

# ارزش معرفت‌شناختی فطریات

علیرضا بهمانی\*

امین‌رضا عابدی‌نژاد داورانی\*\*

## چکیده

در این مقاله پس از بیان معنای ارزش به «کشف واقع» و تبیین نکاتی چند درباره «فطرت»، به اقسام فطرت پرداختیم و پس از تقسیم آن به فطریات حصولی و حضوری، به این نتیجه رسیدیم که «فطریات حضوری» اعم از بینش‌ها و گرایش‌ها دارای ارزش معرفت‌شناختی هستند؛ اما در «فطریات حصولی»، اگر فطرت به معنای «بدیهیات اولیه» و «ثانویه» باشد، به دلیل آنکه علم ما به آنها به‌طور مستقیم بر علم حضوری استوار است، دارای ارزش و اعتبارند و اگر فطرت به معنای «قیاسات‌ها معها»، «یقینیات» و «معنایی که در قرآن و روایات آمده» باشد، اگرچه بدیهی نیستند، به دلیل ارجاع صحیح آنها به بدیهیات، از اعتبار معرفت‌شناختی برخوردار خواهند بود؛ اما فطرت در اصطلاح «عرفان» و «افلاطون» تخصصاً خارج از بحث ما هستند. در نهایت فطرت در اصطلاح «دکارت» به خاطر نداشتن ضمانت معرفت‌شناختی و فطرت در اصطلاح «کانت» به خاطر «خود متناقض بودن»، «فعال بودن ذهن در فرایند فهم» و «حذف نومن از سیستم معرفتی‌اش» ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی ندارند. واژگان کلیدی: فطریات، ادراکات فطری، گرایش‌های فطری، معرفت فطری، ارزش معرفت‌شناختی، علم حصولی، علم حضوری.

۱۸۵

ذهن

ارزش معرفت‌شناختی فطریات

behmani@chmail.ir

\* کارشناس ارشد فلسفه و کلام دانشگاه قم (نویسنده مسئول).

abedidavarani@gmail.com

\*\* دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

تاریخ تأیید: ۹۶/۸/۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۴/۱

## مقدمه

نظریه فطرت از مهم‌ترین نظریه‌های رایج در معرفت‌شناسی است که پیشینه‌ای تا سقراط را به دنبال دارد (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۳۷۵). در این نظریه، انسان‌ها دارای بینش‌ها و گرایش‌هایی هستند که بدون نیاز به تلاش و یادگیری، در وجود آنها نهادینه شده است و در اصطلاح از آنها به «فطریات» یاد می‌شود که در قلمروی آن، مباحث بسیار گسترده‌ای صورت گرفته است و این خود نشان از اهمیت آن در میان دانشمندان و عالمان می‌باشد. یکی از علل اهمیت این مسئله، فراگیر بودن این فطریات در نوع بشری است؛ بدین سبب هر کسی از هر صنفی با آن در ارتباط است و به تناسب فضای فکری خود، با آن تعامل دارد. یکی از وجوه تعامل انسان‌ها با این مسئله، اعتماد کردن و پایه قراردادن آن برای باورها و عقاید آنهاست. اینک این پرسش مهم مطرح می‌شود که آیا پایه قراردادن چنین بینش‌ها و گرایش‌هایی برای همه باورها و تفکرات آدمی کار درستی است؟ آیا به لحاظ علمی و معرفتی می‌توان دست به چنین کاری زد یا آنکه باید به سراغ مبانی و اصول دیگری رفت؟

عده بسیاری به صورت پراکنده به این مسئله پرداخته‌اند، اما نویسنده منبعی را نیافت که همه اصطلاح‌های رایج را از منظر معرفت‌شناختی ارزیابی کند. به هر صورت، این مقاله در پی آن است که پاسخ مناسبی درخور این پرسش عرضه کند تا تکلیف این مسئله روشن شود؛ اما همان‌گونه که برخی از بزرگان حوزه به آن تصریح داشته‌اند، بیش از نیمی از اختلاف‌ها در مسائل علمی انتزاعی، به دلیل روشن نبودن محل بحث و افتادن در دام اشتراکات لفظی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹). اساساً غفلت از همین مسئله در حوزه فطریات بوده که ما را بر آن داشت تا به نوشتن این مقاله همت گماریم؛ بنابراین سزاوار است خود در این دام نیفتاده و به این غفلت دچار نشویم؛ از این رو نخست به تبیین واژگان این بحث پرداختیم و سپس آنها را ارزیابی کرده‌ایم.

## الف) مبادی تصویری و تصدیقیه

### ۱. معنای «معرفت‌شناختی»

گرچه میان «معرفت» و «علم» در زبان فارسی تفاوت چندانی وجود ندارد (معین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۸۸)؛ اما در زبان عربی تفاوت این دو به‌اجمال و تفصیل دانسته شده که تفصیل در جانب معرفت است (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۷۲). در جامعه علمی دنیای امروز این معرفت را به معنای (Knowledge) گرفته و آن را اعم از (Science) می‌دانند؛ ولی ما در وادی معرفت‌شناسی، آگاهی و شناخت را فارغ از هر گونه قیدی در نظر داریم و همان معنای «دانش» را که معادل آن دانسته شده، ملاک بحث خود قرار می‌دهیم. با ذکر این نکته که معادل‌سازی «دانش» برای (Knowledge) دقیق نیست (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۴۴).

نکته دیگری که در اینجا بیان آن خالی از لطف نیست، ترکیب «شناختی» در عنوان «معرفت‌شناختی» است. این ترکیب، یک ترکیب وصفی است و در مقابل ترکیب «شناسی» که ترکیبی اسمی است، به کار می‌رود. در ترکیب اسمی می‌گوییم جهان‌شناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی و در ترکیب وصفی از جهان‌شناختی، خداشناختی و انسان‌شناختی استفاده می‌کنیم. ترکیب اسمی را در جایی به کار می‌برند که معنای مستقلی را مد نظر داشته باشند؛ مانند آنجا که می‌خواهند از علم و دانشی یاد کنند، ولی ترکیب وصفی را جایی به کار می‌برند که گونه‌ای اتصاف در میان باشد؛ از این رو «خداشناختی علامه طباطبائی<sup>ع</sup>» غلط است و «مبانی خداشناختی علامه طباطبائی<sup>ع</sup>» درست است. در تعبیر دیگر «خداشناسی علامه طباطبائی<sup>ع</sup>» درست است و «خداشناختی علامه طباطبائی<sup>ع</sup>» غلط است. عنوان این مقاله هم از آن رو که وصف «ارزش» قرار گرفته، به صورت «معرفت‌شناختی» آمده است.

### ۲. معنای ارزش

واژه «ارزش» در لغت به معنای بها، ارز، قیمت، ارج، قدر، برازندگی، شایستگی، زیندگی، قابلیت و استحقاق آمده است (معین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۹) و در اصطلاح قریب

به همین معانی تا ۱۴۰ تعریف برای آن بیان شده (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۶) که البته امری طبیعی است؛ چراکه معنای ارزش به حسب متعلق آن متغیر است؛ ولی با این حال می‌توانیم عنصر مشترکی از میان همه این تعریف‌ها به دست آوریم و آن عنصر مشترک «مطلوبیت، سودمندی و فایده‌بخشی» است (همان، ص ۱۳۷). اکنون در بحث ما، این واژه معنای خود را می‌یابد که مراد از ارزش، مطلوبیت یک گزاره از منظر معرفت‌شناسی است؛ حال در معرفت‌شناسی که ارزش و اعتبار معرفت در گرو کشف واقع است، منظور از ارزش، دستیابی به واقع خواهد بود؛ از این‌رو این دستیابی یا بی‌واسطه است یا باواسطه؛ اگر بی‌واسطه باشد، ذیل عنوان علم حضوری از آن بحث می‌شود و اگر با واسطه مفهوم باشد، ذیل عنوان علم حصولی مورد بحث قرار می‌گیرد.

### ۳. اهمیت فطرت

این مسئله که از نگاه شهید مطهری رحمته‌الله ام‌المسائل معارف اسلامی است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۳)، نه تنها ریشه در تمام بینش‌ها و گرایش‌های انسانی دارد که در سایر حوزه‌ها نیز کاربرد فراوان آن انکارناپذیر است. در حوزه «معرفت‌شناسی»، فطرت یکی از منابع شناخت است؛ در حوزه «دین»، فطرت یکی از پایه‌های اصلی معرفت دینی است؛ در حوزه «اخلاق و روان‌شناسی»، فطرت به عنوان منشأ بسیاری از رفتارهای انسانی طرح می‌شود؛ بنابراین از فلسفه گرفته تا اقتصاد رد پای فطرت را در همه شاخه‌های علوم انسانی می‌توان پی گرفت و این خود شاهد و گواهی بر اهمیت مسئله فطرت است. از این‌رو افزون بر آنکه فطرت خود یک مسئله است، وسعت دامنه آن بر اهمیت این موضوع می‌افزاید. به تعبیر شهید مطهری رحمته‌الله، انسان جز اینکه برایش اصالت ماورای طبیعی و فطرت قائل باشیم، توجیه‌پذیر نیست. از نظر ایشان افزون بر خود «انسان»، بسیاری از ابعاد مهم شخصیت او مانند آزادی، مسخ و ازخودبیگانگی که مکاتبی مانند مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم از آن سخن می‌گویند و مهم‌تر از همه مسئله بی‌اخلاقی زیستن و همچنین دین‌داری و خداپرستی را فقط با اعتقاد به وجود فطرت می‌توان توجیه کرد (خندان، ۱۳۸۳، ص ۱۳۵).

#### ۴. معنای فطرت

با نگاهی به لغت، درمی‌یابیم که برای «فطرت» دو معنا وجود دارد؛ یکی «شکافتن» و دیگری «آفریدن ابتدایی» است (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۵۰). این دو معنا نیز اگرچه در قرآن به کار رفته (انفطار: ۱ / ابراهیم: ۱۰)، ولی حقیقت آن است که هر دو به یک معنا باز می‌گردند «فتح الشیء و ابرازه» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۱۰).

این ماده فطر بود، اما خود «فطرت» مصدری نوعی است بر وزن «فَعَلَةٌ» که در معنای آفریدن به معنای نوع خاصی از آفرینش است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۵۵)؛ آفرینشی به همراه یک‌سری بینش‌ها و گرایش‌هایی که خدا در وجود آفریده خود قرار داده است و از این‌رو این بینش‌ها و گرایش‌های خاص را فطریات نامیده‌اند. نکته‌ای که در اینجا اهمیت دارد، اینکه در معنای این واژه، هیچ قیدی از انسان دیده نمی‌شود؛ بنابراین، هر گونه اختصاصی در معنای فطرت، خارج کردن آن از معنای لغوی و به‌کاربردن آن در معنای اصطلاحی است (توضیح بیشتر در ادامه خواهد آمد).

از آنجاکه این مسئله قلمروی گسترده‌ای داشته و در بسیاری از علوم و حوزه‌های دیگر جایگاه خاصی را به خود اختصاص داده، طبیعی است که هر عالمی به اقتضای قلمروی علمی خویش، تعریفی از این مهم را با توجه به پارادایمی که در آن قرار دارد، ارائه کرده باشد؛ به همین دلیل بازار تعریف «فطرت» بسیار آشفته و پریشان است؛ ولی از آنجاکه بحث ما بحثی معرفتی است و ریشه در اندیشه و ادراک آدمی دارد و بدین سبب به همه حوزه‌ها مربوط است، نمی‌توانیم صرفاً به یک تعریف خاص بسنده کنیم؛ بنابراین ضروری است تا همه کاربردهای آن را ارزیابی کنیم؛ کاری که در این مقاله درصدد انجام آن هستیم.

#### ۵. ویژگی‌های فطرت

از تدبر در معنای لغوی این واژه که به «نوع آفرینش» وابسته است، می‌توان به ویژگی‌های امور فطری دست یافت. نخست آنکه اگر در نوع آفرینش انسان‌هاست، پس خود انسان‌ها در کسب آن نقشی ندارند؛ از این‌رو «غیراکتسابی» است. از سوی دیگر،

چون به نوع بشر مربوط است، پس باید هر کسی که داخل در آن نوع است، واجد آن ویژگی باشد. پس «همگانی» است و در نهایت از آن‌رو که ذاتی همه افراد یک نوع است لاینفک و لایتغیر است؛ بنابراین «زوال‌ناپذیر» است. این سه ویژگی گرچه از تأمل در اصل معنای «فطرت» به دست می‌آید، اما مؤید قرآنی هم دارد (روم: ۳۰). از این‌رو تمام ویژگی‌های دیگری که برخی گفته‌اند، مانند «همه‌جایی بودن» و «همه‌زمانی بودن» در واقع به همین سه ویژگی باز می‌گردد.

### ۶. تفاوت با واژگان همگون

یکی\* از این واژگان همگون واژه «غریزه» است. در باب تفاوت میان این دو واژه، اختلاف‌های بسیاری وجود دارد. به عقیده برخی «فطرت» مربوط به انسان و «غریزه» مربوط به حیوان است و حتی از این فراتر رفته و فطرت را فصل اخیر انسان دانسته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، صص ۲۵ و ۲۷). در نظر دیگری «فطرت» ناظر به ویژگی‌های خاص انسانی است و «غریزه» ناظر به ویژگی‌های حیوانی است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۴۶۶). دکارت نیز بر این تفاوت اصرار می‌ورزد (Descartes 1991, v.3, p.140)؛ ولی در نظر متین استاد مصباح تفاوت ماهوی میان این دو واژه وجود ندارد و این‌گونه نیست که دامنه فطرت را به انسان محدود کنیم؛ اگرچه محدود دانستن اصطلاح فطرت برای انسان اشکالی ندارد؛ زیرا افزون بر آنکه مصادیقی از فطریات برای حیوانات در روایات مطرح شده، مصادیق رایجی از فطریات را نیز در حیوانات مشاهده می‌کنیم؛ برای نمونه حب ذات، لذت‌جویی، جلب منفعت، دفع مفسده و... همه از امور فطری‌ای هستند که حیوانات نیز از آنها بهره‌مندند.\*\* ایشان در این باره می‌نویسند: «به نظر می‌رسد کاربرد «فطرت» در قرآن نیز به همین صورت است؛ یعنی قرآن معنای لغوی آن را اراده کرده است، منتها چون عرف مردم آن را در معنای خاصی به کار برده‌اند، به تدریج در همان

\* از آنجاکه تفاوت فطرت با واژگان دیگر اختلافی نیست، به آن نمی‌پردازیم.

\*\* دیگر موجودات یا اصلاً دارای این‌گونه فطرت‌هایی که ذکر می‌شود، نیستند یا ناقص‌اند و حظ کمی از آن دارند (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۰).

معنای خاص، مصطلح شده است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۹۴).

ایشان می‌گویند:

شاید بتوان مجموعه اصطلاحات مربوط به گرایش‌های فطری را در سه اصطلاح خلاصه کرد: الف) هر نوع گرایشی که در نهاد نوع انسان باشد؛ حتی نیاز آدمی به آب و غذا و میل به ارضای دیگر غرایز؛ ب) فقط گرایش‌های مخصوص انسان مثل عشق به حقیقت و جمال و در رأس همه اینها، عشق به خدا؛ ج) فطرت به معنای تمایلی که نهایت آن به خدا می‌رسد و آن هم فقط در انسان یافت می‌شود و در حیوانات دیگر دست‌کم شناخته‌شده نیست. البته ممکن است مرتبه ضعیفی از آن در حیوانات هم باشد که ما نمی‌دانیم. معمولاً واژه فطرت فقط در مورد انسان به کار می‌رود و درباره حیوانات دیگر از تعبیر «غریزه» استفاده می‌کنند. در کاربرد عرفی، «غریزه» را در مقابل «فطرت» قرار می‌دهند، ولی فطرت از نظر لغوی غرایز را نیز شامل می‌شود؛ یعنی فطرت در لغت اعم از انسان و حیوان است. حتی در تعبیر فلسفی و دینی هم فطرت به انسان‌ها اختصاص ندارد، ولی در مقام فرق گذاشتن میان انسان و حیوان، در مورد اول از واژه «فطرت»، در مورد دوم از «غریزه» استفاده می‌کنند (همان، ص ۱۰۶).

برخی از بزرگان نیز با اضافه کردن «بینش شهودی و گرایش آگاهانه» بر فطرت، سعی داشتند تفاوت میان فطرت و غریزه را حفظ کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، صص ۲۵ و ۲۷)؛ اما پرسش اینجاست که به چه دلیل «گرایش و بینش به کمال مطلق و خالق هستی» مختص انسان است؟ مگر نه این است که در برخی متون روایی مثل ماجرای اصحاب کهف این «گرایش» و در دیگر روایات «بینش» به حیوانات نسبت داده شده است. مثل روایت امام سجاد علیه السلام که معرفت به ربّ (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۸۸) و روایت امام صادق علیه السلام که معرفت به خالق (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۵۳۹) را در سرشت همه حیوانات می‌دانند؛ افزون بر آنکه این بحث در وادی تکلیف و حشر حیوانات نیز شواهد فراوانی دارد.

از این رو شاید بتوان در باب جمع‌بندی میان این اقوال، چنین گفت که «فطرت» و «غریزه» تفاوت ماهوی با هم ندارند و کاربرد این واژه در مورد انسان و حیوان درست است؛ ولی اگر بخواهیم میان این دو تفاوتی قائل شویم، از نظر ما این تفاوت در میان «فطرت و غریزه» است و نه میان «انسان و حیوان». به این بیان که اولاً فطرت در مورد امور ماورایی به کار می‌رود و غریزه در مورد امور مادی و دنیوی، ولی نه به این معنا که فطرت مختص به انسان است؛ ثانیاً تفاوت این دو در بروز و شکوفایی فطریات است. به این بیان که غریزه به شکوفاشدن نیاز ندارد، ولی فطریات به شکوفاشدن نیاز دارند. به بیان دیگر، در شکوفاکردن فطریات انسان نیاز به انتخاب و گزینش دارد، ولی در غریزه این مسئله مطرح نیست.

البته در این میان، نظرات دیگری نیز مطرح است که ما از آنها می‌گذریم؛ ولی برای حسن ختام این بحث، به چهارمین دیدگاه نیز اشاره می‌کنیم: در این دیدگاه شناخت‌های فطری به سه دسته تقسیم می‌شوند، شناخت‌های فطری «حسی، عقلی و قلبی». شناخت‌های حسی همان غرایز بوده و میان دو شناخت دیگر دو تفاوت وجود دارد (ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۸، ص ۲۰۹).

#### ۷. اقسام فطرت

به نظر می‌رسد اولین معیار و ملاکی که موجب تقسیم خود فطرت شده، معیار «اکتسابی بودن» است؛ بر این اساس، فطریات را به دلیل غیراکتسابی بودن «فطری» خوانده‌اند؛ اما اگر بخواهیم سیر این تقسیم را ادامه دهیم، باید معیار دیگری برای ادامه تقسیمات فطرت در نظر داشته باشیم. ما با توجه به اینکه در تقسیم اولیه، از معیار «علم» استفاده کردیم، در ادامه هم از معیار اصلی تقسیم «علم» - یعنی «حصولی و حضوری» بودن - استفاده می‌کنیم. بر این اساس، فطریات یا از نوع حصولی‌اند یا از نوع حضوری.

از اینجا به بعد، وارد اختلافی می‌شویم که در رابطه میان بایدها و هست‌هاست؛ از این رو دقت دوچندانی در فهم این مسئله را طلب می‌کنیم و آن اینکه در تقسیم فطریات پس از تقسیم به حصولی و حضوری، وارد فصل دیگری از تمایزات فطرت



می‌شویم؛ فصلی که از نظر شهید مطهری<sup>\*</sup> «ادراک» و «احساس» است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۶۱۲) و از نظر مشهور «بینش» و «گرایش».

در این میان برخی تلاش می‌کردند شق سومی را برای فطریات نام ببرند؛ از این رو در کنار بینش و گرایش سخن از «ارزش» برده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد این سخن کمی دور از تحقیق باشد؛ چه آنکه «ارزش» استنتاج عقل از فطریات است. به بیان دقیق‌تر، عقل گاهی از بینش‌های فطری یک «باید» را استنتاج می‌کند و گاهی این استنتاج را از یک گرایش فطری انجام می‌دهد؛ بنابراین نمی‌توان «ارزش» را تقسیم آن دو قرار داد. این اصل سخن بود که بیان شد. اما استناد این ادعا به بزرگانی چون ابن‌سینا، اولاً به بررسی بیشتری نیاز دارد و اگر هم به فرض ثابت شود، تأییدی بر این سخن نخواهد بود؛ زیرا از نظر ابن‌سینا «بینش» و «ارزش» محصول دو عقل مستقل هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ «الف»، ج ۲، ص ۳۷)، پس طبیعی است که اگر در بیان فطریات سخنی از «ارزش» بیاورد، ولی در مبنای پذیرفته‌شده نزد ما که یک عقل بیشتر نداریم و همه ادراکاتش به ادراکات نظری برمی‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ «الف»، ج ۳، ص ۱۲۷)، سخن همان است که گفتیم؛ بنابراین فطریات در یک تقسیم کلی عبارت‌اند از: فطریات حصولی از سنخ «بینش» و فطریات حضوری از سنخ «بینش» و «گرایش».\*

## ۸. قائلان و منکران

حقیقت آن است که بعد از نزول قرآن و تذکر به فطرت و فطریات انسانی، بحث از قائلان و منکران فطرت در میان اندیشمندان مسلمان وجهی نداشته باشد؛ ولی تأمل این مسئله در میان مغرب‌زمین خالی از لطف نخواهد بود. با نگاهی اجمالی به دنیای غرب، می‌توان گروهی را در خیل مریدان فطرت و برخی را نیز در خیل منکران آن برشمرد. از نظر ما *فلاطون* در (مُثل)، دکارت در (اثبات خدا)، کانت در (مفاهیم پیشینی)، فروید در

\* البته برخی نوع سومی را به اقسام فطریات اضافه کرده؛ و آن را «فطریات توانشی» نامیده‌اند. گرچه به نظر می‌رسد، این قسم سوم قابل قبول است، اما به خاطر آنکه قبول یا عدم قبول آن تاثیری در بحث ما ندارد، از بیان آن صرف نظر می‌کنیم.

(من برتر) و *آدلر* در بیان (انگیزه‌های ذاتی انسان)، برخی از دانشمندان غربی‌اند که به فطرت یا فطریات انسانی معتقد هستند. در مقابل، گروهی چون هیوم، جان لاک، دورکیم، سارتر، بیشتر مارکسیست‌ها و اگزیستانسیالیست‌ها در جرگه منکران فطرت قرار می‌گیرند.

## ب) ارزیابی معرفتی فطریات

### ۱. فطرت به معنای «شناخت حضوری»

از آنجاکه در علم حضوری، علم ما به ذات معلوم (واقع)، بدون هیچ واسطه‌ای است و از سوی دیگر، در تعریف ارزش گفتیم که ارزش معرفت‌شناختی یک گزاره در کشف واقع بودن آن است، روشن می‌شود که علم حضوری اگرچه تخصصاً از مسئله مطابقت خارج است، اما از آن‌رو که ذات معلوم در نزد او حاضر است، از ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی برخوردار است؛ بنابراین اگر در مواردی از کاربردهای فطرت، به مواردی برخوردیم که امر فطری ما از مصادیق علم حضوری است، دارای ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی می‌باشد.

از همین جا می‌توان فهمید که گرایش‌های ذاتی انسان نیز دارای ارزش معرفت‌شناختی هستند؛ زیرا گرایش‌های انسانی به هر صورتی که تقسیم شوند یا به هر صورتی که تبیین گردند، به دلیل حضوری‌بودنشان ارزش معرفت‌شناختی دارند. از این‌رو «حقیقت‌جویی»، «میل به قدرت»، «میل به کمال مطلق» و ده‌ها مثال دیگر، از آنجاکه وجود آنها را به علم حضوری می‌یابیم، با ارزش‌اند و می‌توانند در مقدمه استدلالی معتبر (Content) وارد شده و آن استدلال را به استدلالی درست (Sound) تبدیل کنند (تیدمن، ۱۳۸۳، ص ۳۲).

تنها مطلبی که در اینجا می‌ماند، اثبات صغرای قیاس است و آن اینکه «چنین گرایشی در انسان وجود دارد». این مقدمه تجربی است و تجربه آن را اثبات کرده است، وگرنه از این بحث که بگذریم، سخن تمام است و بزرگانی چون *ملاصدرا* نیز از آن بهره برده‌اند: «والحق أن معرفة وجود الواجب أمر فطری، لا یحتاج إلی برهان و بیان؛ فإنّ

العبد عند الوقوع في الأهوال وصعاب الأحوال يتوكل بحسب الجبلة على الله تعالى»  
(صدر المتألهين، ۱۳۸۷، ص ۲۲).

## ۲. فطرت به معنی «اولیات»

علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. ما در «تصور»، حکمی نسبت به واقعیت خارجی نداریم؛ یعنی سخنی از اینکه این تصور همان واقعیت خارجی است یا نیست، نداریم؛ از این رو تخصصاً از موضوع بحث مطابقت خارج می‌شود؛ اما از آنجاکه علم ما به همه تصوراتمان حضوری است، از ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی برخوردار خواهد بود. بنابراین در «تصدیق» از آنجاکه حکم و اذعان به مطابقت وجود دارد، شایسته است که این ادعا ارزیابی شود. این گونه از تصورات که به همراه حکم و اذعان هستند، خود به دو قسم «بدیهی و نظری» تقسیم می‌شوند (همو، ۱۳۷۱، ص ۳۰۸). تفاوت این دو نوع «تصدیق» در این است که تصدیق‌های نظری همگی مبتنی بر تصدیقات بدیهی هستند؛ بنابراین ارزش معرفت‌شناختی آنها نیز وابسته به ارزش تصدیقات بدیهی است؛ بدین معنا که اگر اولاً: ارزش معرفتی بدیهیات تبیین شود، ثانیاً: ارجاع نظری به بدیهی درست صورت گیرد، ارزش معرفتی نظریاتی که به این بدیهیات باز می‌گردند نیز اثبات می‌شود.

پرسش مهمی که در اولیات مطرح می‌شود آن است که محکی این قضایا چیست؟ آیا این گونه قضایا می‌توانند، واقعیت خارجی را اثبات کنند و اگر قادر به اثبات خارج نیستند، ارزش آنها به چیست؟ این بحث مجال وسیعی را می‌طلبد، اما به اجمال آنکه الآن دو مفهوم داریم که یکی مفهوم «موضوع» است و دیگری مفهوم «محمول» و ذهن، نسبت به هر دو مفهوم مذکور علم حضوری دارد. در اینجا ذهن با علم حضوری به علم دیگری دست می‌یابد و آن علم حضوری به تلازم حکایت‌گری این دو مفهوم از یک مصداق فرضی است و دقیقاً همین تلازم است که محکی اولیات قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، ذهن به علم حضوری می‌یابد که هر آنچه مفهوم «موضوع» - بنا بر فرض - از آن حکایت می‌کند، مفهوم «محمول» نیز می‌تواند از آن حکایت کند؛ حال اگر ذهن

بخواهد از چنین تلازمی که به علم حضوری پیدا کرده است، حکایت کند، از گزاره «هر آنچه علی‌الفرض موضوع باشد، محمول است»، بهره می‌برد.

نکته دیگری که بیان آن اهمیت دارد، آن است که ما هرگز ادعا نکردیم با اولیات چیزی را در عالم خارج اثبات می‌کنیم؛ ما در اینجا تنها و تنها درستی کبری (قضیه اولی) را بیان می‌کنیم.\* بعد از این مرحله، اگر موضوع اولیات در خارج ثابت شود [حال یا با علم حضوری یا با علم حصولی ارجاع داده شده به علم حضوری]، می‌توانیم به درستی استدلالی حکم کنیم که به آن مربوط است.

**بدیهیات اولیه:** تصدیقات بدیهی در بداهت خود سه مرتبه دارند؛ مرتبه اول، تصدیقاتی است که برای حکم و اذعان به نتیجه، به هیچ چیزی جز تصور موضوع و محمول نیازمند نیستند. چنین تصدیقاتی را «بدیهیات اولیه» یا «اولیات» می‌نامند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۴). به بیان دیگر، علم ما به مفاهیم ذهنی خود، از نوع علم حضوری است؛ بنابراین اگر میان برخی از مفاهیم ذهنی رابطه‌ای را در ذهن خود بیابیم، می‌توانیم آن را در قالب تصدیقی درک کنیم که به‌طورمستقیم از علم حضوری ما به مفاهیم مزبور گرفته شده و به هیچ تصدیق دیگری نیاز ندارد. بدین ترتیب، تصدیق‌هایی که از رابطه مفاهیم ذهنی حکایت می‌کنند، بدیهی اولی هستند (مصباح و محمدی، ۱۳۹۵، ص ۶۳). پس روشن می‌شود که بدیهیات اولیه نیز به علوم حضوری ختم می‌شوند و به سرچشمه ضمانت صحت، دست می‌یابند. نتیجه آنکه راز خطاناپذیری بدیهیات اولیه، اتکای آنها بر علوم حضوری است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۵۱).\*

چنین بدیهیاتی به تعبیر *ملاصدرا* «المغروسه فی أرض الفطرة» هستند؛ یعنی در فطرت انسانی کاشته شده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۰۱). با این حساب اگر استعمالی از فطرت بر معنای اولیات منطبق شود، این اصطلاح فطری به دلیل آنکه بر علم حضوری

\* دقت شود، ما ادعا کردیم که اولیات بدیهی هستند؛ پس چیزی را اثبات نکردیم؛ چون بدیهی اثبات‌شدنی نیست، بلکه درستی آن را بیان کردیم، همین.

\*\* برای توضیح بیشتر رک: احمدخان‌بیگی، ۱۳۹۵.

مبتنی است، از ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی برخوردار خواهد بود. از این اصطلاح فطرت گاهی به «فطرت عقل» نیز یاد می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۹؛ طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۳۴).

### ۳. فطرت به معنای «وجدانیات»

در برخی از گزاره‌های علم حصولی مثل «من می‌ترسم» یا «من احساس گرسنگی می‌کنم»، صرف تصور موضوع و محمول، ما را به تصدیق نتیجه نمی‌رساند؛ بلکه باید افزون بر علم حضوری به موضوع و محمول، علم حضوری دیگری نیز بر وجود خود داشته باشیم تا بتوانیم واقعیت‌داشتن این قضیه را اثبات کنیم. چنین قضایایی را که شیء ثالث را بالوجدان می‌یابیم، «وجدانیات» می‌گویند.

به بیان دیگر، علم من به حاکی که «مفاهیم و گزاره‌های ذهنی» من است، به علم حضوری است، مانند «من گرسنه هستم»؛ همچنین علم من به محکی که خود من هستم نیز به علم حضوری است، همچنین علم من به تطابق حاکی با محکی نیز به علم حضوری است؛ زیرا به علم حضوری می‌یابم که بین گزاره‌های داخل ذهن من صرفاً گزاره «من گرسنه هستم»، می‌تواند از حالت گرسنگی من حکایت کند. بنابراین، از آنجاکه وجدانیات بر سه علم حضوری مبتنی گشته نیز دارای ارزش معرفت‌شناختی است. البته اینجا ممکن است اشکالی نمود یابد که اگر علم من به حاکی و محکی و تطابق آن دو به علم حضوری است، پس چه چیزی حصولی است، حال آنکه گفتید وجدانیات از نوع علوم حصولی هستند، پاسخ آن است که بعد از آن سه علم حضوری، یک علم حصولی دیگر ایجاد می‌شود و آن «علم من به محکی از طریق حاکی است» و همین علم، حصولی و وجدانی است.\* از آنچه گفته شد، به دست می‌آید اگر کسی

\* در واقع این علم بعد از تطابق حاکی با محکی حاصل می‌شود. به بیان دیگر فرق علم چهارم با علم سوم در این است که در آن علم سوم، ما هیچ کدام از حاکی و محکی را وسیله برای رسیدن به دیگری قرار نمی‌دهیم؛ بلکه فقط نگاه می‌کنیم که آیا آنچه در اینجا «حاکی» نام گرفته، در آنجا که «محکی» گفته

فطریات را به «وجدانیات» تفسیر کرد، از آنجاکه این قبیل گزاره‌ها از ارزش معرفت‌شناختی برخوردارند، می‌توان برای این دسته از فطریات نیز ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی قائل شد.

#### ۴. فطرت به معنای «قیاسات‌ها معها»

طبق این اصطلاح، «فطرت» یکی از اقسام شش‌گانه بدیهیات است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ «ب»، ص ۶۴) که علت تصدیق در آنها تصور حد وسطی است که همراه با آنها وجود دارد (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۶) و دلیل فطری‌نامیدن این قسم نیز این است که حد وسط آن در فطرت انسان‌ها موجود است (همو، ۱۴۰۴ «ب»، ص ۶۴) و همین حد وسط است که میان این اصطلاح از «فطریات» با «اولیات» و «حدسیات» تفاوت می‌گذارد؛ چه آنکه در «اولیات» حد وسطی در کار نیست یا اگر هست، علیتی در تصدیق نتیجه ندارد و به همین دلیل «بدیهی اولی» خوانده می‌شود. در «حدسیات» نیز حد وسط ما از طریق حدس به دست می‌آید؛ بر خلاف «فطریات» که با تصور طرفین می‌توان به این حد وسط دست یافت (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۶) و به خاطر همین که نیازمند چیز دیگری غیر از اجزای قضیه است، بدیهی اولی خوانده نمی‌شود و در زمره بدیهیات ثانویه طرح می‌شود. به نظر می‌رسد شفاف‌ترین و گویاترین بیان در معنای فطرت، بیان ساوی است که می‌گوید: «فهی القضايا التي تكون معلومة بقياس حدّ الاوسط موجود بالفطرة حاضر في الذهن، فكلما احضر المطلوب مؤلفاً من حدین أصغر وأكبر تمثّل بينهما هذا الاوسط للعقل من غير حاجة الى كسبه» (ساوی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۷).

برخی معتقدند که این‌گونه قضایا را بایستی «نظری قریب به بدیهی» دانست و چنین نیست که واقعاً در غریزه و فطرت انسان تکویناً حد وسط این‌گونه قضایا تعبیه شده باشد و اینکه فطری بودن یک قضیه را باید «نسبی» دانست؛ زیرا ممکن است حد وسط برای شخصی کاملاً روشن باشد و برای دیگری به این حد از وضوح نباشد

---

می‌شود، هست یا نیست؟ ما در اینجا کاری با حکایت‌گری نداریم؛ ولی در چهارمی، حاکی را وسیله‌ای برای رسیدن به محکی قرار می‌دهیم.

(مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۰۸)؛ ولی ناگفته پیداست که این بیان تنها بدیهی بودن این معنا از فطریات را از بین می‌برد و روشن است که ارزش معرفتی قضایا در گرو بدهت آنها نیست، بلکه اگر به قضایای بدیهی بازگردد، باز می‌توانند دارای ارزش معرفت‌شناختی باشد. اما آیا این قضایای فطری قابل ارجاع به بدیهات هستند یا نیستند؟

در منطق کلاسیک با مندرج کردن قضیه فطری در شکل قیاس، آن را به بدیهیات باز می‌گردانند. برای نمونه قضیه «چهار زوج است»، قضیه‌ای فطری است که تصور موضوع و محمول به تنهایی ما را به نتیجه نمی‌رساند، بلکه در این میان، استدلالی نهفته است و آن اینکه «عدد چهار تقسیم‌پذیر به دو قسمت مساوی است» و «کل عدد ینقسم بمتساویین فهو زوج»، «فالأربعة زوج». الآن تقسیم عدد «چهار به دو» را در قالب شکل اول بیان کردیم و در پیش از این اثبات کردیم، هر استدلالی که در قالب شکل‌های سه‌گانه منطقی ریخته شود، دارای ارزش معرفت‌شناختی خواهد بود؛ پس فطریات به معنای «قضایای قیاسات‌ها معها» اگرچه بدیهی نیستند، ولی به دلیل بازگشت به بدیهیات از ارزش معرفت‌شناختی برخوردارند؛ بنابراین تعبیر قریب به بدیهی در مورد این اصطلاح نباید راهزن ارزش این گزاره‌ها باشد.

##### ۵. فطرت به معنای «بدیهیات»

در این معنا که به اعتقاد برخی، مخصوص سهروردی است، فطری در معنای یقینی به کار رفته است: «فلا يستعمل فی البراهین الاّ الیقینیّ سواء کان فطریاً أو یتنیّ علی فطریّ فی قیاس صحیح» (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۴۲). اما به نظر می‌رسد این برداشت دقیق نباشد؛ زیرا با توجه به عبارت «یتنیّ علی فطریّ فی قیاس صحیح» دقیق‌تر آن است که بگوییم منظور ایشان از فطری در این عبارت «بدیهات» است؛ چون همان‌گونه که خودش بیان کرده، منظور وی از «یقین» در این استثنا اعم از بدیهیات اولی و ثانوی است (همان، ص ۴۱). با این حساب، اگر این عبارت را آن‌گونه که ما فهمیدیم، در نظر بگیریم، منظور از «فطری» همان «بدیهیات» است و از آنجاکه بدیهیات منحصر در

«اولیات» و «وجدانیات» هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۳۷)، فطرت به معنای آنها از ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی برخوردار خواهد شد؛ اما اگر منظور از فطری به معنای تمام «یقینیات» باشد، به‌طورقطع این تفسیر، بالجمله بار معرفت‌شناختی نخواهد داشت؛ اگرچه می‌توان فی‌الجمله از آن سخن گفت. با این بیان که اگر چنین قضایایی با معیارهای منطقی از قضایای بدیهی به دست آمده باشند، با ارزش خواهند بود (همان، ج ۱، ص ۲۵۴)؛ چنان‌که در عنوان بعد بیشتر توضیح خواهیم داد.

### ۶. فطرت به معنای «یقینیات»

فارغ از آنکه استعمال فطرت در یقینیات مستند به کلام شیخ اشراق باشد یا کلام دیگران، باید دانست، یقینی اگر پشتوانه معرفت‌شناختی داشته باشد، دارای اعتبار است؛ در این صورت اگر فطرت به معنای یقینی به کار رود، طبعاً آن نیز از ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی برخوردار خواهد شد و در غیر این صورت، اصطلاحی بی‌ارزش خواهد بود؛ اما اینکه یقینی چگونه از پشتوانه معرفت‌شناختی برخوردار است، در ادامه خواهد آمد. غرض آنکه اگر فطرت در این اصطلاح به کار رود، به دلیل داشتن پشتوانه محکم معرفت‌شناختی معتبر خواهد بود.

معیارهای منطقی ما برای بازگرداندن نظریات به بدیهیات، قیاس‌های منطقی است، که در رأس آنها اشکال اربعه مطرح می‌شوند؛ به این صورت که همه استدلال‌های دیگر اگر به این اشکال بازگردند، دارای ارزش معرفت‌شناختی خواهند بود. در این میان، اما در شکل چهارم حرف و حدیث‌هایی است و ما به سبب آنکه اگر این شکل معتبر هم باشد، باید به شکل اول برگردد، ارزش معرفتی استدلال‌های منطقی را به تبع برخی منطقیون به سه شکل اول محدود کرده و بحث خود را با این پرسش ادامه می‌دهیم: به چه دلیل قیاس شکل اول تا سوم، خطاناپذیر بوده و دارای ارزش معرفتی هستند. پاسخ ضروری‌الانتاج بودن آنهاست و تقریر این پاسخ بدین شرح است.



*	صغری	کبری	نتیجه
شکل اول	(الف)، (ب) است.	هر (ب)، (ج) است.	پس (الف)، (ج) است.
مثال	سقراط انسان است	هر انسانی فانی است.	پس سقراط فانی است.
بیان بداهت	وقتی هر (ب)، (ج) باشد، قطعاً یکی از افراد (ب) که الف است، (ج) خواهد بود.		
شکل دوم	هیچ (الف)، (ب) نیست.	هر (ج)، (ب) است.	پس هیچ (الف)، (ج) نیست.
مثال	هیچ درختی حیوان نیست.	هر اسبی حیوان است.	پس هیچ درختی اسب نیست.
بیان بداهت	وقتی هیچ (الف)، (ب) نباشد، قطعاً (ج) که مصداق (ب) است نیز (الف) نیست		
شکل سوم	هر (ب)، (الف) است.	هر (ب)، (ج) است.	پس بعضی (الف)، (ج) است.
مثال	هر انسانی حیوان است.	هر انسانی ناطق است.	پس بعضی حیوان‌ها ناطق‌اند.*
بیان بداهت	وقتی هر (ب) هم (الف) باشد و هم (ج)، قطعاً بعضی از (الف)‌ها، (ج) هستند.		

آنچه تذکر آن در اینجا لازم است، ذکر انواع یقین است. به آنچه در جدول بالا بیان شد، «یقین منطقی» گفته می‌شود، که از آن به «یقین بالمعنی الخاص»\*\* نیز اطلاق می‌شود. بدیهی است فطرت به این معنا نیز معتبر است؛ اما یقین در اصطلاح دیگر، «یقین بالمعنی الخاص» است (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۶۵). یقین به این معنا همان یقین منطقی است، با این تفاوت که از راه تقلید به دست آمده و خالی از قید ثابت است؛ پس هم عقل و هم عقلاً احتمال خلاف را در آن منتفی می‌دانند؛ ازاین‌رو دارای ارزش و

\*موجه کلیه در صورتی صادق است که محمول، اعم از موضوع باشد؛ ازاین‌رو نتیجه را موجه جزئیه بیان می‌کنیم تا نتیجه قیاس صادق باشد؛ چراکه شکل سوم در برخی از موارد صادق و در برخی موارد کاذب است؛ پس به کلی نتیجه را جزئیه بیان می‌کنیم تا مشکلی پیش نیاید.

\*\* یقین به این معنا همان «اعتقاد جازم صادق ثابت» است. در این مرتبه نه تنها عقلاً، که عقل هم به مطابقت با واقع حکم می‌کند و احتمال خلاف آن را صفر می‌داند. ازاین‌رو دارای ارزش کامل معرفتی است. در این مرتبه از یقین، هم ارتباط با واقع مد نظر است و هم ارتباط با اعتقاد مدبرک.

اعتبار است. فطرت به این معنا نیز دارای اعتبار است.

اما اصطلاح دیگر یقین، «یقین بمعنی العام» است؛ همان «مطلق اعتقاد جازم». سخن از ارزش این مرتبه قدری مشکل به نظر می‌رسد؛ زیرا در دو نوع یقین قبلی مطابقت با واقع مد نظر بود، ولی در این نوع سوم خبری از واقع نیست و آنچه به این قضیه ارزش داده، یک امر روانی است و آن اعتقاد محکمی است که مُدرک به این قضیه دارد؛ خواه مطابق با واقع باشد یا نباشد. چنین اعتقادی را که شامل جهل مرکب هم می‌شود، در اصطلاح «قطع» می‌گویند (همان، صص ۶۶ و ۷۳). این مرتبه از یقین ارزش معرفت‌شناختی ندارد و به تبع فطرت اگر در این معنا از یقین به کار رود، ارزش معرفت‌شناختی نخواهد داشت.

شایان ذکر است، اساساً معیار برای ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی، کشف واقع است؛ نه یقینی یا بدیهی‌بودن یک گزاره. با این حساب، از آنجاکه کشف واقع امری مقول به تشکیک است، ارزش و اعتبار آن نیز مقول به تشکیک خواهد بود. به بیان دیگر، موضوع معرفت‌شناسی «مطابقت با واقع» نیست که تنها با یقین سروکار داشته باشیم؛ بلکه موضوع آن «واقع‌نمایی» است و از آنجاکه واقع‌نمایی امری مقول به تشکیک است، ارزش و اعتبار گزاره‌هایی که می‌توانند واقع‌نمایی داشته باشند، مقول به تشکیک خواهد بود (صدر، ۱۴۰۶، صص ۳۲۲ و ۳۲۶ / مصباح، ۱۳۸۶).

#### ۷. فطرت در اصطلاح خاص «عرفان»

نسفی در کنار اصطلاح رایج فطرت که بیان‌گر دید (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷)، از اصطلاح دیگری سخن به میان می‌آورد که به فضای عرفانی مربوط می‌شود و در حوزه دیگری مطرح نشده است. وی در رساله دوازدهم، ابتدای فصل اول، در بیان عالم جبروت، چنین می‌نویسد: «بدان که ملک عالم شهادت است و ملکوت عالم غیب است و جبروت عالم غیب است؛ یعنی ملک عالم حسی است و ملکوت عالم عقلی است و جبروت عالم فطری است و عالم فطرت عالم فراخ است» (همان، ص ۲۰۵)؛ ولی فطرت در این اصطلاح خارج از موضوع این مقاله است؛ چراکه در اینجا بحث

«معرفت‌شناسی» است و فطرت در این اصطلاح بحثی «هستی‌شناسی» است.

### ۸. فطرت در اصطلاح «قرآن» و «روایات»

این معنا از مصطلحات رایج در علم کلام است؛ اگرچه در سایر علوم هم بدان اشاره‌ای می‌شود. از آنجاکه متکلمان در چارچوب قرآن و حدیث گام برمی‌دارند، نمی‌توان توقع داشت که معنا و مفهومی غیر از آنچه در ثقلین آمده است، دریافت کرده باشند؛ بنابراین طبیعی است که ارزش معرفتی فطرت باید در این دو منبع بررسی شود. ما ابتدا به فطرت در قرآن و سپس فطرت در روایات نگاهی می‌اندازیم و پس از آن به ارزیابی این اصطلاح می‌پردازیم.

از قرآن آیات بسیاری را در تأیید این مسئله گردآوری کرده‌اند، ولی به نظر می‌رسد که متقن‌ترین آیات همان آیه فطرت (روم: ۳۰)، آیه میثاق (اعراف: ۱۷۲)، آیه رجعت (اعراف: ۱۷۴)، آیه تذکره (مدثر: ۵۴ / غاشیه: ۲۱)، آیه الهام (شمس: ۸) و آیه تسلیم (آل‌عمران: ۸۳) باشد و در غیر این آیات برای تأیید مسئله فطرت به قدری توجیه نیاز داریم.

در روایات نیز اگر مطلبی آمده، در محدوده همین آیات بوده است، *امیرمؤمنان* علیه السلام در جایی از فطرت خود سخن گفتند: «فَلَا تَبَرَّءُوا مِنِّي فَإِنِّي وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ وَسَبَقْتُ إِلَى الْإِيمَانِ وَالْهَجْرَةِ» (رضی، ۱۴۱۴، ص ۹۲) که به گفته *امین‌الرعا* این فطرت همان فطرت الهی است که در آیه فطرت آمده است (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۳۴۰). در فراز دیگری از همگانی بودن این فطرت نیز سخن گفته‌اند: «اللَّهُمَّ... وَجَابِلَ الْقُلُوبِ عَلَى فِطْرَتِهَا شَقِيهَا وَسَعِيدِهَا؛ بارخدایا! ای کسی که قلب‌ها را بر اساس فطرت آفریدی، [چه آنها که بدبخت شدند و چه آنها که سعادت‌مند گردیدند]» (همان، ص ۱۰۰). در فراز دیگری این فطرت را به فلسفه بعثت انبیا پیوند زده‌اند: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيََاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنْسِي نِعْمَتِهِ» (همان، ص ۴۳). سپس سخن را فراتر رسانده و در راه رسیدن به قرب الهی از اخلاص یاد می‌کند که از برترین راه‌ها و البته هماهنگ با فطرت انسانی است «وَكَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ فَإِنَّهَا الْفِطْرَةُ» (همان، ص ۱۶۳). اینها

نمونه‌هایی بود از کاربرد فطرت در روایات، که ما به همین مقدار بسنده می‌کنیم. چنان‌که مشاهده نمودید، فطرت در این اصطلاح به معنای نوع خلقت بشری است و منظور آن است که خدا در سرشت مخلوقات بینش و گرایش به خودش قرار داده و آنها را بر معرفتی نسبت به خودش آفریده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳) و به همین دلیل حجت را بر آنها تمام کرده است (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۵). غرض آنکه چون فطرت در این اصطلاح به علم حضوری بازمی‌گردد، دارای ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی است.

### ۹. فطرت در اصطلاح افلاطون

از منظر افلاطون با توجه به نظریه «مُثل»، همه معقولات، فطری هستند؛ اما بعد از تعلق روح به جسم، همه آنچه را که می‌دانسته، فراموش کرده و اکنون در مقام تعلیم اتفاقی که می‌افتد «تذکر و یادآوری» آن چیزهایی است که از پیش می‌دانست. این نظریه تقریرهای مختلف و به تبع پاسخ‌های متفاوتی دارد؛ چنان‌که علامه طباطبائی<sup>۱۰</sup> در المیزان بدان پرداخته‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۲۷). اما باید به این نکته توجه داشت که اگر منظور از فطرت در این اصطلاح، عالم مثل است، چون این مسئله از نوع هستی‌شناسی است، به ما نحن فیه که مسئله‌ای معرفت‌شناختی است، ربطی ندارد؛ ولی اگر منظور از فطرت در این اصطلاح مشاهده صور عالم مثل باشد، مسئله‌ای معرفت‌شناسی است که ارزش آن، تابع اثبات یا ابطال آن در هستی‌شناسی است.

### ۱۰. فطرت در اصطلاح دکارت

قصه دکارت فراتر از آن است که بتوان در این مجال اندک به آن پرداخت؛ ولی ما به قدر حاجت بیان می‌کنیم و به ارزیابی آنچه باید گفت، می‌پردازیم. دکارت در این اندیشه بود که فلسفه‌ای نو را به تصویر درآورد؛ از این رو با «شک دستوری» خود هر آنچه را در عالم هستی قابل تصور بود، پاک کرد تا اینکه به «کوژیتو» رسید؛ اینجا بود که توان پاک کردن این حقیقت را نداشت و به همین خاطر با خوشنودی اعلام کرد که «نفس» را به عنوان نخستین جوهر موجود در عالم هستی اثبات کردم.

اینک دکارت مانده و نفس خویش، اما با محو کردن هستی غیر خود، راهی برای اثبات عالم خارج ندارد. پس باید کاری کند. اینجاست که دست به دامان تصورات خویش می‌شود. وی تصورات خود را به سه نوع تقسیم می‌کند: تصورات «جعلی»، «عارضی»، تصورات «فطری». در مقام بیان این سه تصور می‌گوید: «تصورات جعلی که واقعیت ندارند، تصورات عارضی نیز به سه دلیل واقعیت ندارند. می‌ماند تصورات فطری که اصیل و واقعی بوده و در وجود ما نهاده شده‌اند» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۸۴). سپس به واقعیت این تصورات اذعان کرده و برای نمونه، تصور «خدا» را تصویری فطری می‌گیرد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۰۸).<sup>\*</sup> پس توانست جوهر دومی را که «خداست»، اثبات کند. اکنون مانده اثبات عالم خارج.

دکارت بار دیگر سراغ تصورات خویش می‌رود، ولی این بار با کیفیت آنها کاری ندارد؛ بلکه با خاستگاه پیدایش آنها کار دارد. او از خود می‌پرسد که سرچشمه پیدایش تصورات عارضی من چیست؟ اینکه صحنه غرق شدن خویش را در دریا تصور می‌کنم، به چه خاطر است؟ سپس پاسخ می‌دهد که سه حالت بیشتر متصور نیست: حالت اول آن است که من علت پیدایش این تصورات باشم، ولی این حالت باطل است؛ چون اگر من علت بودم، می‌توانستم تصور غرق شدن خویش را تغییر دهم؛ ولی از این کار ناتوانم. حالت دوم آن است که خدا این تصورات را در من ایجاد کرده باشد؛ ولی این حالت را هم مردود می‌داند؛ زیرا اگر واقعی نباشد و خدا این تصورات را در من پدید آورده باشد، باید خدای فریبکاری باشد و حال آنکه اثبات کردیم فریبکار نیست. پس باید بپذیریم که منشأ پیدایش این تصورات، خود واقعیت خارجی است؛ با این حساب سه جوهر «نفس»، «خدا» و «جسم» اثبات شد.

از آنچه دکارت بیان کرده، پیداست که به قول کاپلستون خود او نیز از آنچه گفته، تصویر روشنی نداشته است (همان، ص ۱۰۹)؛ با این حال چنین به نظر می‌رسد نزاع ما با

\* از نظر وی همه تصورات واضح و متمایز، تصورات فطری هستند و تصور خدا نیز به همین دلیل تصویری فطری است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۰۸).

او در حوزه فطریات به مسئله تصور و تصدیق باز می‌گردد؛ بدین معنا که آنچه دکارت درباره فطرت می‌گوید، به حوزه تصورات مربوط می‌شود و آنچه ما بدان قائلیم، به حوزه تصدیقات مربوط است. به سخن دیگر، او در تصورات، عقل‌گراست و ما در تصدیقات عقل‌گرا هستیم.

شرح سخن بدین قرار است: ما به حکم قرآن\* معتقدیم که انسان در بدو تولد هیچ گونه علم حصولی ندارد؛ سپس در ادامه حیات خود پس از آنکه به مرحله‌ای از رشد رسید، هر گونه تصویری برای پیدایش خود نیازمند علتی است؛ حال آنکه دکارت این نیازمندی را در تصورات فطری قبول ندارد. در نظر او اگرچه کودک به برخی تصورات علم ندارد؛ اما با رشد او و رسیدن به مرحله خاصی، این تصورات خودبه‌خود برای او پدید می‌آیند. به بیان دیگر، تصورات فطری بالقوه در مرحله‌ای خاص از زندگی او به فعلیت می‌رسند.\*\* اما از نظر ما آنچه فطری است و به علت نیاز ندارد، تصدیقی است که میان آن تصورات برقرار می‌شود. ذهن به علل گوناگونی واجد این تصورات می‌شود؛ سپس در برخی موارد که فطری نامیده می‌شوند، ذهن بدون هر گونه آموزش و تعلیمی، به صورت خدادادی می‌تواند میان آنها عملیات تصدیق را انجام دهد. به تعبیر شهید مطهری «ما هرچند در ذهن خود تصویرهایی مقدم بر تصوره‌های حسی نداریم، ولی تصدیق‌هایی مقدم بر تصدیق‌های تجربی داریم» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۳۴۷).

خلاصه سخن آنکه تصورات در تبیین دکارت منشأ خارجی ندارند و چون سرچشمه خارجی ندارند، ضمانت معرفت‌شناختی ندارند و از آنجاکه ضمانت معرفت‌شناختی ندارند، ارزش معرفت‌شناختی نیز ندارند. این گفته ما بود که بیان شد؛ اما برای توضیح بیشتر دیدگاه او، به مقاله «دکارت و مفاهیم فطری» (هوشیار، ۱۳۸۸،

\* «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (نحل: ۷۸).

\*\* دکارت اگر چه از اصحاب مذهب اصالت تجربه نبود، ولی به نظر وی تجربه می‌تواند علت اعدادی را برای تکوین این تصورات فراهم آورد (کاپلستون ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۰۹).

ص ۱۷۵-۲۰۳) و نقد بیشتر نظریه او، به ادراکات فطری (خندان، ۱۳۸۳، ص ۸۵) مراجعه کنید.

## ۱۱. فطرت در اصطلاح کانت

کانت «فلسفه جزمی» لایب‌نیس را با «فلسفه انتقادی» خویش زیر سؤال برد؛ اما نگران نبود که در دام تجربه گرفتار می‌شود؛ چراکه خود را نیز در مقابل هیوم تصور می‌کرد؛ ولی حقیقت آن است که او هم گرفتار تجربه شد و اگرچه به گمان خود، جانب عقل‌گرایی را گرفت، ولی با ادعایش بنای عقلی متافیزیک را ویران کرد. به بیان دیگر، او در تلاشی که انجام داد، تنها توانست عقل را به خدمت تجربه درآورد و متافیزیک را از داشتن آن محروم کند. او بر خلاف دکارت که توجه اصلی‌اش به تصورات بود، سراغ تصدیقات رفت و در پی اثبات قضایای ترکیبی پیشین برآمد تا قضایای مفیدی را که ثمره علمی دارند، به رخ هیوم بکشد و به او نشان دهد که می‌توان قضایایی تالیفی داشت که هم کلی هستند و هم ضروری، به این امید که شکاکیت هیوم را از پای درآورد. اینک ما در پی بیان فلسفه او نیستیم، ولی می‌خواهیم جایگاه مفاهیم فطری را از دیدگاه او نشان دهیم.

از نظر وی معرفت دارای «ماده و صورتی» است که «ماده» آن از طریق تجربه وارد ذهن می‌شود و «صورت» آن از پیش در ذهن موجود است؛ بنابراین فرایند شناخت در نظر کانت این‌چنین است که در مرحله نخست که مرحله شهود حسی است و از آن با عنوان «حسیات استعلایی» بحث می‌کند، ماده شناخت از کانال زمان و مکان وارد ذهن می‌شود؛ اما آنچه وارد ذهن شده، تصویرهایی حسی است که ذهن برای بهره‌گیری از آنها نیازمند وحدت‌بخشی میان آنهاست. این وظیفه مهم در نظر کانت بر عهده نیروی فاهمه است که در قالب مقولات فاهمه\* با نام «تحلیل استعلایی» از آن بحث می‌کند.

---

\* این مقولات غیر از مقولات ارسطویی است؛ مقولات ارسطویی ناظر به ساختمان جهان است و مقولات کانتی به ساختمان ذهن مربوط می‌شود؛ چنان‌که مقولات هگلی نیز ناظر به هر دو ساختمان است. تفاوت دیگر آنکه مقولات ارسطویی انتزاعی هستند و مقولات کانتی انتزاعی نیستند.

برآیند همکاری این دو مرحله از شناخت، معرفتی است که کانت در پی اثبات آن بود و آنها را در قالب قضایای تحلیلی ماتقدم و ترکیبی ماتقدم و ماتأخر بیان می‌کند و سرانجام این سه قضیه را در مقدمه قیاس عقلی به کار می‌برد؛ قیاسی که «صورت حملی» آن متناظر با تصور نفس، «صورت استثنایی» آن متناظر با تصور جهان و «صورت انفصالی» آن متناظر با تصور خداوند است. او در صورت اول به مغالطات عقل محض، در صورت دوم به تعارضات عقل محض و در صورت سوم به ایدئال عقل محض می‌پردازد.

بعد از این مقدمه کوتاه که گفتیم از نظر کانت معرفت دارای «ماده و صورت» است، باید گفت: از نگاه وی این «صورت» جز ساختمان ذهن بوده (ویلکینسون، ۱۳۸۲، ص ۲۳۳) و از خارج به دست نیامده و به تعبیری در فطرت و سرشت انسان نهاده شده است (فروغی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۳۴ / وایت، ۱۳۸۳، ص ۱۳۰ / Ewing, 1974, p.31). کانت از این صورت پیشینی (a priori) به معنای «پیش‌بوده» در مقابل (a posteriori) به معنای «پی‌آمده» یاد می‌کند. با این توضیح که آنچه پیش از تجربه در ذهن وجود دارد، پیش‌بوده است و پی‌آمده چیزی است که از تجربه ناشی می‌شود (هرش، ۱۳۸۳، ص ۱۹۶) و این نقطه اشتراک دکارت و کانت است؛ چراکه از نظر دکارت تصورات فطری همان صور پیشین و ماتقدم فکر است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۰۸)؛ به همین خاطر به اعتقاد لوین مقولات کانت نیز میراث تصورات فطری دکارت است (لوین، ۱۳۶۶، ص ۲۸۷).

با این حساب، شناخت در تعبیر کانت، حاصل فرایند تأثیرگذاری ذهن بر عین است. در این فرایند، ماده شناخت پس از ورود به ذهن از صورتهای ذهنی تأثیر می‌پذیرد. به عبارتی در این فرایند، ذهن، بر خلاف دیدگاه مشهور که نقشی منفعلانه دارد، فعال است؛ بنابراین نتیجه چنین شناختی که برآیند عملکرد ذهن بر عین است، آن می‌شود که معرفت به دست‌آمده غیر از آن چیزی است که در واقع وجود دارد و این خود نقدی بر کانت است که ما می‌خواستیم آنچه را در واقع هست، بشناسیم، نه آنچه را



که ما می‌پنداریم.

دوم آنکه مشکل اساسی این نظریه مبتنی بر حذف جایگاه واقعی «نومن» از سیستم معرفت‌شناسی است،\* امری باطل که در معرفت‌شناسی به‌طور مفصل پاسخ داده شده و بیان آن خارج از حد این مقاله است. با این حساب، تعریف کانت از شناخت که مبتنی بر حذف «نومن» و تکیه بر «فنومن» بوده، فرو می‌ریزد؛ زیرا معرفت یعنی «باور صادق» و نه صرفاً «باور موجه» که کانت مدعی آن است. از این رو این اشکال بر کانت و امثال او مانند هگل وارد است؛ چراکه کانت با قول به دست‌نیافتن به نومن و هگل به خاطر قول به وحدت ذهن و عین، «مطابقت» را منتفی دانسته‌اند.

سومین اشکال وارده بر نظریه معرفت کانت خودمتناقض بودن آن نظریه است؛ به این معنا که کانت منکر دستیابی به نومن شد. حال می‌پرسیم محکی این گزاره‌های شما پدیده است یا پدیدار؟ اگر پدیده است، پس مدعای اصلی خود را که مطابقت با پدیده بود، منکر شده‌اید و اگر پدیدار است، پس گزاره‌هایی شخصی است که برای شما این‌گونه پدیدار شده و ضمانتی ندارد که برای دیگران چنین نمود یابد.\*

### نتیجه‌گیری

در این نوشتار برای رسیدن به ارزش معرفت‌شناختی فطریات، از تعریف «معرفت»، «ارزش» و «فطرت» آغاز شد و پس از بیان اقسام فطرت و توضیحاتی پیرامون آن به ارزیابی معرفت‌شناختی اقسام آن پرداختیم و در مجموع به این نتیجه رهنمون شدیم که فطریات حضوری اعم از بینش‌ها و گرایش‌ها دارای ارزش معرفت‌شناختی هستند؛ اما در فطریات حصولی، اگر فطرت به معنای «بدیهیات اولیه» و «ثانویه» باشد، به دلیل آنکه

---

\* وی با توجه به اینکه فائل است، ماده شناخت از خارج وارد ذهن می‌شود، از ایدئالیست‌های مطلق تبعیت نکرده و از آنجاکه ذهن را صرفاً منفعل نمی‌داند، یک رئالیست مطلق هم نیست؛ بلکه به نظر می‌رسد باید وی را یک نیمه‌ایدئالیست دانست.

\* نقدهای دیگری نیز مطرح شده است (رک: علوی سرشکی، ۱۳۷۵/ محمدی اصل، ۱۳۹۱/ حسین‌زاده، ۱۳۸۹، فصل دوم).

علم ما به آنها مستقیماً بر علم حضوری استوار است، دارای ارزش و اعتبارند و اگر فطرت به معنای «قیاسات‌ها معها»، «یقینات» و «معنایی که در قرآن و روایات آمده» باشد، اگرچه بدیهی نیستند، ولی به دلیل ارجاع صحیح آنها به بدیهیات، از اعتبار معرفت‌شناختی برخوردار خواهند بود؛ اما فطرت در اصطلاح «عرفان» و *افلاطون* به دلیل آنکه تخصصاً خارج از بحث ما هستند و فطرت در اصطلاح دکارت به خاطر نداشتن ضمانت معرفت‌شناختی و فطرت در اصطلاح کانت به خاطر «خودمتناقض بودن»، «فعال بودن ذهن در فرایند فهم» و «حذف نومن از سیستم معرفتی‌اش» ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی ندارند.

۲۱۰  
ذهن

## منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ حسین بن عبدالله؛ الاشارات والتنبیها؛ قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۲. \_\_\_\_\_؛ الشفاء (الطبیعیات)؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ «الف».
۳. \_\_\_\_\_؛ الشفاء (المنطق)؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ «ب».
۴. ابن فارس؛ معجم مقاييس اللغة؛ ج ۱، قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مكرم؛ لسان العرب؛ بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۴ق.
۶. احمد خان بیگی، مهدی؛ تبیین و بررسی نظریه استاد مصباح دربارہ ارجاع اولیات به علم حضوری؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۵.
۷. افلاطون؛ دوره آثار افلاطون؛ ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷.
۸. براون، استوارت، دایان کالینسون و رابرت ویلکینسون؛ صد فیلسوف قرن بیستم؛ ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۲.
۹. تیدمن، پل و هاوارد کھین؛ درآمدی نو به منطق نمادین: منطق جمله‌ها؛ ترجمه رضا اکبری؛ تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۳.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله؛ فطرت در قرآن؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۱. حسین زاده، محمد؛ پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۱۲. حسین زاده، محمد؛ عقلانیت دینی: عقلانیت و منابع؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۱۳. خندان، علی اصغر؛ ادراکات فطری؛ قم: نشر طه، ۱۳۸۳.
۱۴. دکارت، رنه؛ تأملات در فلسفه اولی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
۱۵. رضی، محمد بن حسین؛ نهج البلاغه؛ تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.

۱۶. زبیدی، مرتضی؛ تاج العروس فی شرح القاموس؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۷. ساوی، عمر بن سهلان؛ البصائر التصیریة فی علم المنطق؛ تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۳.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (شیخ اشراق)؛ حکمة الاشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۹. صدر، محمدباقر؛ اسس المنطقیه للاستقراء؛ بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
۲۰. صدرالمألهین، صدرالدین محمد شیرازی؛ التصور و التصدیق؛ قم: بیدار، ۱۳۷۱.
۲۱. \_\_\_\_\_؛ المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالیة؛ تهران: بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۷.
۲۲. \_\_\_\_\_؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۳. صدوق، محمد بن علی؛ من لا یحضره الفقیه؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
۲۴. \_\_\_\_\_؛ التوحید؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۲۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ تهران: صدر، ۱۳۶۴.
۲۶. \_\_\_\_\_؛ بداية الحکمة؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۶ق.
۲۷. \_\_\_\_\_؛ ترجمه تفسیر المیزان؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.
۲۸. \_\_\_\_\_؛ نهاية الحکمة؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۳۴ق.
۲۹. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ أساس الاقتباس؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۳۰. عسکری، حسن بن عبدالله؛ الفروق فی اللغة؛ بیروت: دارالافتاح الجدیدة، ۱۴۰۰ق.

۳۱. علوی سرشکی، محمدرضا؛ **نقدی بر فلسفه کانت**؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۵.
۳۲. فروغی، محمدعلی؛ **سیر حکمت در اروپا**؛ تهران: زوار، ۱۳۶۷.
۳۳. فنایی اشکوری، محمد؛ **علم حضوری**؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۸.
۳۴. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**: از دکارت تا لایبنیتس؛ ترجمه غلامرضا اعوانی؛ تهران: سروش، ۱۳۸۰.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب؛ **اصول کافی**؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۶. لوین کاسرلی و ماری کروک هوفمن؛ **فلسفه یا پژوهش حقیقت**؛ ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی؛ تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
۳۷. محمدی اصل، مهدی؛ **نقادی نقد عقل محض**؛ تهران: بیدگل، ۱۳۹۱.
۳۸. محمدی ری‌شهری، محمد؛ **مبانی شناخت**؛ قم: دارالحدیث، ۱۳۸۸.
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی؛ «فلسفه و دین»، **همایش روز جهانی فلسفه**؛ قم: دارالشفاء، ۱۳۸۹.
۴۰. \_\_\_\_\_؛ **اخلاق در قرآن**؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۱ «الف».
۴۱. \_\_\_\_\_؛ **آموزش فلسفه**؛ قم: امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۴۲. \_\_\_\_\_؛ **پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی**؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۱.
۴۳. \_\_\_\_\_؛ **راه و راهنماشناسی در قرآن**؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۳.
۴۴. \_\_\_\_\_؛ **شرح برهان شفا**؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۴.

۴۵. \_\_\_\_\_؛ فلسفه اخلاق؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>ع</sup>، ۱۳۹۴.
۴۶. \_\_\_\_\_؛ قرآن‌شناسی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>ع</sup>، ۱۳۹۱ «ب».
۴۷. مصباح، مجتبی؛ «درآمدی بر احتمال معرفت‌شناختی»، معرفت فلسفی؛ ش ۱۵، ۱۳۸۶، صص ۱۲۷-۱۶۶.
۴۸. مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی؛ معرفت‌شناسی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>ع</sup>، ۱۳۹۵.
۴۹. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ۲۷ ج؛ قم: صدرا، ۱۳۷۶.
۵۰. معین، محمد؛ فرهنگ معین؛ تهران: آدنا، ۱۳۸۶.
۵۱. خمینی، روح‌الله؛ شرح چهل حدیث؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی<sup>ع</sup>، ۱۳۷۳.
۵۲. نسفی، عزیزالدین؛ مجموعه رسائل؛ تهران: طهوری، ۱۳۸۶.
۵۳. هاشمی خوئی، میرزا حبیب‌الله؛ منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة؛ ترجمه حسن‌زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای؛ تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۰ ق.
۵۴. هرّش، ژان؛ شگفتی فلسفی؛ ترجمه عباس باقری؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۳.
۵۵. هوشیار، یاسمن؛ «دکارت و مفاهیم فطری»، شناخت؛ ش ۶۱، ۱۳۸۸، صص ۲۷-۵۵.
۵۶. وایت، آلن آر؛ روش‌های مابعدالطبیعه؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۳.

57. Descartes, Rene.; **The philosophical writings of Descartes**; latimeria: John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, Volume 3, Cambridge: Cambridge University, 1991.

58. Ewing, Alfred Cyril.; **A short commentary on Kant's: critique of pure reason**; Chicago:University of Chicago, 1974.