایی ۱۴۱۷، ۱: ۴۴-۴۵؛ مطهری ۱۳۹۲، ۲۲: ۴۳۷) با تقریرات مختلف از طرف فیلسوفان طرفدار نظریه فطرت مطرح شده است. جاودانگی انسان نیز بر اساس فطرت مورد توجه قرار گرفته است (شاه‌آبادی ۱۳۶۰، ۲۶۲؛ موسوی خمینی ۱۳۷۷، ۱۰۱؛ مطهری ۱۳۹۲، ۴: ۵۸۹-۵۹۱).

این شیوه بحث را می‌توان در میان برخی ایمان‌گرایان غربی نیز پیگیری کرد (بیشاب و ایمزبری ۱۳۹۴، ۹۷-۱۲۵؛ اکبری ۱۳۸۶، ۳۰۱). استفاده از این روش در الهیات، بسیاری از مسائل را قابل تبیین و بسیاری از آنها را بازتبیین می‌نماید. به نظر می‌رسد روش قرآن کریم نیز بیشتر به این روش نزدیک است تا روش فلسفی صرف. فارغ از استدلال‌ها و برخی از نقدهای احتمالی، آنچه برای ما حائز اهمیت است شیوه و روش جدیدی است که در این مباحث اتخاذ شده است. فیلسوفان غالباً از راه عقل با جهان هستی مواجه می‌شدند، اما اینجا شاهدیم که گرایش‌های انسانی نیز می‌توانند وجهی از واقع و جهان هستی را برای انسان نمودار کنند که متمایز از نگاه عقلی است.

۳-۲-۲. تحلیل و بررسی انسان‌شناسانه

چند سؤال و معضل انسان‌شناسانه در نظریه فطرت وجود دارد که در ادامه به ترتیب آنها را مطرح می‌کنیم و سپس به تحلیل و حل آنها خواهیم پرداخت.

۱. بیشتر توضیحات مطهری نوعی تفکیک خط‌کشی شده و تجزیه مراتب و قوای

نفس و فطرت را نشان می‌دهد و مطهری اصلاً به مکانیسم ارتباط فطرت شناخت و فطرت گرایش اشاره نمی‌کند (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۶۳-۴۶۸، ۴۷۴-۴۸۳). نگاه دقیق‌تر به آثار مطهری باعث می‌شود که این مسئله حل و نظریه فطرت تکمیل گردد. مطهری در جایی به این مسئله اشاره می‌کند که چون روح انسان بسیط است، فطرت انسانی نیز بسیط است و چنین نیست که هر قسمت از فطرت مختص به یک گرایش یا یک بُعد باشد (مطهری ۱۳۹۱، ۱۱: ۷۶). همچنین با توجه به نفس‌شناسی ملاصدرا (۱۹۸۱، ۸: ۲۲۱) که مورد پذیرش مطهری نیز هست (مطهری ۱۳۹۲، ۱۱: ۵۱۷-۵۱۸) می‌توان گفت طبیعت، غریزه و فطرت و همچنین فطرت شناخت و فطرت گرایش در یک وحدت و یکپارچگی و درهم‌تنیدگی هستند. هرچند مطهری مراتب سه‌گانه و تقسیمات فطرت را ذکر می‌کند، اما انسان در آن واحد تحت تأثیر تمام مراتب وجودی خود است و چنین نیست که مرز خط‌کشی شده دقیقی میان این مراتب و قسمت‌ها وجود داشته باشد. فطرت شناخت و فطرت گرایش مراتب مختلف نفس انسانی هستند و وحدت وجودی دارند.

۲. مطهری غرایز را به کلی در مرتبه قبل از فطرت در نظر گرفته و می‌گوید غرایز به عنوان جنبه‌های تاریک و منفی نفس هیچ جایگاهی در فطرت ندارند و فطرت را یکسره مثبت در نظر گرفته است (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۵۵۳) و از همین ناحیه با طباطبایی اختلاف پیدا می‌کند و معتقد است که نظریه فطرت وی به نسبت نظریه اعتباریات نگاه درست‌تری به انسان دارد و انتقاداتی را به نظریه اعتباریات علامه وارد می‌کند (مطهری ۱۳۹۲، ۱۳: ۷۳۸). بر اساس بحث از سرشت انسانی و نیز نظر خود مطهری که انسان را ممزوجی از خیر و شر می‌داند، به نظر می‌رسد فطرت تمام سرشت انسانی باشد که همه مراتب را در بر می‌گیرد (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۱۲-۴۱۶) و نه لزوماً آن بعد شناختی و گرایشی که صرفاً متعالی و مقدس در نظر گرفته شده است. این نگاه هم با نگاه دیگر اندیشمندان مانند ملاصدرا (۱۹۸۱، ۸: ۲۲۱)، طباطبایی (۱۳۸۷، ۲: ۱۹۸-۲۱۰) و یونگ (فارسی‌نژاد و ارجمند ۱۴۰۱، ۱۵: ۵۸۹، ۱۳۸۶) هماهنگ است و هم برخی از اشکالات وارد بر آن (سروش ۱۳۷۰، ۲۶۴) را مرتفع می‌کند. به یک معنا می‌توان قائل به فطرت عام و فطرت خاص شد: فطرت عام مساوی با سرشت انسانی است و فطرت خاص همان فطرتی است که مطهری به آن اشاره کرده و آن را جنبه مثبت و متعالی نفس در نظر گرفته و گرایش‌های متعالی را برای آن ذکر کرده است. با توجه به این توضیحات می‌توان گفت انسان هویت واحد غیرتفکیک‌شده‌ای از عناصر مثبت و منفی است که دارای یک ساحت «برساخت»^۷ است. این ساحت از دو منبع تغذیه می‌کند: منبع

غریزه و منبع فطرت (مطهری ۱۳۹۲، ۱۳: ۷۲۱-۷۴۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۸، ۵۷-۵۸). اگر از منظر غریزه با مسائل مواجه شویم یک برساخت حیوانی و دانی پیدا می‌کنیم و اگر از افق فطرت به مسائل نگاه کنیم یک برساخت انسانی و متعالی خواهیم داشت.

۳. مطهری معمولاً از گرایش‌های فطری پنجگانه سخن می‌گوید (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۹۲-۵۰۹)، در حالی که حتی در آثار خود ایشان نیز مواردی مانند جاودانگی طلبی، عدالت‌خواهی و آزادی‌خواهی وجود دارد که ایشان به آنها توجه کافی نمی‌کند (مطهری ۱۳۹۲، ۲: ۳۶۵؛ ۱۸: ۱۵۸-۱۵۹؛ ۳: ۴۰۴-۴۰۵؛ ۲۲: ۴۲۰). مطهری در ابتدای طرح گرایش‌های پنجگانه، ذکر آنها را اجمالی و استقرایی می‌داند و با توجه به این که ویژگی‌هایی را برای گرایش‌های فطری ذکر کرده است (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۶۷-۴۶۶، ۵۳۹، ۵۵۳، ۵۷۹-۵۸۰، ۵۸۸؛ ۷: ۷۳؛ ۱۳: ۵۷۹-۵۸۰)، می‌توان هر گرایشی که شرایط و ویژگی‌های لازم را داشته باشد در این دسته‌بندی قرار داد، همچنان که تا قبل از مطهری در سنت اسلامی قائلان به نظریه فطرت گرایش‌های مختلفی را ذکر کرده‌اند. البته مطهری در جای دیگری تأکید می‌کند که همه این گرایش‌ها به یک گرایش اصلی و محوری یعنی «کمال‌لایتناهی خواستن» قابل فروکاستن است (مطهری ۱۳۹۱، ۱۱: ۶۱) و این گرایش‌های متعدد را می‌توان تجلیات این گرایش اصلی دانست.

۳-۲-۳. تحلیل و بررسی معرفت‌شناسانه

تحلیل معرفت‌شناسانه نظریه فطرت در حوزه معرفت‌شناسی نیز مسائلی و معضلاتی را پدید می‌آورد که تحلیل و تبیین آنها در طرح دقیق‌تر نظریه فطرت کارساز خواهد بود. در ادامه به این موارد پرداخته می‌شود. سؤال اصلی این است که معرفت فطری به چه نحوی است؟ آیا معرفتی صرفاً عقلی و مربوط به فطرت شناخت است یا صرفاً احساسی و مربوط به فطرت گرایش، یا هر دو؟

مکاتب اصلی معرفت‌شناسی را می‌توان در سه دسته کلی مبنای‌گرایی، انسجام‌گرایی و عمل‌گرایی قرار داد (عارفی ۱۳۸۸، ۲۰۴-۲۱۰). فلسفه اسلامی و اندیشمندان مسلمان غالباً در دسته اول قرار می‌گیرند. مبنای‌گرایان باورها را به باورهای پایه و باورهای غیرپایه تقسیم می‌کنند (زمانی ۱۳۹۳، ۸۸-۹۰). فطرت شناخت دقیقاً در همین حیطه قرار می‌گیرد. بدیهیات فطرت شناخت نه نظریه یادآوری افلاطونی است و نه معلومات پیشینی کانت، بلکه اصول مشترک عقلی است که بدون استدلال و به صورت خودموجه برای انسان حاصل می‌شود (مطهری ۱۳۹۲، ۳: ۴۷۴-۴۷۶).

مسئله اصلی این است که فطریات گرایش را به چه نحو معنا کنیم؟ اگر عدم اجتماع

نقیضین ابده البديهيات فطرت شناخت و این همانی، کوچکتر بودن جزء از کل و... از دیگر بدیهیات هستند، آیا می‌توان گفت «کمال لایتناهی خواستن» هم ابده البديهيات فطرت گرایش است، و دیگر گرایش‌ها هم دیگر بدیهیات آن هستند؟ بر این اساس، اگر زنجیره فطرت شناخت به بدیهیات نظری ختم می‌شود، آیا زنجیره فطرت گرایش هم به بدیهیات گرایشی ختم می‌شود؟ پس همان گونه که در فطرت شناخت با ابزار منطق به دنبال درست راه بردن عقل نظری هستیم در اینجا نیز با منطق خاص خودش به دنبال این هستیم که این گرایش‌ها بدون غرض و بدون انحراف متعلق واقعی خود را پیدا کنند؟

پاسخ دیگر این است که حوزه فطرت شناخت و فطرت گرایش از یکدیگر جداست. مثلاً همان طور که کانت ملاک فعل اخلاقی را در اخلاق امر مطلق^۱ می‌داند (کاپلستون ۱۳۹۳، ۶: ۳۳۱)، در فطرت گرایش نیز می‌توان ملاک صدق را امر مطلق دانست. البته اگر اشکال شود که فطرت صرف مطلق نداریم و بالاخره گرد غفلت و شهوت و سلیقه آن را منحرف می‌کند، خواهیم گفت مگر ما چنین عقلی داریم؟ یعنی اگر در فطرت ما را به معصوم حواله دهید ما هم در عقل شما را به معصوم حواله می‌دهیم. از چه روی ما عقل بی‌غرض و حق‌خواه را که یکی از قوای انسانی است مصیب می‌دانیم و برای اراده بی‌غرض و حق‌خواه چنین شأنیتی قائل نیستیم؟ شاید تا گرایش و نیت ما خیر نباشد، عقل‌ورزی ما نیز خیر نخواهد بود (کاپلستون ۱۳۹۳، ۶: ۳۲۳-۳۲۴)، یعنی گرایش خیر مقدمه و شرط لازم علم خیر خواهد بود، هرچند شرط کافی نیست.

پاسخ سوم مبتنی بر نفس‌شناسی صدرایی (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۲۲۱؛ مطهری ۱۳۹۲، ۱۱: ۵۱۷-۵۱۸) و نظر برخی از روان‌شناسان مانند یونگ طرح می‌شود. وجود و روان انسان، به نحو انفکاک‌ناپذیری درهم‌تنیده از شناخت و گرایش و علم و اراده است و میان این دو یک نوع وحدت برقرار است. فطرت شناخت و فطرت گرایش دارای یک وجود هستند و ارتباط آنها با وجود مشترکشان است نه به واسطه امری دیگر. به نظر می‌رسد فطرت با هر دو شق شناختی و گرایشی عهده‌دار معرفت است. البته با استفاده از نفس‌شناسی ملاصدرا و نیز استفاده از نظریات یونگ می‌توان گفت نفس انسانی شامل و درهم‌تنیده از تمامی مراتب و فطرت شناخت و گرایش است. شاید بتوان گفت در هر معرفتی یک نوع گرایش و انگیزه وجود دارد و یک نوع محتوا و ماده. فطرت گرایش تأمین‌کننده این انگیزه و گرایش است و فطرت شناخت تأمین‌کننده ماده و محتوای عقلی، و معرفت ترکیب این دو است. در واقع می‌توان مانند کانت قائل به ماده و صورت برای نظریات شد (کاپلستون ۱۳۹۳، ۲۴۰-۲۴۴) و ماده را فطرت شناخت و صورت را

فطرت گرایش دانست.

در باب واقع‌نمایی فطرت در قسمت شناخت‌ها همان نظریه مطابقت مطرح است. برخی خواسته‌اند در قسمت گرایش‌ها نیز در چارچوب نظریه مطابقت حرکت کنند و در یک نظر کلی، بر اساس قاعده «المتضایفان متکافئان»، مطابقت فطریات گرایش با متعلقات خارجی را اثبات کنند (شاه‌آبادی ۱۳۶۰، ۳۵-۳۷، ۲۶۲؛ موسوی خمینی ۱۳۸۰، ۱۵۶-۱۶۱). اما به‌کارگیری این شیوه در فطرت گرایش مورد نقد و اشکالاتی واقع شده است (هوشنگی و دیگران ۱۳۹۶، ۲۲۵-۲۲۶). اما به رغم این اشکالات، می‌توان نوعی از واقع‌نمایی را برای گرایش‌های فطری قائل شد که بر اساس نفس‌شناسی صدرایی و علم‌حضور قابل طرح و پذیرش است.

همچنین بنا بر مطالبی که از حکمت متعالیه در جواب به اشکال دوم به نظریه فطرت آورده شد می‌توان گفت فطرت گرایش، که به گرایش‌های متعالی میل دارد و به یک معنا خواهان کمال لایتناهی است، در این سنخ از ادراکات گرایشی اشتباه نمی‌کند و به خیال و وهم دچار نمی‌شود، بلکه با گونه‌ای از علم بسیط و فطری و به اندازه ظرفیت وجودی خودش به کمال لایتناهی علم دارد و در این علم بسیط انسان دچار خطا و اشتباه نمی‌شود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۱۱۶-۱۱۸).

مسئله مهم در اینجا عبور از قرائت مرسوم است. توجه بیش از حد به فطرت شناخت و عقل نظری ما را از منبع مهم دیگر یعنی فطرت گرایش و عقل عملی غافل کرده بود در حالی که فطرت گرایش نیز در شکل‌گیری معرفت و کشف حقیقت مؤثر است.

۳-۲-۴. تحلیل و بررسی روش‌شناسانه

سؤال اصلی این قسمت این است که روش‌شناسی فطری چگونه است و چه مؤلفه‌هایی دارد؟ تحلیل این سؤال اطلاعات مفیدی در باب مسئله روش و روش‌شناسی در طرح جدید نظریه فطرت به ما می‌دهد.

مطهری هم در مقام گردآوری و هم در مقام ارائه و داوری نظریه فطرت از منابع مختلف دینی، فلسفی، عرفانی و علوم و فلسفه‌های جدید استفاده می‌کند (مطهری ۱۳۹۲، ۶: ۲۵۳؛ ۲۲: ۸۲؛ ۳: ۴۸۶). در واقع می‌توان گفت ایشان دارای یک روش چندوجهی و مرکب است که اتفاقاً بر اساس نظام صدرایی (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۱۴۳، ۳۰۳)، که ایشان در دنباله آن تعریف می‌شود، پذیرفته شده است. برای روشن شدن این مطلب لازم است توضیحاتی را اضافه کنیم.

روش‌شناسی از روش‌های معتبر و نحوه سازوکار آن در علوم مختلف سخن به

میان می‌آورد. روش‌های برهانی، شهودی، نقلی و تجربی از اهم روش‌هایی است که در سنت اسلامی مد نظر است (نوری ۱۳۹۱، ۳۷۲-۳۷۳). روش‌شناسی را می‌توان حلقه واسط میان فلسفه و علوم انسانی دانست. روش‌شناسان و فیلسوفان علم روش‌های مختلفی را ارائه کرده‌اند (بیلکی ۱۳۹۵، ۱۹۲-۲۰۰). اما در سنت فکری اسلامی می‌توان به چهار روش قیاسی، استقرایی، شهودی و نقلی اشاره کرد (نک. فارابی ۱۹۹۶؛ یزدان‌پناه ۱۳۹۲، ۱۰۲-۱۱۲).

هرچند در فلسفه اسلامی و در تقسیم حکمت روش‌های مختلف در تناظر با موضوعات خودشان به رسمیت شناخته شده‌اند، اما وجه غالب فلسفه اسلامی روش قیاسی و برهانی را به رسمیت شناخته و چندان متعرض دیگر روش‌ها، مخصوصاً روش استقرایی و تجربی، نشده است. افرادی چون ملاصدرا تلاش کرده‌اند که روش‌های قیاسی، شهودی و نقلی را در یک ترکیب همگون به روش واحد تبدیل کنند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۱۴۳، ۳۰۳). علاوه بر این، نوصدراییانی مانند مطهری در طرح همین نظریه فطرت از روش‌های استقرایی، تجربی و تاریخی نیز استفاده کرده‌اند.

نوصدراییان با در دست داشتن این سنت فکری با عالم جدید مواجه می‌شوند و ناگزیرند برای تبیین مباحث خود و حل مسائل جدید علاوه بر روش‌های پیش‌گفته به دیگر روش‌ها نیز توجه داشته باشند. چنان که در طرح همین نظریه فطرت از روش‌های استقرایی، تجربی و تاریخی استفاده می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۴، ۳۷-۴۸).

بنا بر تقریرات متعددی که اندیشمندان مختلف از نظریه فطرت و لوازم آن ارائه می‌کنند، روش‌های قیاسی، شهودی، نقلی و استقرایی به کار گرفته می‌شود. در میان این مباحث تا حد زیادی تأثیر و تأثر این نظریه و این روش‌ها هویدا می‌شود. همان گونه که ملاصدرا سعی داشت روش‌های مختلف را در روش واحد جمع نماید، تلاش‌های نوصدراییان هم باعث شده تا بتوانیم از روش جدیدتری سخن به میان آوریم که علاوه بر اضلاع برهان و نقل و شهود، شامل اضلاع استقرا و تجربه نیز می‌شود. این روش ذوابعاد مانند یک چرخ‌دنده عمل می‌کند و از طرفی می‌تواند با علوم مبنایی مانند فلسفه ارتباط برقرار کند و از طرفی با علوم میانی و بنایی مانند علوم انسانی مرتبط شود و معضلی ارتباط فلسفه و علوم را برطرف نماید.

نکته قابل توجه این است که روش شهودی که در نظریه فطرت به کار گرفته می‌شود اعم از روش شهودی است که در عرفان مورد توجه قرار می‌گیرد. در نظریه فطرت طیف وسیعی از ادراکات شامل گرایش‌های اصیل متعالی، الهامات اخلاقی، و شهودات عرفانی

با تمام گستره آن و وحی پیامبران مورد توجه است. این روش شهودی هم با شهود و روش عرفانی و هم با روش اشراقی سهروردی اشتراکاتی دارد. مفهوم شهود با این گستره تقریباً متناظر با تجربه دینی در اندیشه غربی است (پترسون و دیگران ۱۳۸۹، ۳۶-۴۰) و می‌توان تطبیقاتی را میان نظریه فطرت در اندیشه اسلامی و تجربه دینی در اندیشه غربی انجام داد و از دستاوردهای مشترک این نظریات بهره برد.

شاید یکی از مهم‌ترین دلایلی که فلسفه نتوانسته است ارتباط گسترده‌ای با علوم داشته باشد روش آن باشد. روش عقلانی و انتزاعی صرف روشی است که اندیشمندان علوم به سختی با آن ارتباط برقرار می‌کنند و یا حداقل نمی‌توانند تمامی موضوعات و مسائل خود را با این روش بررسی نمایند. اما در طرح نظریه فطرت روش‌های استدلالی، شهودی، استقرائی و تجربی به کار گرفته شده است و از همین حیث همه این روش‌ها را می‌توان در روش‌شناسی فطری به کار گرفت. این روش‌شناسی نسبت به روش فلسفی و انتزاعی صرف، عینیت و تحصیل بیشتری دارد. این روش چندوجهی با سهولت بیشتری می‌تواند فلسفه را به علوم مرتبط نماید و امکان استفاده اندیشمندان از نظریات فلسفی را فراهم کند.

۴. نتیجه‌گیری

اندیشمندان اسلامی در سنت‌های مختلف قرآنی، روایی، عرفانی و فلسفی به نظریه فطرت توجه داشته‌اند. در ابتدا رگه‌ها و مایه‌هایی از نظریه فطرت ارائه شده است و به تدریج به سمت نگاه‌های نظام‌مند به این نظریه حرکت کرده‌ایم. مطهری که از جمله نوصدراییان محسوب می‌شود، با تکیه بر این سنت و روش ترکیبی صدرایان، علاوه بر مبانی قبل به قدر بضاعت خود از علوم و فلسفه‌های جدید نیز بهره می‌برد. تقریر ایشان از نظریه فطرت نسبت به دیگران جامعیت بیشتری دارد. تحلیل و بررسی برخی از اشکالات به نظریه فطرت و طرح و تبیین نظریه فطرت در چارچوب مبانی هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه باعث می‌شود که به یک صورت‌بندی جدید از نظریه فطرت دست پیدا کنیم که به شرح زیر است.

الف. هستی‌شناسی

۱. هستی‌شناسی فطری حقیقت و واقعیت و دنیای خارج و مبدأ و معاد را قبول دارد.
۲. انسان با بعد شناختی و گرایشی با این واقعیت‌ها و حقایق مواجه می‌شود و به آنها دسترسی پیدا می‌کند.

ب. انسان‌شناسی

۳. انسان هویت واحد غیرتفکیک‌شده‌ای از طبیعت، غریزه، و فطرت (شناخت و گرایش) است.

۴. انسان با اراده آزاد می‌تواند در جهت غرایز یا فطریات حرکت کند و برساختی‌گریزی یا فطری برای خود رقم بزند.

ج. معرفت‌شناسی

۵. فطرت هم برای شناخت‌های عقلی و هم گرایش‌های احساسی ارزش واقع‌نمایی قائل است.

۶. بنا بر معرفت‌شناسی فطری، فطرت شناخت و فطرت گرایش دو جنبه درهم‌تنیده معرفت هستند و دارای نوعی وحدت‌اند.

د. روش‌شناسی

۷. نظریه فطرت روش‌های قیاسی، شهودی، نقلی و استقرایی را معتبر دانسته و به کار گرفته است.

۸. نظریه فطرت رویکرد چندروشی را به رسمیت می‌شناسد که عینیت و تحصیل بیشتری دارد.

۹. این روش چندوجهی با سهولت بیشتری می‌تواند فلسفه را به علوم مرتبط کند و امکان استفاده اندیشمندان از نظریات فلسفی را فراهم آورد.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۵. *الاشارات و التنبیها*. شرح نصیرالدین الطوسی. قم: البلاغه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۰. *رسائل ابن‌سینا*. قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴. *الشفاء (الطبیعیات)*. شرح نصیرالدین الطوسی. قم: البلاغه.
- ابن‌عربی، محی‌الدین. بی‌تا. *الفتوحات المکیة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اکبری، رضا. ۱۳۸۶. «فطرت و بررسی تطبیقی نظریه فطرت». در *استاد مطهری و کلام جدید*، گردآوری احد فرامرز قراملکی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بیشاب، جان، و ریچارد ایمزبری. ۱۳۹۴. *ایمان و ایمان‌گرایی (دانشنامه فلسفی استنفورد)*. ترجمه مریم خدادی. تهران: ققنوس.
- بیلیکی، نورمن دبلیو. اچ. ۱۳۹۵. *پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی*. ترجمه، تدوین، مقدمه و تعلیقات سید حمیدرضا حسنی، محمدتقی ایمان و سید مسعود ماجدی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- پاپکین، ریچارد. ۱۳۹۱. کلیات فلسفه. ترجمه دکتر جلال‌الدین مجتوبی. تهران: حکمت.
- پترسون، مایکل، و دیگران. ۱۳۸۹. عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۲. ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد. تهران: الزهراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۴. فطرت در قرآن. قم: اسراء.
- زمانی، محسن. ۱۳۹۳. آشنایی با معرفت‌شناسی. تهران: هرمس.
- سبزواری، حاج ملاهادی. ۱۳۶۹. شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق از آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی. تهران: ناب.
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۰. تفرج صنع. تهران: سروش.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۷۴. صغیر سیمرغ. تهران: مولا.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۷۵. مجموع مصنفات شیخ اشراق. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سید رضی. ۱۴۱۴. نهج البلاغه. مصحح صبحی صالح. قم: هجرت.
- شاه‌آبادی، محمدعلی. ۱۳۶۰. رشحات البحار (الانسان و الفطره). تهران: نهضت زنان مسلمان.
- شاه‌آبادی، محمدعلی. ۱۳۸۰. شذرات المعارف. تهران: دبیرخانه کنگره عرفان و شهادت.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۱. رسائل سبع. قم: مطبعه الحکمه.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۸. مجموعه رسائل. قم: موسسه بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۷. اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: موسسه بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۱۷. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، محمدحسین. ۲۰۰۷. مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی. قم: باقیات.
- عارفی، عباس. ۱۳۸۸. مطابقت صور ذهنی با خارج. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فارابی، ابونصر. ۱۴۰۸. التعليقات. بیروت: دارالمناهل.
- فارابی، ابونصر. ۱۹۹۶. احصاء العلوم. بیروت: مکتبه الهلال.
- فارسی‌نژاد، علیرضا، و امید ارجمند. ۱۴۰۱. «بررسی تطبیقی نظریه فطرت مطهری و نظریه ناهشیار یونگ». پژوهش‌های علم و دین ۲۵.
- فرامرزی قراملکی، احد. ۱۳۸۶. مطهری و کلام جدید. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاپلستون، فردریک چارلز. ۱۳۹۲. تاریخ فلسفه، ج. ۷. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چارلز. ۱۳۹۳. تاریخ فلسفه، ج. ۶. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۹۱. یادداشت‌ها. ج. ۱۱، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۹۲. مجموعه آثار، ج. ۱، ۲، ۳، ۴، ۶، ۷، ۸، ۱۱، ۱۳، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۶.

تهران: صدرا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۶. تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث.

ملکیان، مصطفی. ۱۳۷۴. سلسله جزوات درسگفتاری: مرگ و جاودانگی ۱. بی‌جا: بی‌نا.
موسوی خمینی، روح‌الله. ۱۳۶۹. سر الصلوة. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
موسوی خمینی، روح‌الله. ۱۳۷۷. شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
موسوی خمینی، روح‌الله. ۱۳۸۰. شرح چهل حدیث. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

نوری، نجیب‌الله. ۱۳۹۱. «به‌کارگیری روش تلفیقی (سه بعدی) در مطالعات علوم انسانی». مجموعه مقالات همایش مبانی علوم انسانی.

وولف، دیوید ام. ۱۳۸۶. روانشناسی دین. مترجم محمد دهقانی. تهران: رشد.
هوشنگی، حسین، و دیگران. ۱۳۹۶. «تحلیل انتقادی از دو استدلال مطهری بر جاودانگی انسان». پژوهشنامه فلسفه دین ۲۹.

یزدان‌پناه، سید یدالله. ۱۳۹۲. مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

یادداشت‌ها

۱. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ وَلَكِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (روم: ۳۰)

۲. صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ (بقره: ۱۳۸)

۳. مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (آل عمران: ۱۶۷)

۴. هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (صف: ۹)

۵. أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ (بقره: ۳۰)

۶. إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (بقره: ۳۰)

۷. ساحت برساخت را می‌توان شخصیت و شاکله انسان دانست که تحت تأثیر عوامل درونی و بیرونی شکل گرفته است.

۸. «بنابراین فقط یک امر مطلق وجود دارد و آن این است که فقط بر طبق قاعده‌ای عمل کنید که به وسیله آن می‌توانید در عین حال اراده کنید که قاعده مزبور قانون کلی و عمومی بشود» (کاپلستون ۱۳۹۳، ۳۳۱).