



بررسی مقایسه‌ای دیدگاه لایب‌نیتس و استاد مطهری
درباره معنا و گستره معرفت فطری و لوازم معرفت شناختی آن در الهیات

احمد کریمی^۱

محسن احمدی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۹/۰۲

چکیده

پذیرش وجود ادراکات فطری می‌تواند اساس باور مشترک انسان‌ها به حقایق همچون وجودی مطلق یعنی خداوند باشد. این مقاله به روش توصیفی و تحلیلی به بررسی آرای لایب‌نیتس و شهید مطهری درباره وجود ادراکات فطری در نهاد انسان‌ها و بازتاب آن در معرفت‌شناسی دین پرداخته است. لایب‌نیتس تمام تصورات انسانی که از ذهن و عقل و نه از حواس و امور خارجی حاصل شده باشد و ضروری‌ترین آن‌ها تصور خداوند است را فطری می‌داند؛ ولی شهید مطهری فقط تصدیقات فطری را پذیرفته و ام‌القضایا را اصل تناقض می‌داند و نیز از احساسات فطری سخن می‌گوید که منشاء آن قلب است و قوه عاقله انسان هم آن را تصدیق می‌کند. فطرت دینی نزد شهید مطهری ناظر به حوزه شناختی یعنی دین و توحید و حوزه خواستی چون میل به حقیقت‌جویی و کمال‌جویی است. نظریه لایب‌نیتس با معرفی خدا در منظومه معرفتی‌اش به نحو پیش از تجربه و به‌عنوان پایه‌ای‌ترین بنیاد معرفت به شکل مؤثری در دفاع از معرفت پیشین دینی به کار می‌آید؛ اما نظریه استاد مطهری از یک گرایش و احساس حقیقت‌طلبی سخن می‌گوید و هر چند از وجود معرفت فطری دینی دفاع می‌کند، اما وجه پیشینی آن را انکار می‌کند و آن را به قلب و نه عقل پیوند می‌زند. نتایج این پژوهش نشان داد که تلقی متفاوت این دو از ماهیت فطرت و تأکید لایب‌نیتس بر هماهنگی پیشین بنیاد، موجب می‌گردد تا بر مبنای نظریه او توجه باور به خدا بر اساس الگوی معرفت‌شناسی برون‌گرا محقق گردد و بار اثبات مدعا بر عهده خدا ناباوران باشد.

واژگان کلیدی

معرفت‌شناسی دینی، ادراکات فطری، شهید مطهری، لایب‌نیتس، فطرت، معرفت پیشین.

۱. عضو هیئت علمی گروه کلام دانشگاه قرآن و حدیث، نویسنده مسئول و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه قم (ahmad.karimi@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث (ahmadiimoohsen@gmail.com).

مقدمه

در طول تاریخ اندیشه، این ادعا مطرح بوده است که ذهن انسان دارای برخی دانسته‌ها یا ادراکات غیراکتسابی است که زمینه معرفت پیشینی^۱، اولیه^۲ و غیرحسی را فراهم می‌کند. این دیدگاه در میان فیلسوفان غربی و متکلمان مسیحی و مسلمان نیز طرفداران جدی داشته است. در نظام فکری قرآن و روایات، از فطرت یاد شده که به طور عمده آن را با نوعی معرفت پیشین یا یک گرایش درونی مرتبط دانسته‌اند. پذیرش یا عدم پذیرش وجود ادراکات پیشینی در نهاد مشترک انسان‌ها آثار خاصی را در حوزه معرفت‌شناسی به دنبال دارد و دیدگاهی است که به نوعی معرفت‌شناسی برون‌گرا در توجیه معرفت از آن سود می‌برد. معرفت دینی نیز در همه ادیان از دیرباز با مسئله فطرت رقم خورده و به‌ویژه مسیحیت و اسلام، شناخت خداوند از طریق فطرت را معرفت آگاهانه و همگانی می‌دانند که با اندکی تأمل و تذکر، غشای غفلت از خود زدوده و در اعمال و رفتار انسانی صفات الهی متجلی می‌گردد؛ اما شناخت از مسیر ادله عقلی را معرفت غایبانه و غیرهمگانی قلمداد می‌کنند که حتی پس از اکتساب به قدر شناخت فطری عمق معرفتی ندارد. گوتفرید ویلهلم لایبنیتس^۳ (۱۶۴۶-۱۷۱۶ م) فیلسوف و ریاضی‌دان شهیر آلمانی و از هواخواهان دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م) است که در حوزه الهیات و فلسفه در بین نظریه‌پردازان قرن هفدهم میلادی یعنی دکارت، اسپینوزا و لاک توانست پیشگام باشد؛ از این رو، او را «ارسطوی عصر جدید» نامیده‌اند و آرای مهم وی در حوزه معرفت‌شناسی و حتی روان‌شناسی تا امروز تأثیرگذار است. فلسفه لایبنیتس، شرحی مدرن بر فلسفه‌های مدرسی و به‌خصوص ارسطو دانسته شده است؛ اما در حوزه معرفتی و مفاهیم فطری او را متأثر از افلاطون دانسته‌اند (Look, Spring 2020).

از طرفی شهید مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۶۱ ش) از فیلسوف متکلمان معاصر است که در حوزه‌های فلسفه اسلامی، کلام، تاریخ و... کتب متعددی نگاشته و دیدگاه‌های وی در حوزه الهیات موشکافانه و دقیق است. دیدگاه این دو اندیشمند با توجه به جایگاه علمی و قوتشان در امر نظریه‌پردازی در ابواب مختلف مرتبط با الهیات همواره مورد توجه متخصصان فلسفه و

1. aPriori knowledge.
2. Primal.
3. Gottfried Wilhelm Leibniz.

کلام بوده است.

بررسی نظریه مفاهیم پیشین از دیدگاه این دو اندیشمند از این جهت دارای اهمیت است که هر دو به وجوهی از آن گرایش داشته و تحلیل بازتاب نگرش ایشان در معرفت‌شناسی دینی می‌تواند افق‌های نوینی را در حوزه آموزه‌ای فطرت بگشاید، به‌ویژه آن‌که اولاً چنین بررسی مقایسه‌ای با وجود اهمیت دیدگاه‌های هر دو متفکر که علاوه بر نمایندگی یکی از سنت‌های دینی بزرگ، دل‌مشغولی‌های فلسفی نیز داشته‌اند، پیش از این انجام نگرفته و ثانیاً رویکردهای معرفت‌شناسی برون‌گرا برای تبیین و دفاع از فطرت، ظرفیت‌های بالقوه فراوانی دارد که می‌تواند برای متکلمان امامیه، الهام بخش روش‌های نوینی در دفاع از آن آموزه باشد.

کتاب‌ها و مقالات متنوعی در حوزه‌های مختلف علوم به مسئله فطرت پرداخته‌اند و در حوزه معرفت فطری می‌توان به کتاب معرفت‌های پیشین اثر سیدعلی طاهری خرم‌آبادی و ادراکات فطری اثر علی‌اصغر خندان و همچنین مقاله‌ای در باب مقایسه اندیشه لایب‌نیس و ملاصدرا در موضوع خداشناسی فطری اشاره کرد، اما بررسی تحلیلی مستقلی درباره معرفت فطری از دیدگاه متفکران مورد بحث و تأثیرات الهیاتی آن، یافت نشد.

پرسش اصلی این پژوهش آن است که نظریه فطری‌گرایی در میان دو اندیشمند مورد بحث، از چه مبنا و گستره‌ای برخوردار است و به چه آثار معرفت‌شناختی در الهیات منجر می‌گردد.

لازم به ذکر است که فرضیه فطری بودن^۱ اکنون یکی از بحث‌برانگیزترین دیدگاه‌ها در حوزه دین، فلسفه، اخلاق، روان‌شناسی، زبان‌شناسی، انسان‌شناسی، زیست‌شناسی و دیگر شاخه‌های علوم است. فطرت‌گرایان^۲ بر این باورند که برخی ویژگی‌های^۳ مانند T وجود دارند که به نحو فطری وجود دارند. مسئله فطری‌گرایی با ادعای چند دهه گذشته نوام چامسکی^۴ (۱۹۲۸م) و جری فودور^۵ درباره فطری‌بودن زبان، مرزهای فلسفه و کلام را درنوردید و وارد حوزه زبان‌شناسی^۶ نیز گردیده است (Cowie, Fall, 2017; Samet, Jerry, 2019)؛ عزب دفتری،

-
1. Innateness hypothesis.
 2. Nativist or innatist.
 3. Traits.
 4. Noam Chomsky
 5. J.A Fodor.
 6. Linguistics.

۱۳۷۷، ۲۱۹). بر اساس این ادعا، همه انسان‌ها با مجموعه بنیادینی از مفاهیم فطری^۱ پیرامون زبان و دستور زبان متولد می‌شوند و قواعد نحو^۲ را فرا می‌گیرند. با وجود کم‌توجهی‌های تا حدی عامدانه، امروزه فرضیه فطرت‌گرایی بار دیگر با اقبال وسیعی در حوزه‌های شناختی روبه‌رو گردیده و با انقلابی در رویکرد مواجه است که به شواهد جدی تجربی از نحوه شناخت و ادراک آدمی مستند گردیده و از این رو ادعا شده است که تلاش‌های بعد از ۱۹۵۰ میلادی تا کنون، مهم‌ترین فرضیه‌ها در باب فطرت‌گرایی را پس از نظریه استذکار افلاطون رقم زده است (Samet, Jerry and Deborah Zaitchik, 2017).

۱. ادراک و معرفت

مبحث ادراک و معرفت‌شناسی لایب‌نیس در پیوندی عمیق با مباحث وجودشناسی اوست. هر چند از منظر وجودشناختی لایب‌نیس تفکراتی نزدیک به ارسطو دارد، اما از نقطه نظر معرفت‌شناختی دیدگاه‌های وی به افلاطون نزدیک است. نکته مهمی که در مبانی معرفت‌شناسی لایب‌نیس باید مورد توجه قرار بگیرد تقسیم‌بندی‌های وی از ادراکات با محوریت مونا‌دولوژی^۳ است. به عقیده لایب‌نیس تمامی موجودات عالم از اجزایی به نام مونا‌د تشکیل شده‌اند که او آنها را واحدهای مابعد الطبیعی، روحانی، حقیقی، بسیط و دارای ادراک می‌داند (لایب‌نیس، ۱۹۸۳، ۲۷؛ صانعی دره‌بیدی، ۱۳۹۲: ۲۱۴).

وجودشناسی وی بر دو اصل امتناع اجتماع نقیضین و اصل جهت کافی استوار است که بیان می‌دارد هیچ چیزی بدون جهت و دلیل کافی اتفاق نمی‌افتد. وی از اصل جهت کافی نتیجه می‌گیرد که در میان همه جهان‌های ممکن این جهان، بهترین و کامل‌ترین آن است؛ زیرا میان مونا‌دها هیچ‌گونه رابطه عرضی و علی و معلولی وجود ندارد، بلکه رابطه طولی میان مونا‌دها خیر از نظامی احسن می‌دهد. این جهان، ناشی از اراده خدای خیر محض است و در نتیجه اراده او نیز به خلق بهترین جهان یا همان نظام احسن تعلق می‌گیرد. برداشت وی از وجود آن است که ما با دو نوع حقایق روبه‌رو هستیم. حقایق عقل^۴ که در همه جهان‌های ممکن

-
1. Innate ideas.
 2. Syntax.
 3. Monadology
 4. truths of reason.

صادق‌اند و حقایق واقع^۱ که در نسبت با جهان ممکن است که اکنون در آن قرار داریم و مسئله صدق آن نیز تنها به همین جهان ممکن بازمی‌گردد. در نتیجه، هر گزاره‌ای که درباره این جهان است گزاره‌ای ترکیبی و در نتیجه امکانی است و صدق آن از راه تجربه به دست می‌آید؛ اما گزاره‌های جهان‌شمول برای همه جهان‌های ممکن ضروری‌الصدق‌اند. از دیدگاه لایبنیتس موضع تجربه‌گرایان در بهترین حالت می‌تواند منبع حقایق ممکن^۲ را نشان دهد، اما در خصوص مفاهیم کلی و هر نوع حقیقت ضروری، ساکت است.

لایبنیتس منکر این نظریه بود که عقل در اصل مانند لوحی نانوشته است و او برخلاف مخالفانش که می‌گفتند حقایق در وجود ما مانند امکان مجسمه هرکول در سنگ مرمر است و سنگ مرمر نسبت به قبول این یا آن شکل به کلی بی‌تفاوت است، عقل را مانند قطعه مرمری پر از رگه می‌دانست که گویی مجسمه هرکول بالفعل در آن مندرج است، اما برای این که این شکل در آن نمایان شود به مجسمه‌ساز نیاز دارد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۴: ۴۰۵؛ لایبنیتس، ۱۳۸۱: ۲۴۴؛ جورج طعمه، ۱۹۵۶: ۱۴۸؛ نیکولاس جالی، ۱۳۹۱: ۱۹۶). او می‌گوید یک قطعه سنگ مرمر رگه‌هایی مشخص با ترتیبی خاص دارد و شکل‌هایی را نشان می‌دهد که تنها یک مجسمه‌ساز ماهر می‌تواند آنها را کشف و بهره‌برداری کند. به همین شکل، «یک طبع، استعداد، یک پیش‌ساخت که به نفسمان تعیین می‌بخشد و موجب تحقق آن حقایق ضروری می‌شود، از آن رگه‌ها قابل اخذ است» (Wilson, 1999: 338).

با این تمثیل او نشان می‌دهد که گرایش یا طبع افراد در مورد امور فطری چیزی بیش از امری بالقوه است. ادعایی که لایبنیتس می‌خواهد از آن دفاع کند این است که ذهن آدمی از زمان تولد چنین رگه‌های معینی را داراست که آنها را به رگه‌های سنگ مرمر، تشبیه کرده است (نیکولاس جارلی، ۱۳۹۱: ۱۹۷).

لایبنیتس در تقسیم‌بندی‌اش از موناخ که یادآور تقسیم کلاسیک و ارسطویی است، ذرات یا عناصر اولیه تمامی مخلوقات که محل ادراک آنها است را به سه گروه تقسیم می‌کند:

۱- موناخ ناآگاه^۳ یا عریان که شامل همه موجوداتی می‌شود که به مرحله آگاهی نرسیده و

1. truths of fact.
2. Possible facts.
3. unconscious

شعور و ادراک ندارند.

۲- موناخ آگاه^۱ یا نفس که شامل حیوانات ذی‌شعور است و دارای احساس^۲ و صورت ساده‌ای از حافظه هستند.

۳- موناخ عاقل یا خودآگاه که همان نفوس ناطقه‌اند و ارواح نامیده می‌شوند و شامل موجودات ذی‌شعور برتر یعنی انسان‌ها است و همین موناخ، مسئول تعقل و التفات به ادراکات مضمهر و ناخودآگاه است^۳ (لنا، ۱۳۸۴: ۷۵ و ۷۶؛ صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۲: ۱۹۸؛ راسل، ۱۳۹۰: ۲۸۱).

موناخ خودآگاه یا عاقل که مختص انسان است دو حیث دارد: از حیث ادراکات مضمهر،^۴ به عنوان مفاهیمی که در ذهن هست، اما ذهن به آنها وقوف ندارد، شعور ناخودآگاه نامیده می‌شود و از حیث ادراکات مصرح،^۵ شعور خودآگاه نامیده می‌شود. او ویژگی خاص موناخ خودآگاه را در کسب معرفت حقایق ضروری و ابدی می‌داند که شاکله هر نوع معرفت متأخری را فراهم می‌کند (لنا، ۱۳۸۴: ۸۱). در این جا رابطه میان وجه وجودی و معرفتی موناخها مشخص می‌گردد. ادراکات مضمهر از بالقوگی برخوردار بوده و از نظر تعداد، نامتناهی هستند و درحوزه شعور ناخودآگاه انسان‌اند. در مقابل، ادراکات مصرح، بالفعل‌اند و در محدوده شعور خودآگاه انسان قرار دارند. ادراکات نوع اول هر چند در خزینه ذهن انسان قرار دارند، اما انسان به وی التفاتی ندارد تا آن‌که وارد محدوده خودآگاه انسانی می‌گردد. وی بر این باور است که معرفت‌های انسانی نامحدودی در ناخودآگاه وجود دارد که با ورود به خودآگاه آدمی جنبه بالفعل پیدا می‌کند و این ادراکات تجربی می‌شوند و مسئله فطری و تجربی بودن در واقع مرز حرکت میان حوزه ناخودآگاه و خودآگاه انسان است.

وی، برخلاف دکارت، معتقد است که همه ادراکات تجربی ما الزاماً آگاهانه نیستند و بسیاری از ادراکات ما مورد توجه ذهن قرار نمی‌گیرد؛ در حالی که درک می‌شود. برای مثال، صدای آب اقیانوس متشکل از امواجی است که ما آن‌ها را به طور جزء جزء مورد مذاقه قرار

1. conscious
2. perception
3. apperception
4. implicit
5. explicit

نمی‌دهیم و ادراک آگاهانه‌مان تنها به یک صدای کلی که برآیند صدای امواج متکثر است و به آن‌ها التفاتی نداریم، محدود می‌گردد. وی این دیدگاه خود را با استدلال دیگری تثبیت می‌کند؛ بدین شرح که تعداد نامتناهی از مدرک‌های ناآگاه یا همان مونادهای محض وجود دارند که ما به تمام اجزاء یک معرفت مبهم علی حده وقوف نداریم (لایب‌نیتس، ۱۹۸۳، ۶۸) و یک ادراک باید به اندازه معینی رسیده باشد تا بتوان بر آن آگاهی یافت؛ پس ادراکاتی که بی‌اندازه خرد هستند در ناخودآگاه‌اند. بنابراین از نظر لایب‌نیتس در حالی که نفس انسان، قوه دراکه آنچه در جهان رخ می‌دهد را دارا است، اما به همه آن‌ها التفات ندارد؛ زیرا به دلیل نامحدود بودن این ادراکات، آن‌ها قابل تمایز توسط ذهن نیستند و در نتیجه از جنس ادراکات مبهم^۱ و نه متمایز^۲ هستند (Wilson, 1999: 338).

با این همه مونا دولوژی لایب‌نیتس که به مثابه نظام وجودشناختی و معرفت‌شناختی او تلقی می‌گردد، با این نقد روبه‌رو است که تبیین مبهمی از رابطه میان مونا و ادراک دارد. استقلال موناها و نفی رابطه علی و معلولی موجب نفی هرگونه ادراک است. ادراکات مصرّح که از حواس نشأت گرفته، نشان از تأثیر حس و عوامل خارجی بر ادراک دارد و ادراکات مضمّر در مبدل شدن به ادراک مصرّح نیاز به تأثیر اندیشه دارند که هیچ کدام از حیطه علّت و معلول خارج نیستند، البته خود او تلاش کرده است که تغییرات طبیعی موناها را ناشی از مبدنی درونی بداند و آن را «تأثیر انگاره‌ای» نامیده است؛ به این صورت که تغییرات هر جوهری معلول حالات قبلی اوست تا این‌که به خداوند ختم می‌شود و هیچ رابطه تأثیر و تأثر بیرونی وجود ندارد. نظریه‌ای که «نظام هماهنگی پیشین بنیاد»^۳ نام گرفت.

انکار علیّت بین جواهر و تأثیر و تأثر آنها مستلزم ایده‌آلیسم^۴ است؛ چرا که بر مبنای او انسان صورت واقعیات خارجی را به طور مستقیم نمی‌یابد، بلکه فقط صورت ذهنی آن‌ها را درک کرده و از این صور ذهنی به واقعیات خارجی پی می‌برد؛ اما با پذیرش اصل علیّت است که می‌توان گفت صوری در نفس ما وجود دارد که حضوری نبوده، بلکه حصولی است.

مطابق نظر شهید مطهری ادراکات ذهنی انسان از عالم خارج به سه دسته حسی، خیالی و

1. confused
2. distinct
3. Pre_established Harmony
4. idealism

عقلی تقسیم می‌شود. ادراک حسی آن است که انسان به واسطه حواس پنج‌گانه خود درحین مقابله و مواجهه با اشیا، تصویری از شیء را در ذهن خود منعکس می‌کند و پس از این که از بین رفت، اثری کلی و بدون خصوصیات مکان و زمان و عاری از وضوح و روشنی صورت حسی از خود در ذهن به جای می‌گذارد و صورت خیالی آن جزیی و قابل احضار است. ذهن انسان با ادراک افراد متعدّد از همان شیء و اخذ ویژگی‌های مشترک، صورتی کلی و قابل انطباق بر افراد کثیر می‌سازد که همان تصوّر کلی یا تعقل است (مطهری، ۱۳۶۴، ۱: ۹۰).

بنابراین ایشان در حوزه ادراکات عقلی و ذهنی، سرچشمه همه تصوّرات انسانی را از طریق حواس می‌داند و به صراحت وجود ادراکات تصوّری فطری و نهادینه شده ماقبل تولّد در ذهن را رد می‌کند؛ زیرا صدور تکثراتی مانند تصوّرات فطری از نفس به دلیل بساطت آن محال است (همان، ۲: ۳۳). نفس در ابتدای تکوّن اساساً فاقد ذهن است و ذهن لوح سفیدی است که صرفاً استعداد پذیرش نقش را دارد و به همین دلیل تصوّرات فطری و ذاتی آن‌گونه که فلاسفه غرب می‌گویند را مردود می‌داند. دل و قلب، کانونی در عمق روح ما غیر از عقل و به عنوان یک منبع ادراک (مطهری، ۱۳۹۶: ۷۵)، دارای گرایش‌ها و احساساتی است که عقل هم آن را ادراک و تصدیق می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۳: ۶۱۲).

شهید مطهری در تبیین وجود تمایلات فطری در نفس آنها را میل‌هایی بالقوه در نفس می‌داند که به تدریج و در شرایط مناسب شکوفا شده و بالفعل می‌شوند. بنا بر عقیده لایب‌نیتس نیز عقل دارای ادراکات مضمر و نهانی است که با اندیشه و مهیا بودن شرایط شکوفا شده و به ادراک مصرّح تبدیل می‌شود. اما با وجود دفاع از تجرّد و بساطت نفس در کلام مرحوم مطهری، باید گفت این امر، نه تنها از منظر مادی‌گرایان، بلکه حتّی در میان متکلمان نیز چندان مورد پذیرش واقع نگردیده است. آنان با استدلال‌های نقلی از آیاتی همچون «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱)، فقط خداوند را مجرّد می‌دانند. مرحوم علامه مجلسی می‌فرماید: «اخبار بسیار که در باب تنزیه حق تعالی وارد شده، ظاهراً دلالت می‌کند بر آن‌که تجرّد از صفات مختصه حق تعالی است» (مجلسی، ۱۳۸۹: ۶۰۱) و در جای دیگر می‌فرماید: «انه لایظهر من الاخبار وجود مجرد سوی الله تعالی» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۱: ۲۷).

همچنین متکلمان، ناخودهوشیاری، غفلت از خود در حالت خواب عمیق و یا بیهوشی، فراموشی و حتّی زوال عقل را دلایل مهمی بر این مسئله می‌دانند که عقل مجرّد نیست، چه

آن‌که لازمه تجرّد، آگاهی محض از خود در همه شرایط است؛ همچنین انفعالات نفسانی چون ترس، شادی، تعجب و محبت به مثابه تغییراتی در نفس دانسته شده که زاییده حرکت و از ویژگی‌های اصلی ماده است (قزوینی، ۱۳۸۷: ۵۰-۶۱؛ مروارید، ۱۳۷۷: ۳۳۰-۳۳۱)؛ بنابراین اگر نفس مادّی باشد، هیچ محذوری وجود ندارد تا وجود تصوّرات متکثر پیش از تولد را با خود داشته باشد.

بر فرض این‌که نفس مجرد و بسیط باشد، بنابر آنچه لایب‌نیس و معتقدان به ذاتیات عقل بیان کرده‌اند، منظور از ذاتیات عقل و نفس آن نیست که از ذات عقل برآمده باشد تا اشکال شود از بسیط، تصوّرات متکثر حاصل نمی‌شود، بلکه منظور این است که منشأ این تصوّرات حواس نیستند و ممکن است منشأیی پیش از این جهانی داشته یا از نظام هماهنگی پیشین بنیاد برآمده باشد.

۳. گستره، ویژگی‌ها و متعلق معرفت فطری

ادعای تجربه‌گرایان^۱ این بود که ذهن لوحی سفید^۲ است و با تجربه منقوش و معرفت انسان آغاز می‌گردد؛ اما لایب‌نیس اشکال می‌کرد که این دیدگاه، هرچند می‌تواند معرفت انسان به حقایق امکانی را توضیح دهد، اما از ظرفیت لازم برای تبیین حقایق عقلی که اموری ثابت هستند و انسان بدون هیچ تجربه‌ای آن‌ها را درک می‌کند ناتوان است. به عقیده لایب‌نیس متعلّق ادراکات فطری، تمام تصوّراتی است که برای شناخت آن‌ها به امور بیرونی و حواس نیاز نباشد و از ذات ذهن و عقل برآید (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴: ۲۰۱)؛ برای مثال، تصوّرات «تدویر» و «تربیع» مکتسب از ذات عقل است و نیز نفس مشتمل بر تصوّر وجود، جوهر، وحدت، هویت، علّت، ادراک، عقل و بسیاری از مفاهیم دیگر است که حواس قادر به اعطای آن نیست. این تصوّرات از تأمل صرف حاصل شده‌اند و فطری هستند (همان: ۴۰۳؛ لایب‌نیس، ۱۹۸۳: ۶۶). بنابراین برای لایب‌نیس تصوّرات فطری بالقوه فطری‌اند؛ یعنی در ناخودآگاه انسان قرار دارند و نفس ذاتاً قدرت کشف این تصوّرات را در خویش دارد که باید با تأمل و تذکر آن‌ها را به فعلیت و استقرار در خودآگاه برساند.

1. Empiricists
2. Tabula rasa (Blank Slate)

ادراکات فطری در اندیشه لایب‌نیتس بازتاب و معلول چند قاعده پذیرفته شده است که با چینش این مقدمات در کنار هم، اعتقاد به فطرت و امور فطری حاصل می‌شود:

- ۱- موناخ خودآگاه به مثابه الفبای هستی و جوهر وجودی مشترک بین همه انسان‌هاست.
- ۲- موناخ‌ها از یکدیگر مستقل‌اند و هیچ تعامل علی و معلولی واقعی میان جواهر و موناخ‌ها وجود ندارد؛ پس راهی برای آن که مفاهیم ما از تجربه اخذ شود وجود ندارد.
- ۳- اگر لوح ذهن از هرگونه مفهومی در هنگام تولد خالی باشد، ناقض اصل هویت غیرقابل تمایز است. بر اساس این اصل، دو شیء متفاوت دارای ویژگی‌های دقیقاً یکسان نیستند. (Forrest, 2016)

نتیجه این که لوح ذهن انسان از بدو تولد دارای ادراکات یا همان رگه‌هایی غیرتجربی بوده و است که در صورت بیرون آمدن از خزانه اضمار و ابهام، فعلیت پیدا می‌کند و در موناخ خودآگاه انسان قرار می‌گیرد.

فطریات در نظر لایب‌نیتس چند ویژگی دارد:

- ۱- فطریات می‌توانند قابل آموزش باشند. برخلاف جمله معروف جان لاک، فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی (م ۱۶۳۲-م ۱۷۰۴) که می‌گفت هر چه مورد آموزش قرار می‌گیرد، دیگر فطری نیست، لایب‌نیتس به صراحت اذعان داشت که حتی تصورات و حقایق فطری نیز آموختنی است. وی در کتاب جستارهای جدید در فهم بشری، نظرات و داوری‌های خود را از زبان شخصیتی استعاری به نام تتوفیلیس^۱ و در پاسخ به شخصیتی خیالی دیگری به نام فیلالتس^۲ که نماد تفکر جان لاک است، عرضه می‌کند و می‌گوید:

من کاملاً موافقم که ما تصورات فطری و حقایق فطری را می‌آموزیم؛ اعم از آن که به سر منشأ آنها توجه داشته باشیم یا به واسطه تجربه تصدیقشان کنیم... حقایق مربوط به اعداد در درون ما است. با این حال، ما آن‌ها را فرا می‌گیریم، خواه این که آن‌ها را از سر منشأشان اخذ کنیم که در این صورت، فرد آن‌ها را از طریق دلیل برهانی می‌آموزد (که اثبات می‌کند آنها ذاتی‌اند) و یا همانند محاسبه‌گران رایج آن‌ها را با مثال‌هایی محاسبه می‌کند. این گروه، اصول زیربنایی را نمی‌دانند، اما صرفاً قواعد را از طریق که

1. Theophilus. (به معنای خلیل‌الله و به عنوان نماد رسولان و دینداری).
2. Philaethes. (به معنای دوستدار حقیقت و به عنوان نماد فیلسفه‌ورزی).

به دستشان رسیده است، یاد می‌گیرند... حتی گاهی یک ریاضیدان توانمند، دلایل نتایجی که توسط فرد دیگری به دست آمده نمی‌داند و با محاسبه به روش استقرایی به این نتایج تن می‌دهد (Leibniz, 1996: 85).

این یکی از نقاط ابهامی است که تئوری لایبنیتس در مسئله مفاهیم پیشین با آن روبه‌رو است؛ اما با عنایت به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد تجربه و آموزش در تصورات فطری گونه‌ای تنبّه و تذکر به این امور است، نه این‌که نقش منشأ را داشته باشد.

۲- از دیگر ویژگی‌های امور فطری این است که تجربه و حواس نمی‌تواند مأخذی برای امور فطری باشد. در این باره لایبنیتس می‌گوید:

جمله «شیرینی آن است که تلخ نباشد» فطری نیست؛ زیرا تصوّر شیرینی و تلخی از طریق حواس بیرونی حاصل شده است. اما در عوض گزاره «مربع [چهارگوش] آن است که دایره [گرد] نباشد»، حقیقتی فطری است؛ چون صرفاً به واسطه تعقل حاصل می‌شود... از طرفی، کسب حقایق ضروری به واسطه تجربه محال است و کاملاً فطری است.» (Ibid: 175)

۳- دیگر ویژگی برخی حقایق فطری که منحصر در معرفت فطری حقیقت ازلی است، این است که حقایق ازلی و ضروری زمان‌مند نیستند؛ بنابراین چون خداوند زمان‌مند نیست، معرفت به این امور ازلی هیچ‌گاه با تجربه حاصل نمی‌شود و فقط می‌تواند فطری باشد. لایبنیتس در این رابطه می‌گوید:

در صورتی که متعلق معرفت ما حقایق ازلی باشد، رابطه زمانی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ چراکه رابطه زمانی مربوط به وجود شیئی است که تصورش ممکن باشد از این رو آنچه در مورد حقیقت ازلی می‌تواند سبب معرفت ما شود، همان معرفتی است که از قبل و به نحو مبهم در ذهن ما موجود بوده است؛ بنابراین این معرفت فقط فطری است (Ibid: 177, 178).

۴- مراقبه و درون‌بینی^۱ موجب بروز و ظهور ادراکات فطری می‌شود، بنابراین در صورت بی‌توجهی و ایجاد تعلّقات و زنگار دل، حجاب‌ها و موانعی ایجاد می‌شود که این مفاهیم را از

دسترس خارج می‌کند:

تنها بر اثر تفکر و مراقبه می‌توان تصور جوهر را در خویشتن بازیافت آن مفهومی از جوهر که من بدان قائم هستم منشأ حقیقت اولیه یعنی خداوند است. این نشان از یک اتحاد حقیقت درونی در همه موناذهای انسانی است که با نظر و اندیشه عمیق در آن و با مراقبه و توجه می‌توان به آن حقیقت مکتوم دست یافت (Ibid: 228).

گستره ابعاد معرفتی فطریات در نظر لایب‌نیتس با توجه به نظریه هماهنگی پیشین بنیاد او تمام تصوّرات انسان است؛ بدین معنا که همه آن‌ها از درون و به جهت اصلی که ذاتی ذهن است ایجاد شده (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۴: ۲۰۱) و اصلی‌ترین و اساسی‌ترین این تصوّرات، موجودی جاودانه و ضروری یعنی خداوند است (لنا، ۱۳۸۴: ۱۶۶)؛ اما با مذاقه بیشتر در واقع، او تعبیر فطری را به معنای خاصی به کار برده است تا بتواند بگوید که فقط تصوّرات ناظر به حقایق مانند وجود، جوهر، علّت، وحدت و ادراک که حواس قادر به اعطای آن‌ها نیست و از صرف تأمل حاصل شده‌اند، فطری هستند.

از نظر شهید مطهری هر امر فطری دارای دو ویژگی عمومیت و غیر قابل حذف بودن است (مطهری، ۱۳۹۶: ۱۰۰-۱۰۷) و معتقد است که مسئله فطرت به ویژگی‌های خاص نوع انسان باز می‌گردد که او را از دیگر موجودات، ممتاز می‌کند (مطهری، ۱۳۹۸ ب: ۱۶-۱۷). فطرت، مادر معارف اسلامی و اساس انسان‌شناسی دین اسلام است که در متن طبیعت آدمیان وجود دارد (همان: ۲۳-۲۴) او با تحسین دیدگاه فلاسفه اسلامی و خصوصاً صدرا، معتقد است صورت انسان به شکل نفس مجرد افاضه گردیده و همین جوهر نفس مجرد، برخلاف بدن انسان که پس از تولّد به فعلیت محض رسیده، مستعد کمالات و برانگیزاننده خواصی در انسان است که او را از حیوانات متمایز می‌کند. پس آدمی استعدادی برای بهتر شدن و تعالی را دارا است و این همان فطرت او است که «تقریباً در همه افراد نوع، لااقل برخی از این امور بالقوه و فطری به درجه‌ای و تا حدّی به فعلیت می‌رسد و در اکثریت مردم، فطرت در حد متوسط به فعلیت می‌رسد.» (مطهری، ۱۳۹۸ الف: ۴۱)

شهید مطهری نشان می‌دهد که واژه ادراکات فطری در چهار معنا می‌تواند استعمال

گردد:

۱- ادراکات عمومی: ادراکاتی که همه افراد بشر به صورت یکسان واجد آن هستند؛ مثل

اعتقاد به جهان خارج از ذهن که حتی سوفسطایی‌ها در عین انکار ظاهری، آن را در حاقّ ذهن خود قبول دارند.

۲- ادراکات بالقوه: ادراکاتی که بالقوه در ذهن بشر وجود دارد؛ مانند معلوماتی که به آن علم حضوری دارد، ولی هنوز از طریق علم حصولی به آن‌ها دست نیافته است و ممکن است تحت شرایطی به علم حصولی تبدیل شود.

۳- فطریات منطقی: به قضایایی که برهانشان همواره با آن‌ها است، فطریات گویند.

۴- ادراک ذاتی عقل: ادراکاتی که ذاتی عقل است و بالفعل در عقل وجود دارد.

ایشان معنای اول را مراد از ادراکات فطری می‌داند و آن را به ادراکات تصوّری فطری و تصدیقی فطری تقسیم می‌کند و معنای چهارم یعنی ادراکات برآمده از ذاتی عقل را انکار می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۲: ۳۴ و ۳۵).

وی توضیح می‌دهد که در فلسفه غرب میان معنای اول و چهارم، تفکیک نشده است و بنابراین تجربه‌گرایان فطرت به معنای اول و چهارم را نمی‌پذیرند. در مقابل، عقل‌گرایان و کارترین‌ها، فطرت به معنای اول را با معنای چهارم یکی می‌دانند و هر دو را می‌پذیرند. مرحوم مطهری در این‌جا قائل به تفصیل است و معتقد است ما با تابعان دکارت، تنها در ادراکات عمومی که همه اذهان در آن‌ها یکسانند، هم‌نظر هستیم، اما این‌که ادراکات و تصوّراتی، ذاتی عقل باشند و به غیر عقل، مستند نگردند را نمی‌پذیرد (همان).

راه‌حل ایشان این است که ادراکات فطری به دو دسته تصوّری و تصدیقی تقسیم می‌شود. ذهن انسان در بدو تولّد چون لوحی خالی از هر گونه تصوّری است؛ یعنی ما تصوّر مسبوق به حواس نداریم، اما در برخی مواقع با تصوّر موضوع و محمول که از طریق حواس حاصل شده است، کشف رابطه و حکم نیاز به هیچ استدلال و استحصال از ناحیه حواس ندارد و ذهن فطرتاً آن را تصدیق می‌کند؛ به‌گونه‌ای که این تصدیقات غیرتجربی و فطری همچون حکم به محال بودن اجتماع نقیضین و قانون علیّت (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۲: ۲۳۲) پایه و اساس یک سلسله تصدیقات تجربی است و اگر آن را از ذهن بگیریم، بنیان بسیاری از تصدیقات تجربی فرو خواهد ریخت (همان: ۲۴).

در نتیجه ایشان این‌گونه بیان می‌کند که:

ادراک فطری آن است که همین قدر که بر ذهن عرضه می‌شود، بدون این‌که

نیازی به دلیل باشد، ذهن آن را درمی‌یابد و ما يك نظریه را انتخاب کردیم که «اصول تفکر، فطری است» و توضیح دادیم که این «فطری» که ما می‌گوییم غیر از فطری‌ای است که کانت یا افلاطون گفته‌اند (یعنی مادرزادی) و فطری به معنی مادرزادی را نمی‌گوییم؛ رسیدیم به این نتیجه‌گیری که یگانه راه برای ارزش داشتن علم بشر، فکر بشر و فلسفه بشر، قبول کردن فطری بودن اصول اولیه تفکر است (مطهری، ۱۳۸۰، ۳: ۴۷۶).

استاد مطهری هر چند ادراک عقلی به این معنا که ذهن انسان در بدو تولد دارای نقوشی بوده است را انکار می‌کند، اما به ادراک دل که آن را احساسات فطری می‌نامد، ملتزم است و مصادیق متعددی را متذکر می‌شود که انسان از ناحیه قلب خود ذاتا متمایل به آن است (همان، ۲: ۴۲).

ایشان از باب مثال در رابطه با خداشناسی فطری انسان‌ها می‌گویند:

برخی از مدعیان فطری بودن خداشناسی مقصودشان از این مطلب، فطرت عقل است و می‌گویند انسان به حکم عقل فطری، بدون این‌که نیازی به تحصیل مقدمات استدلالی داشته باشد، به وجود خداوند پی می‌برد؛ ولی مقصود ما از عنوان بالا فطرت عقل نیست. مقصود ما فطرت دل است. فطرت دل یعنی انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود متمایل و خواهان خدا آفریده شده است. در انسان خداجویی، خداخواهی و خداپرستی به صورت يك غریزه نهاده شده است؛ همچنان‌که غریزه جستجوی مادر در طبیعت کودک نهاده شده است (مطهری، ۱۳۶۴، ۵: ۳۴).

در اندیشه شهید مطهری ویژگی‌هایی برای تصدیقات فطری ذکر شده است:

۱- غیراقتسابی بودن آن‌ها و عدم نیاز به آموزش و معلّم است؛ یعنی يك فکری است که عقل انسان بالفطره آن را می‌پذیرد و برای پذیرفتن نیاز به تعلیم، تعلّم و مدرسه ندارد (مطهری، ۱۳۸۰، ۳: ۶۱۲).

۲- این‌که بدیهی است و نیازی به دلیل و برهان ندارد و اگر هم به دلیل نیاز داشته باشد، در بطنش نهفته است؛ یعنی (قضایا قیاساتها معها) است (همان).

۳- نیاز به تذکر و مراقبه دارد و انبیا و اولیای الهی این وظیفه را بر عهده دارند تا انسان‌ها را

از غفلت برحذر دارند و او را به سوی امور فطری سوق دهند (همان: ۶۰۷).

در اندیشه استاد مطهری ادراکات فطری در بخش تصوّرات محال شمرده شد و هیچ‌گونه مصداقی ندارد، اما در بخش تصدیقات فطری، مصادیقی محدود اما بسیار مهم و مؤثر چون قانون علیّت (همان: ۵۶۵) سنخیت (همان، ۲: ۱۰۴) محال بودن اجتماع نقیضین (همان: ۲۴) دارد که اساس تمامی دست‌یافته‌های بشر در علوم طبیعی و غیرطبیعی است. ادراکات فطری که به معنای احساسات و امیال قلبی و گرایشات انسانی است و انسانیت نامیده می‌شود (همان، ۳: ۴۹۲)، دایره وسیعی دارد و مصادیق متعدّدی را شامل می‌شود. مهم‌ترین مصداق این احساسات فطری که در حوزه شناختی قرار دارد، گرایش به دین و خداوند است (همان: ۶۱۲)؛ اما گرایش‌های فطری در حوزه خواست‌ها شامل حقیقت‌جویی (همان: ۴۹۲)، گرایش به خیر و فضیلت‌ها (همان: ۴۹۵)، گرایش به جمال و زیبایی (همان: ۴۹۶)، گرایش به خلاقیت و ابداع (همان: ۴۹۸) و عشق و پرستش (همان: ۴۹۹) است که نیاز به هیچ دلیلی ندارد.

۴. معرفت پیشین و معرفت دینی

با تحلیل دیدگاه لایب‌نیتس و استاد مطهری در خصوص معرفت‌های پیش از تجربه یا بی‌نیاز از تجربه، باید دید که این ادراکات فطری چه نقشی در حوزه معرفت دینی و اثبات معارف دینی دارند و باور به خدا آیا می‌تواند معرفتی پیشین به شمار آید یا خیر. پاسخ به این پرسش، از آنچه تا کنون آمد، واضح گردید و ما با یادآوری آن، بازتاب‌های نظریه هر دو اندیشمند را در حوزه معرفت دینی تحلیل می‌کنیم. از جمله مهم‌ترین ادراکات فطری و به قول لایب‌نیتس، عالی‌ترین فطریّات، وجود خداوند متعال است که اساس معارف دینی محسوب می‌شود. پایه‌ای‌ترین مسئله در حوزه معرفت‌شناسی دین، توجیه باور به خداست. لایب‌نیتس مهم‌ترین بازتاب تصوّرات فطری در این حوزه را تصوّر واضحی از خداوند متعال می‌داند که ذهن با اندکی تأمل از درون خویش به این تصوّر نائل می‌آید و به صدق قضیه «خدا وجود دارد» علم حاصل می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۴: ۴۰۵).

همان‌گونه که بیان شد لایب‌نیتس ادراک فطریّات را در گرو توجه خاص به آنها و به کارگیری روش‌هایی برای خارج ساختن‌شان از پستوی ذهن و دوری از غفلت می‌داند، بنابراین در باب فطری بودن وجود خداوند می‌گوید:

همیشه قائل بودم و هنوز هستم که تصوّر خداوند همان‌گونه که دکارت معتقد بود، فطری است. این امر بدین معنا نیست که همه انسان‌ها تصوّری واضح از خداوند دارند، آنچه فطری است در بادی نظر فی نفسه به وضوح و تمایز معلوم نیست. برای ادراک آن غالباً توجه بیشتر و روش‌های خاص ضرورت دارد. طالبان حقیقت همیشه واجد چنین شرایطی نیستند، چه برسد به همه انسان‌ها (همان).

لایب‌نیس هرچند به معرفت پیشینی خدا قائل است، اما با چهار برهان متمایز به دنبال اثبات بنیان معرفت دینی و وجود خدا است که در هر چهار برهان وجودی، برهان مبتنی بر حقایق ازلی، برهان جهان‌شناختی و برهان مبتنی بر هماهنگی پیشین بنیاد، معرفت دینی پیشین، به نحو پیش‌فرض وجود دارد و نقش آن در توجیه براهین ذیل می‌تواند موضوع پژوهش دیگری باشد.

برهان چهارم یعنی برهان مبتنی بر هماهنگی پیشین بنیاد که از ابداعات او است (کاپلستون، ۱۳۹۰، ۴: ۴۰۷؛ راسل، ۱۳۹۰: ۱۹۷) به صورت زیر تقریر شده است:

الف) مونا‌ها مستقل از هم هستند و هیچ رابطه علی و معلولی ندارند (به تعبیر خودش هیچ پنجره و منفذی برای تأثیر در یک مونا در عالم ماده وجود ندارد).

ب) همه مونا‌ها به علّتی مشترک و صانعی ماهر و کامل باور دارند.

ج) هماهنگی کلیه مونا‌ها ناشی از علّتی مشترک است و تأثیر این علّت در این عالم نبوده است؛ چون مونا‌ها منفذی برای تأثیر ندارند.

نتیجه این‌که چنین هماهنگی و اتحاد و تقارنی از پیش مقدر شده است (راسل، ۱۳۹۰: ۱۹۷).

مقدور بودن تصوّر خدا از بدو خلقت یکی از آثار برهان مبتنی بر هماهنگی پیشین بنیاد است که لایب‌نیس در این رابطه می‌گوید: «در نظام هماهنگی پیشین بنیاد من، معجزه راه یافته و خداوند به صورت نامتعارف در آن داخل شده است. این امر فقط در بدو خلقت اشیا وجود داشته است» (راسل، ۱۳۹۰: ۲۸۴)؛ بنابراین خداوند صرفاً موجودی سرمدی و واجب نیست که تصوّرش مستلزم وجودش باشد، بلکه عالی‌ترین مونا و مونا‌ی مونا‌هاست که وجود خودش یکی از حقایق ضروری و جاودانی است (لتا، ۱۳۸۴: ۸۲) و جهت نهایی و اصل کافی حقایق ممکن، و جوهری ضروری و ابدی است (همان: ۸۹).

با وجود این که برخی التزام به این تصوّرات فطری را به جبر انسان‌ها در امورشان گره می‌زنند و امور فطری را فراتر از امری بالقوه می‌دانند (جاللی، ۱۳۹۱: ۱۹۷)، اما این پندار که نظام هماهنگی پیشین‌بنیاد با نفی رابطه علی و معلولی به این باور می‌رسد که تمامی ادراکات ما از قبل تعبیه شده بوده و در نهایت به جبر ختم می‌شود، ناصواب است.

رمز این مطلب در تشخیص ضرورت مطلق از ضرورت مشروط است. اعمال ما ضروری است به ضرورت مشروط نه ضرورت مطلق (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۲: ۴۰۶). ضرورت مشروط به این معنا نیست که مغایر آن محال باشد؛ زیرا فقط مغایر ضرورت مطلق است که محال است. اصل اختیار ما داخل در ضرورت مطلق است و مطابق حاق حقیقت است؛ یعنی ما مجبوریم که مختار باشیم (همان: ۴۰۷-۴۰۹).

در حوزه معرفت‌شناختی بازتاب ادراکات فطری به معنای احساس، در نظر استاد مطهری دین و به خصوص توحید است (مطهری، ۱۳۸۰، ۳: ۶۱۲). ایشان ضمن ردّ نظریه فطریّات افلاطونی مبنی بر مملو بودن ذهن انسان از تصوّرات در بدو تولد (همان: ۴۷۹) و همچنین ردّ نظریه حسیّون مبنی بر تهی بودن وجود انسان از هرگونه تمایل و اصولی (همان: ۴۸۲)، آیاتی از قرآن کریم و روایات را دلیلی بر وجود فطری توحید در نهاد انسان می‌داند، البته نه به آن معنا که قبل از آمدن به دنیا می‌دانسته و خصوصیتش غیرمحتاج بودن به آموزش و اکتساب است. ایشان چندین آیه را دالّ بر وجود امور فطری می‌داند؛ از جمله آیه فطرت که انسان را به برپایی دین که در سرشت آدمی است و تغییرناپذیر است، دعوت می‌کند (روم: ۳۰) یا آیه عهد و پیمان که خداوند با بندگانش عهد کرد که شیطان را عبادت نکنند و فقط او را پرستش کنند (یس: ۶۰-۶۲) و یا آیه معروف به ذرّ که بندگان به ربوبیت خداوند اقرار کرده‌اند (اعراف: ۱۷۲) یا آیه‌ای که هر گونه تردید در وجود خدا و بی‌نیاز بودن از استدلال را طرح می‌کند (ابراهیم: ۱۰) (رک: مطهری، ۱۳۸۰، ۳: ۶۰۳).

همچنین آیاتی که پیامبران الهی را فقط دستور به تذکر می‌دهد؛ در حالی که نیازی به استدلال ندارد (غاشیه: ۲۱؛ طلاق: ۱۰) (مطهری، ۱۳۸۰، ۳: ۴۷۸) یا به روایتی که در خطبه اول نهج البلاغه ذکر شده است اشاره می‌کند که حضرت فرمودند: «واتر الیهم انبیاءه لیستأدوهم میثاق فطرته» و می‌گوید: «پیامبران آمدند از مردم بخواهند وفای به پیمانی را که در فطرتشان هست، آمدند به انسان بگویند ای انسان! تو در آن عمق فطرت با خدای خودت

پیمانی بسته‌ای، ما آمده‌ایم وفای به آن پیمان را بخواهیم.» (همان: ۶۰۷)

فطرت از نظر شهید مطهری يك گرایش مربوط به قلب و دل است که به اذعان خود او با آنچه لایب‌نیتس به عنوان ذاتی عقل می‌داند، متفاوت است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۲: ۳۵)، هرچند برخی ویژگی‌های امر فطری مانند بالقوه بودن یا نیازمندی به تعلیم در نظریه هر دو متفکر، وجود دارد. به طور کلی نمی‌توان از نظریه شهید مطهری به یک مبنای قریب در معرفت دینی پیشین دست یافت، چه آن‌که فطرت در این نظریه، بیش از آن‌که با معرفت گره خورد به یک احساس و میل باطنی تعبیر گردیده است که اولاً و بالذات وجه معرفتی ندارد؛ اما می‌تواند مقتضی معرفت دینی‌ای باشد که انبیا گزارش نموده‌اند. به علاوه فطرت در نظریه استاد مطهری وجه پیشین ندارد، بلکه وجه ما تأخر از تجربه آن مورد تأکید است.

نتیجه‌گیری

مدلی که لایب‌نیتس مطرح می‌کند به وضوح از مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی سازوار با یکدیگر برخوردار است و تبیین عقلی این سازواری منجر به بلوغ فلسفی نظریه لایب‌نیتس گشته است. لایب‌نیتس از تقسیم وجودشناختی حقایق به حقایق عقلی ضروری و حقایق واقع‌امکانی، تلاش کرد تا مسئله ادراکات را نیز به ضرورت و امکان گره زند و مفاهیم پیشین را نیز به ضرورت، مرتبط سازد؛ اما شهید مطهری با تقسیم ادراکات عقلی فطری به تصورات و تصدیقات، با ایراد دلیل عقلی فلسفی از ملاصدرا و استناد به قرآن، وجود تصور فطری در ذهن انسان در بدو تولد را انکار می‌کند، اما تصدیقات فطری را می‌پذیرد و معتقد است برخی اصول بنیادین در علوم، وابسته به این تصدیقات است که در پی تصور موضوع و محمول که از راه حواس به دست آمده است، حکم و تصدیق نیازی به استدلال و برهان ندارد. ایشان علاوه بر ادراک عقلی، نوع دیگری از ادراک فطری برای انسان قائل است که همان گرایشات بشری است که منشأ آن دل و قلب انسان است و در دو دسته شناخت‌ها و خواست‌ها دسته‌بندی می‌شود.

نظریه شهید مطهری در هر حال، معرفت فطری اضطراری را که شواهد زیادی برای آن در آیات و روایات است به یک گرایش قلبی همگانی و بی‌نیاز از دلیل و از جنس احساسات تقلیل می‌دهد و تصورات پیشین و پایه، مانند باور به خدا را یک‌سره انکار می‌کند. این نظریه، به رغم ظواهر و شواهد مهم معرفت‌شناسی قرآنی و روایی، میان معرفت‌های فطری و معرفت‌های قلبی

تمایز نمی‌نهد و بر اساس آن، گرایش‌های درونی و احساسات قلبی، معرفت تلقی شده و همچنین آن را از جنس معرفت فطری معرفی می‌کند.

گستره معرفتی امور فطری نزد لایب‌نیتس تمام تصوّرات انسان است که منشأ خارجی نداشته باشد و از حواس حاصل نشود، بلکه از ذات ذهن و عقل حاصل شود. اساسی‌ترین این تصوّرات فطری، موجودی مطلق و سرمدی است که خداوند است.

ابهامی که در نظریه لایب‌نیتس در خصوص ادراکات وجود دارد ظاهراً خطای مصادره به مطلوب را تقویت می‌کند. او از سوئی با انکار رابطه علی و معلولی میان موناها، روابط طولی میان آن‌ها را بر اساس نظام پیشین‌بنیادی که از سوی خداوند یعنی موناها طراحی شده است، تعریف می‌کند و از سوئی دیگر، اصل وجود خداوند را در قالب معرفتی پیشین می‌پذیرد. آیا لایب‌نیتس از قبول معرفت پیشین به خداوند به هماهنگی پیشین بنیاد رسیده تا عبارت معروف جهان، ساعت خدا است را مطرح کند؟

از آنچه آمد می‌توان دریافت هر چند هر دو معتقدند که اولاً امور فطری همگانی هستند و ثانیاً وجود این ادراکات با آموزش دیدن آنها در تنافی نیست و موجب تنبّه به این امور است، اما فطری در اندیشه لایب‌نیتس و مطهری دارای اشتراک لفظی است. برخلاف لایب‌نیتس که فطری را امر مستقل از تجربه می‌داند، شهید مطهری فطری را وابسته به یافته‌های تجربی قلب انسان می‌داند. لایب‌نیتس مانعی نمی‌بیند که طیفی از تصوّرات و تصدیقات را حقایق عقلی بداند و منشأ آن را در عقل محدود کند؛ ولی به نظر شهید مطهری، تصوّرات فطری به این معنا که به شکل مادرزادی در عقل وجود داشته باشند، منتفی است و ادراکات فطری از دو منشأ عقل و قلب برخاسته و گرایش‌های مربوط به معرفت دینی و حقیقت‌غایی را از حیث منشأ به قلب مستند می‌کند.

نظریه استاد مطهری راه طولانی‌تری را برای اثبات معرفت دینی نسبت به نظر لایب‌نیتس طی می‌کند؛ زیرا معرفت دینی پیشین را به رسمیت نمی‌شناسد و از این رو برای اثبات باور دینی همچنان باید به مدل‌های قرینه‌گرایانه برای توجیه باور تمسک کند. نقطه‌قوت نظریه لایب‌نیتس، در صورت پذیرش، آن است که باور به خدا را از جنس باورهای پیشین و در نتیجه بی‌نیاز از دلیل می‌داند و از این جهت، بار اثبات مدعا را از دوش خدا باور بر عهده ملحد می‌گذارد؛ زیرا مسئله توجیه، بر اساس مدل‌های برون‌گرایانه معرفت‌شناختی کاملاً قابل حل است.

منابع

- قرآن کریم
۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۷۶)، *النهاية في غريب الحديث والاثار*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
 ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵)، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه.
 ۳. تهرانی، میرزا جواد، (۱۳۷۴)، *میزان المطالب*، قم، نشر مؤسسه در راه حق.
 ۴. جالی، نیکولاس، (۱۳۹۱)، *لایب‌نیتس*، مترجم: سیدمسعود حسینی، قم، نشر ققنوس.
 ۵. جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۰)، *شرح و ترجمه نهج البلاغه*، مترجم: علی جعفری، نشر آستان قدس رضوی.
 ۶. راسل، برتراند، (۱۳۹۰)، *شرح انتقادی فلسفه لایب‌نیتس (به ضمیمه قطعات برجسته)*، مترجم: ایرج قانونی، تهران، نشر مهریستا.
 ۷. رضایی، مهین، (۱۳۸۳)، *تنویدسه و عدل الهی مقایسه بین آراء لایب‌نیتس و استاد مطهری*، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
 ۸. شاه‌آبادی، میرزا محمدعلی، (۱۳۸۶)، *رشحات البحار*، مترجم: زاهد اویسی، تهران، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۹. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، (۱۳۸۲)، *فلسفه لایب‌نیتس*، تهران، نشر ققنوس.
 ۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مترجم: محمد باقر موسوی، قم، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 ۱۱. _____، (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، حاشیه‌نویسی: مرتضی مطهری، تهران، نشر صدرا.
 ۱۲. طعمه، جورج، (۱۹۵۶م)، *فلسفه لایب‌نیتس*، مصر، نشر دارالمعارف.
 ۱۳. عزب‌دفتری، بهروز، (۱۳۷۷)، *زبان‌شناسی و علوم انسانی*، درباره نوام چامسکی، تهران، فرهنگ معاصر.
 ۱۴. موسوی، علی بن حسین (سیدمرتضی علم الهدی)، (۱۹۹۸م)، *أمالی المرتضی*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، نشر دار الفکر العربی.
 ۱۵. قزوینی خراسانی، مجتبی، (۱۳۸۷)، *بیان الفرقان*، قزوین، نشر حدیث امروز.
 ۱۶. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، مترجم: غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۱۷. لایب‌نیتس، گتفرید ویلهلم، (۱۳۷۵)، *موناډولوژی*، مترجم: یحیی مهدوی، تهران، نشر خوارزمی.

۱۸. لایب‌نیس، گتفرید ویلهلم (۱۳۷۲)، *مونادولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر*، مترجم: عبدالکریم رشیدیان، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۹. لایب‌نیس گتفرید ویلهلم (۱۹۸۳م)، *ابحاث جدیدة فی الفهم الانسانی «نظرية المعرفة»*، ترجمه و تحقیق: احمد فؤاد کامل، مغرب، دارالثقافة للنشر و التوزيع.
۲۰. لئا، رابرت، (۱۳۸۴)، *فلسفه لایب‌نیس*، مترجم: فاطمه مینایی، تهران، نشر هرمس.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۸۹)، *حق الیقین*، قم، انتشارات سرور.
۲۲. _____، (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. مروارید، حسنعلی، (۱۳۷۷)، *تنبیها ت حول المبدأ والمعاد*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، *معارف قرآن*، چاپ سوم، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی.
۲۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۸ الف)، *فطرت در قرآن*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۶. _____، (۱۳۹۸ ب)، *فطرت و تربیت*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۷. _____، (۱۳۹۸ ج)، *فطری بودن دین*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۸. _____، (۱۳۹۶)، *شناخت از نظر قرآن*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۹. _____، (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.
۳۰. مقرئ قیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، نشر دارالهجرة.
۳۱. موسوی خمینی، سیدروح الله، (۱۳۸۸)، *چهل حدیث*، تهران، نشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
32. Cowie, Fiona, "Innateness and Language", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/innateness-language/>>.
33. Forrest, Peter, "The Identity of Indiscernibles", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/identity-indiscernible/>>.
34. Leibniz G W (1996), *New Essays on Human Understanding*, Trans. & edited by Peter Remnant & Jonathan Bennet, Cambridge University Press, GB
35. Look, Brandon C., "Gottfried Wilhelm Leibniz", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/leibniz/>>.
36. Samet, Jerry and Deborah Zaitchik, "Innateness and Contemporary Theories of Cognition", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition), Edward

- N. Zalta (ed.),
URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/innateness-cognition/>>.
37. Samet, Jerry, "The Historical Controversies Surrounding Innateness", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/innateness-history/>>.
38. Wilson, Margaret Dauler (1997), Ideas and mechanism: essays on early modern philosophy, Princeton University, New Jersey, US.