

(مقاله پژوهشی)

توجیه پذیری باور به وجود خدا تحت تاثیر عواطف از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و سارتر
نگار اظهاری جنکانلو^۱، زینب السادات میرشمسی^۲، منیره سید مظهری^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۱۸

چکیده

بسیاری از فیلسوفان معاصر عواطف را اموری شناختی می‌دانند، لذا برخلاف تصور سنتی رایج که عواطف را یورشهایی غیر قابل کنترل و آنرا مربوط به جنبه حیوانی انسان می‌دانند، عواطف شناختی، قابل کنترل و معقول بوده و ارتباط تنگاتنگی با باورهای انسان دارد. بدین خاطر در کلام جدید نقش عواطف در تحقق باورهای دینی مورد توجه و بازخوانی قرار گرفته است. استادجوادی آملی معتقدند اشتیاق به کمال نامحدود که امری فطری است، به باور خدا می‌انجامد. همچنین چنین باوری مستلزم وجود خدا در عالم خارج است. از سوی دیگر سارتر اگزیستانسیالیستی با تبیین رابطه عاشقانه میان انسانها، عشق را سالب آزادی عاشق و معشوق و نیز غیرقابل توجیه می‌داند. همچنین از آنجا که خدا در رابطه عاشقانه فراتر از انسان است، به طریق اولی منجر به سلب آزادی انسان شده، و به این ترتیب باور به خدا به هیچ روی قابل توجیه نیست. این مقاله با بررسی تحلیل هر دو متفکر از عاطفه عشق با روشی توصیفی-تحلیلی به بررسی توجیه پذیری عشق انسان به خدا به عنوان مبنای باور دینی پرداخته و تلاش می‌کند تا نشان دهد آیا عشق به عنوان یک حالت عاطفی می‌تواند معیار مناسبی برای اثبات وجود خارجی خدا باشد؟

واژگان کلیدی: باور، عاطفه، عشق، جوادی آملی، سارتر.

^۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

ezharinegar20@yahoo.com

^۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران، (نویسنده مسئول).

zsmirshamsi@gmail.com

^۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

msayyidmazhari@yahoo.com

مقدمه

آدمی همواره بدنبال موجودی است که چه در تصور و چه در حقیقت خارجی بر تمام موجودات عالم هستی رجحان داشته باشد، یعنی ذاتی که عقل را به آن راهی نیست. (شیرزادی، ۱۳۹۵: ۲۸-۲۷)

در معنایی بهتر، تفکر در باب عالم خارج از وجود انسان در گرو باور به وجود موجودی اینگونه است، چراکه بر اندیشه و چگونگی اعمالش موثر می‌باشد. (یزدانی، ۱۳۹۴: ۱۱۹)

اینکه چه فعل و انفعالاتی در ما رخ می‌دهد تا به وجود چنین موجودی پی می‌بریم و باور قلبی و عینی می‌یابیم، جای سوال است. می‌دانیم که نفس دارای قوای ادراکی و تحریکی است (نادری، ۱۳۹۸: ۹۹) کارکرد سیستم ادراکی و قوای شناختی (عقل، حس، خیال، وهم)؛ فعالیتهای ذهنی و شناختی است اما سیستم تحریکی که در بردارنده گرایشات فطری و عاطفی میباشد، انگیزه لازم جهت حرکت برای انتخاب هایمان را فراهم میکند. (میرهادی، ۱۳۹۸: ۲۴۲)

در بحث از کارکردها از جایگاه عواطف و احساسات در توپوگرافی ذهن شروع میکنیم تا تاثیر آنها بر حالات درونیمان یعنی باور به امری مافوق را بررسی نمائیم. بسیاری از فلاسفه معتقدند که عواطف، احساسات نیستند زیرا عواطف همانقدر که دارای مولفه اثرگذاری هستند، ساختاری شناختی دارند (Scarantino, 2018:1,4) یعنی محتوایی بازنمایی کننده از جهان داشته و حاوی ارزشیابی‌هایی نسبت به آنند که محتوای این ارزشیابی‌ها منجر به ایجاد احساسی خاص می‌شود. وقتی کسی حالتی عاطفی دارد یعنی به جهان به شیوه خاصی توجه کرده (Roberts, 2013:114-15)

بواقع عواطف همواره درباره چیزی هستند، یعنی ناظر به موضوعی اند که آنرا ارزش گذاری و یا بازنمایی کرده و صدق و کذبشان وابسته به اینست که چطور واقعیت را دنبال می‌کنند، بنابراین در این ویژگی مانند ادراکاتند. در حقیقت عواطف و ادراکات نوعی آگاهی تجربی نسبت به موضوع مورد تصور خود به فرد می‌دهند، اما عواطف صرفا ادراک نیستند. در ادراکات، فرد دسترسی مستقیمی به موضوعات این جهان دارد بدون نیاز به وساطت حالات ذهنی دیگر، در حالیکه عواطف همیشه مبتنی بر حالات ذهنی دیگری هستند که

درباره موضوع عاطفیشان است. این حالات عاطفی بعنوان مبانی شناختی عواطف بکار می‌روند (Deonna and Teroni 2012:3-6).

عاطفه می‌تواند شامل ابعاد مختلفی همچون سطح برانگیختگی، عشق و... در حوزه‌های گوناگونی باشد. مثلاً نقش فیزیولوژیکی عواطف هماهنگ کردن ارضای نیازهای اساسی است همچون گرفتن حالت تدافعی در برابر حیوانات وحشی (دِسوسا، ۱۳۹۶: ۳۸-۳۱) و یا نقش دینی عواطف برای ارضای نیازهای معنوی که در اینجا یکی از عناصر تشکیل دهنده ایمان و باور همان بعد گرایشی - عاطفی است که آنرا میتوان از نظر روانشناختی بررسی کرد. (حقانی، ۱۳۹۲: ۷۷) برای روشن شدن نسبت عواطف با گزاره "خدا وجود دارد" اولاً باید مشخص نمائیم که این گزاره چگونه گزاره ایست و ثانیاً عواطف چگونه در تحقق باور به این گزاره کمک کننده اند (فرزین، ۱۳۹۱: ۲) تا در نهایت نقش واسطه‌ای عواطف و احساسات را در اثبات وجود خارجی خداوند، با توجه به آراء استاد جوادی و سارتر فیلسوف اگزیستانسیالیستی مشخص نمائیم.

تحلیل معرفت شناختی گزاره "خدا وجود دارد"

در «تاریخ ادیان» همواره این موضوع بحث میشود که سبب پیدایش مفهوم وجود «خدا» بعنوان اولین مفهوم دینی چیست؟ آیا علت این انگیزه موجود که ما را بسوی خدا تحریک میکند، اهرمی روانی است و یا همچون اقوال گذشته عقلی و منطقی است؟ اگر علت روانی باشد میتواند در اثر تمایلی فطری و ذاتی و یا به طریقی عکس العملی باشد که ساحت روحانی انسان در برابر پیشامدها از خود بروز می‌دهد؟ (مطهری، ۱۳۷۶: ۹۰۳) درنگاهی روانشناسانه تمایل انسان به خداوند اغلب به عواطف و احساسات جمعی و فردی، الگوهای کودکی و بزرگسالی و در برخورد با نیازهای معنویش برمیگردد. مثلاً فروید منشأ مفهوم خدا را براساس الگویی از موقعیت کلی عالم که مبتنی بر وابستگی هر فردی بر دیگرست دانسته. در حوزه دین و فلسفه، چنین مفاهیمی به ساختارهای ذهنی، درونی و ذاتی برمی‌گردد. چنانچه او تو می‌گوید، خداوند دارای بعدی است که از طریق مفهوم حاصل می‌شود، برخلاف ذات مقدسش که درکش به طریق مفهومی حاصل نمی‌شود. (موحد و صفا، ۱۳۸۸: ۱۴۲-۱۴۰) بنابراین این نیاز معنوی به خدا که حالتی ذهنی است، معمولاً با اثرات مختلفی همراه است: فردی

که تمایلی دارد آنها را به شیوه ای خاص اعمال می‌کند، از جهات خاصی احساس می‌کند و به روشهای خاصی در قالب مفهوم و تصور بدان فکر می‌کند (Ainslie, G, 2015:1). لذا وقتی به خداوند گرایش یافتیم، به این کشش نفسانی که از طرفی میل است و از طرف دیگر اراده (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۲۸) به طرق مختلفی در قالب مفهوم و تصور فکر میکنیم. انسان در تبیین معارف دینی از مفاهیم مدد میگیرد و از آنجائیکه خداوند در رأس معارف دینی است برای تبیین موضوعات مرتبط با او نیز از مفاهیم استفاده میشود. اما نکته اینست که علامه جوادی ادراک مفهومی خداوند را غیر از ادراک ذاتیش میدانند چراکه معتقدند تمامی مفاهیم مخلوقند حتی خود مفهوم خدا، خدا به حمل اولی میباشد ولی به حمل شایع صوری ذهنی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۵۷) بنابراین گزاره «خدا وجود دارد» بدین نحو تبیین میگردد که یک قضیه حملیه است، وجود در آن محمول است که نسبت مستقیم به موضوعش دارد اما این نسبت وجودی در هر مورد، حالت خاصی بخود میگیرد لذا از جهت کیفیت نسبت، کاملا با سایر گزاره ها متمایزست زیرا وجود خداوند فاقد علت است بنابراین وجود محمولی برایش بدون هیچ شرطی ضروری میباشد. (حائری یزدی، ۱۳۴۶، ص ۸۶-۸۵) حال نقل کلام میکنیم بوجود محمولی و میگوییم ما پذیرفتیم که خداوند دارای وجود محمولی و ضروریست اما نقطه ابهام اینجاست که باور و معرفت بوجود محمولی خداوند گزاره مطروحه، چگونه حاصل میگردد؟

نسبت عواطف با گرایش های گزاره ای باور به وجود خداوند

در بحث از نسبت عواطف با گرایشات گزاره ای در معرفت و باور بوجود خداوند، باید توجه کرد که، گرایشات گزاره ای، یا حالت ذهنی و باورند که صدق و کذب بردارند و یا گزاره و بخش محتوایی. باور علت ارتباط ذهنی فاعل شناسا با گزاره است تا معرفت حاصل گردد لذا باور شرط حصول معرفت است. (حسینی و همکاران، ۱۳۹۷: ۷۲) در تفکر سنتی باور همان معرفت (باور صادق موجه) است. باین توصیفات آشکار است که باوری وجود دارد که از مؤلفه های مهم معرفت تلقی میشود چراکه باور درنگرش، کنش و اعتقادات موثر است. (رضایی، ۱۳۸۴: ۱)

در واقع باور بوجود خداوند بعنوان باوری دینی اولین گزاره یقینی است که برای آدمی

حاصل می‌شود اگرچه این امکان وجود دارد که به آن آگاهی نداشته باشیم چرا که بنا بر ادلهٔ توحیدی آنچه که در عالم هستی محقق است همان وجود خداوند و معلول‌های او بوده و یقین بوجود معلول بدون یقین بوجود علت امکان پذیر نیست لذا اگر بخواهیم نسبت به هستی امری، یقین داشته باشیم بایستی ابتدا بوجود واقعیتی بنام خداوند که رأس همهٔ موجودات است باور داشته باشیم. (عشاقی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۸۰) این گرایش به خداوند به عقیدهٔ علامه جوادی، ناشی از آنست که آدمی دارای ابعاد روحانی و جسمانی است که هر کدام از آنها بنا به الگوی سیستماتیکی که دارند دارای جنبهٔ عقلانی، گرایش‌های عاطفی و عشق، خداخواهی و... هستند که در تعالی او موثرند و (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف/ج: ۱: ۱۲۲) همه هم در گردونهٔ ساحات شناختی و عاطفی اش بعنوان امیال و گرایش‌های فطری، گنجانده شده‌اند. در نمای کلی از ابعاد وجودی انسان میتوان از عقل، اراده و عاطفه نام برد که هر یک در تحقق غایت نهایی برهم تاثیر و تاثر دارند چنانکه فلاسفهٔ اسلامی با اشاره به رفتارهای انسان معتقدند منشأ اعمال اراده است یعنی وقتی عملی انجام میدهیم (خواه جوارحی باشد یا جوانحی) که، ارادهٔ ما تحریک گردد. مثلاً بوجود امری بنام خداوند مشتاق شده و بعد عامل تحریک تحت تاثیر عاطفه، اشتیاق لازم به انجام عمل را فراهم کرده و اراده برانگیخته میشود. از سوی دیگر وقتی آدمی مشتاق به امری می‌گردد که نسبت بدان آگاهی و شناخت یابد تا آن عمل از جوانب مختلف ارزیابی گردد و فعالیتی در خارج صورت پذیرد. (فلاح یخدانی، ۱۳۹۵: ۲۶) میدانیم که ادراکات دو دسته‌اند: «حکمت نظری و عملی». در قسم نخست صرفاً کاشف حقیقت هستیم و میدانیم که جهان حقایقی دارد که این حقایق و معلومات تصویری و تصدیقی در جایگاه خود قرار دارند خواه آنها را فهم کنیم یا نه، هر چند که تصور و تصدیقش به خودش وابسته میباشد. در قسم دوم پدیدآورنده اعتباراتیم، چرا که مطابق گرایش‌های درونیمان اعم از مادی و معنوی، محتاج اموری مثل غذا، امر مقدس و... هستیم و از آنجائیکه این احتیاجات از نظر سود و زیان و ملامت و... مختلفند، ما را نسبت به امری که نیازهایمان را رفع میکند تحریک کرده تا بدان مشتاق شویم پس همین حس علاقه به آن عامل، اعتباریاتی هستند که جایگاهشان در حوزه اعتبار خود بشر میباشد و بیرون از وجودش حقیقتی ندارد ولو اینکه مسبوق به ملاک‌های واقعی هم باشند (جوادی آملی،

۱۳۸۹ ب، ج/۱۰: ۴۳۵) بنابراین چنین عواطفی در انسان از جمله امور شناختی و ادراکاتی هستند که فاعلشان عقل عملیست لذا نقش واسطه ای میان عمل و نظر ایفا میکنند. (میرشمسی، ۱۳۹۹: ۱۶۳) چراکه تمامی موجودات زنده براساس شناختی که نسبت به گرایشات درونی و طبیعییشان دارند میدانند که نیازهایی دارند و بدنبال رفع آنها هستند مثلاً نیازمندی حیوان محدود به غذا میشود درحالیکه آدمی را نیازهای والاتریست که فراتر از مادیات بوده مثل نیازش به عشق و یا وجود موجودی غیرمادی (خدا). بدین ترتیب، گرایشات عاطفی و تمایلات متأثر از بینش و نگرش آدمی، وجه امتیاز او از سایر موجودات میباشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۲۳۵) پس باور به خدا متأثر از ادراک ملایمت خدا با امیال والا و فطری نفس انسان است. لذا نکته ای که وجود دارد اینست که نسبت گرایشات متأثر از بینش با نیاز به موجودی بنام خداوند چگونه است.

جایگاه گرایشات درونی آدمی و نسبت آن با نیاز معنوی (خداوند)

علامه جوادی معتقدند، آدمی برای رفع نیازهای مادی و معنویش ملزم به انجام اعمالیست که ناشی از گرایشات و کشش درونی اوست که یا گذرا هستند یعنی تمایلاتی اند که در مواجهه با پیشامدی، در شرایط معینی ظهور یافته همچون زمانی که برخی متأثر از سخنان خطیبی عواطفشان تحریک میگردد و عملی خیر انجام میدهند که منشاء اش، امری غیرراسخ میباشد و یا گذرا نبوده بلکه امری پایدارست تحت عنوان ملکات نفسانی یعنی تمایلاتی که در فطرت همواره وجود دارند و منشاء اعمال آنها امری پایدارست همچون بخشش حاتم طائی. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ا: ج/۱، ۳۸۹) در باب احساس نیاز و گرایش به خدا نیز، آن گرایش درونی در فطرت موجودست یعنی آدمی ذاتاً و فطرتاً به هستی محض گرایش دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۶۷) این گرایش ناشی از تفکر می باشد یعنی عواطف ما در راستای نحوه اندیشیدنمان شکل می گیرند و هر چه قدر که معرفت و شناخت ما فزونی گیرد عواطف هم به همان نسبت فزونی می گیرند چراکه معرفت و ادراک، مؤلفه های دستیابی به عواطفند. (حقانی، ۱۳۹۲: ۸۵) ادراک این عواطف از نظر استاد جوادی کار قلب که موطن عواطف است، میباشد و بدین خاطرست که دست به ادراک آنها میزند زیرا این گرایش قلبی است که همواره به سمت فطرت طبیعی و ذاتی خود (خداجویی)، در حال حرکت است. در واقع

قلب محلی تأثیر پذیر و دارای اراده بوده بنابراین یکی از کارکردهایش بعنوان جایگاه عواطف و قوای آدمی، بعد اعتقادات و باورست پس باور به خداوند نیز جزء همین کارکردها تلقی می‌گردد. (امینان، ۱۳۹۸: ۶۶) بواقع همه قوا و احساسات و عواطف یا گرایشات قلبی و درونی هر یک متعلقات مخصوص به خود را دارند که وجود همین قوا به منزله برهانی بوجود متعلقات است به همین خاطر هنگامیکه از ساختار شنوایی او سخن می‌گوییم یعنی از ضرورت وجود صوت سخن گفته ایم لذا میل به شنیدن صوت دلکش یا گرایش دینی به خداوند و... همگی دلالت بوجود متعلقات مناسب این عواطف و امیال درخارج دارد. (رامین و سیفعلی پور، ۱۳۹۷: ۷۶) اما سوال اینست که چرا هرچیزی که در فطرت وجود دارد که متأثر از عواطف و گرایشات انسان میباشد باید متعلقش نیز درخارج موجود باشد؟ یعنی هنگامیکه انسان پذیرفت، خدایی در نهادش احساس میکند آیا برای این باور متعلق درخارج از روحش وجود دارد؟ در پاسخ می‌گوییم هنگامیکه به عالم طبیعت می‌نگریم با سلسله ای از تقاضا روبروئیم که پاسخ هایی مثبت بدان ها داده میشود مثلاً آب موجود درعالم تقاضای گیاهان برای رشد را مرتفع میسازد. درباب تقاضای درونی انسان نیز به همین منوال است یعنی در فطرتمان تقاضای وجود خداوندی که مبدا جهانست، وجود دارد لذا درعالم این هستی محض نیز موجودست. پروسه ادراک قلبی بواسطه عواطف در حیات آدمی بسیار مهم است چنانکه قرآن نیز آنرا طریقی برای رفع نیازها و خواسته‌های فطری دانسته تا بدین وسیله نشان دهد که باورهای دینی همچون اعتقاد بوجود خداوند، به دلیل اشتیاق نفسانی حاصل می‌گردد چراکه اینگونه باورها هستند که پاسخ مثبتی را به خواسته های درونی انسان می‌دهند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۲۹ و ۲۸۷) حال چالشی که اینجا رخ می‌دهد اینست که آیا گرایش و باور قلبی به خداوند که نیازی معنویست، مانند زمانیکه احساس تشنگی میکنیم و درعالم خارج برای رفع نیازمان متعلق وجود دارد بنام آب، نیازمند متعلق خارجیت تا وجودش را اثبات نماید؟

تقریر استاد جوادی آملی از عشق در اثبات متعلق خارجی خداوند

علامه جوادی معتقدند همانگونه که احساس تشنگی میکنیم و درخارج متعلق بنام آب موجودست، وجود متعلق امر فطری درخارج را هم میتوان با توسل به عاطفه عشق و رابطه

عاشقانه میان خداوند و انسان اثبات نمود. وقتی در طول حیات با امور ملایم و ناملایم مواجه میگردیم با تأمل در درونمان و مشاهده حالات، متوجه میشویم که کمال محضی وجود دارد که نمیتوان بوسیله استدلال آنرا برای غیراثبات کرد چراکه این ایمان معلوم نیست محصول شهود عارف است یا نوعی اطمینان روانی. لذا بدین خاطرست که در علوم عقلی جهت اثبات آن براهینی از طریق فطرت مطرح نگردیده. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۸۸)

نکته‌ای که لازم است در اینجا بیان شود اینست که استاد جوادی فطرت را که همان نحوه وجود و هویت است، بدیهی دانسته‌اند چراکه فطرت اقتضای ذات آدمیست. (کرد فیروزجایی و عظام‌نژاد، ۱۳۹۲: ۹۳)

لذا امور فطری را، یا جنبه‌ای که مختص دانش است میدانند که در این صورت فطرت یک امر بدیهی و اولی است که برهان برایشان اقامه نمی‌شود همچون زمانیکه در باب وجود خداوند سخن میگوییم (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۲) چون اولیات فوق بدیهیات و داور معرفت‌شناسی اند، هرگونه تناقضی در روشهای معرفتی را مرتفع می‌نماید زیرا شک، محصول قوای طبیعی ادراک بوده و یقین، محصول عقل نظریست که کارش درک است لذا این یقین مطابق با مشهودات و حکمتهای فطریست پس در زمره علم حضوری قرار دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۸۷ و ۱۲۶) اما عقل عملی، صبغه علمی ندارد بلکه قوه‌ای محرکه است که وجه عمل بدان وابسته بوده و کارش اراده، پذیرش، اعتقاد، گرایشات، محبت، و.. است. همانگونه که امام صادق (ع) نیز بدان اشاره کرده‌اند: «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان». (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳۶-۱۳۲) و یا در بخش دیگر، فطرت را مختص به باید و نبایدها در حکمت عملی میدانند که برخی از آنها اموری اعتباریند همچون زمانیکه دکتر برای بیمار دارو تجویز میکند و میگوید باید از آن استفاده کند. این امر اشاره به ساختار هستی آدمی دارد چراکه دارو باعث هماهنگی ساختار درونی میشود. پس گرایش انسان به موضوعات مربوط به بخش نخست مثل زمانیکه در جستجوی خداست، کاملاً فطریست یعنی بدون تعلیم از دیگری در هر زمان و مکانی آنها را ادراک می‌کند زیرا امور فطری این چنینی در مقام ثبوت، حقایقی همگانند که نیازی به برهان جهت اثباتشان نیست بلکه در مقام اثبات است که جهت جلوگیری از وقوع مغالطه از برهان بهره میبریم حال اگر برهان برای اثبات امری بکار رفت و آنرا اثبات کرد همان امر، فطری تلقی

میشود، اما گاهی ممکن است به دلیل قصور دربرهان این اتفاق نیفتد لیکن در مقام ثبوت اثر علمی و عملی فطرت همچنان باقی میماند. بنابراین عدم نیاز امور فطری به برهان بدین معناست که، مثلاً قضایایی همچون «خدا وجود دارد» واسطه و علت ثبوتی نمیخواهد چنانچه این امکان وجود دارد که در مقام اثبات محتاج به علتی نیز باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۲ و ۳۸-۳۷) براین اساس علامه جوادی معتقدند که گرایش و باور قلبی بوجود خداوند در فطرت همه انسانها وجود دارد که همین فطرت بعد عملی و تحلیل گر او بوده و جایگاهش در عقل عملی میباشد زیرا فطرت همان نحوه هستی است که باعث میشود انسان بعنوان موجودی متفکر و مختار بطور آگاهانه و از روی اختیار عملی، را انتخاب نماید و در نهایت انجامش دهد. لذا همین امر بیانگر اینست که، آدمی در نهادش دارای گزارش های علمی و گرایش های عملی بوده که نه از خارج بر او تحمیل شده‌اند مانند علم حصولی و نه قابلیت زوال دارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۸) بنابراین وقتی می‌گوییم فطرت شامل گزارشات علمی می‌شود، همچون فطریاتی که قیاسشان با خودشان می‌باشد مثل زمانیکه می‌گوییم «الکل اعظم من الجزء»، یعنی به مجرد تصور موضوع و محمول، بدون نیاز به برهان حکم به ثبوت محمول بر موضوع می‌کنیم که در اینجا مقدمات استدلالمان همین مقدمات بدیهی خواهند شد و راهی برای حصول نتیجه میشوند و از طرف دیگر وقتی می‌گوییم فطرت شامل گرایش های عملیست که، آنها هم سیری باطنی و حضوریند برای شهود خداوند. لذا آدمی در طی حیاتش با حرکتی باطنی و درونی در طلب رسیدن به مطلوب است. بدین خاطر، فطرت را در هر دو طرف علمی و عملی راهی برای رسیدن به خداوند میدانند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۴۸) از همین جا میتوان فهمید که این گرایشهای ذاتی و فطری، بخاطر حضوری بودنشان دارای ارزشی معرفت شناختی هستند (بهمانی و عابدی نژاد داورانی، ۱۳۹۸: ۱۹۴) و این گرایش حضوری عاشقانه و مشتاقانه به کمال مطلق علت آن حرکت باطنی جهت رسیدن به خداوند میباشد بدون اینکه خود محبوب حرکت نماید لذا می‌گویند: «جهان با مهر اداره میشود نه با قسر و جبر». (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۱۳-۱۱۲) بنابراین آدمی اول خواسته های فطریش را شهود میکند و بعد به آنها گرایش و اشتیاق می‌یابد. (احمدی سعدی، ۱۳۸۴: ۱۸۳-۱۸۲)

این گرایش و اشتیاق فطری و حضوری به خداوند چه در باور و چه در اثبات وجودش، شوقی صادق است که انسان را بسوی تحریک می‌کند، یعنی نخست خداوند مورد اشتیاق قرار می‌گیرد و بعد مورد عشق. تفاوت این شوق صادق و عشق اینست که «شایق» چیزی را که ندارد، می‌خواهد ولی «عاشق» حافظ چیز است که بدان رسیده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۳۷) با این تقریر مشخص می‌شود که میان عاشق و معشوق نوعی تضایف و تلازم برقرار است. بدین معنا که هر چیزی که برای مفهوم عاشق مصداق بالفعل دارد، برای مفهوم معشوق نیز مصداق بالفعل خواهد داشت. بنابراین اگر انسانی بالفعل مشتاق و عاشق کمال مطلق باشد مشتاق‌الیه و معشوقش هم، بالفعل موجود می‌شود. این رابطه تنگاتنگ و نگاه عاشقانه که میان عاشق و معشوق بالذات است همچون تضایف علمی که میان عالم و صورت علمیه برقرار است و فیکه صورت علمی محقق می‌گردد یعنی حاکی از واقع است لذا از این طریق میتوان وجود هستی محض را نیز، پیش از وقوع تضایف میان عاشق و معشوق اثبات نمود. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۱۳) در واقع این گرایشات حضوری تحت عنوان عاطفه یا عشق که از مهمترین ابعاد فطری آدمی اند همان گرایشات مقدس اند (مطهری، ۱۳۶۹: ۷۱) که موطنی جز قلب نداشته و با تأثرات و انفعالات انسانی در ارتباطند، لذا هنگامی میان عاشق (انسان) و معشوق (خداوند) نسبتی رخ میدهد که، عاشق، معشوق اش را دارای کمال بداند و هرچقدر که این معرفت به کمال افزون گردد محبت میانشان نیز افزون می‌شود زیرا میان دو ساحات روحانی یعنی معرفت و عواطف ارتباط محکمی برقرار است. (حقانی، ۱۳۹۲: ۸۳) در حقیقت گرایشاتی همچون عشق مسبوق به گزارشات علمی اند لذا قبل از اینکه آدمی به خداوند گرایش یابد ابتدا بایستی به صورت حصولی یا حضوری نسبت به خداوند معرفت و علم یابد زیرا تا وقتی به چیزی علم نیابیم به آن گرایش نمی‌یابیم حال اگر عشق به خدا مسبوق به علم نباشد و مستقیماً با خارج در ارتباط باشد محکی و متعلق آن عشق در خارج است ولی از آنجائیکه آدمی دارای اختیار و علم است همه گرایشات عملی اش به هدایت گزارش‌های علمیش محقق می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴)

یعنی با رجوع به درونش بینش نسبت به خلاء درونی یافته و همین امر او را بسوی کمال مطلق مشتاق می‌کند. این گرایش مشتاقانه که در بعد عملی عقل حاصل می‌شود بر

نوعی آگاهی و علم که جز طبیعت و فطرت انسان است، استوار می‌باشد همین امر زمینه انتخاب و اختیار را محیا ساخته و از پس این اراده، عملی قلبی (جوانحی) حاصل می‌گردد. یعنی انسان ابتدا با علمی شهودی و حضوری موجودی فراتر از خود را درک کرده، عاشق و مشتاقش می‌شود، سپس بدان باور می‌یابد. همین تأثرات و پذیرش‌های ارادی آدمیست که عمل جوانحی (باور) او بشمار می‌رود و پاسخی به خواسته درونی اوست. پس در اینجا نوعی ارتباط دوسویه حاصل می‌شود میان موجودی که عاشق و نیازمندست و موجودی که معشوق بوده و طلب درونی عاشق را پاسخ می‌دهد. در این مرحله علم حضوری به خداوند منجر به ایجاد عشق نسبت به خدا می‌شود، علمی که هنوز به مرحله حصولی وارد نشده است، لذا همین عشق، که علامه جوادی ریشه درباوری حضوری می‌دانند، مستلزم اثبات وجود خارجی خداوندست. بدین صورت که، عشق میان عاشق و معشوق بدون محکی موجود نمی‌شود چراکه ترابط میان عاشق و معشوق همچون ارتباط میان قوه و فعل پیوندی وجودیست یعنی امکان ندارد استعدادی بالفعل حاصل شود ولی مستعدله معدوم مطلق باشد و از آنجائیکه آدمی عاشق کمالی محض است لذا قطعاً متعلق آن عشق نیز موجود می‌باشد زیرا متعلق بالذات و معلوم بالذات است که بیرون از نفس نبوده و چون حق است، وجود متعلق خداوند در خارج اثبات می‌گردد. مختصر اینکه؛ وقتی انسان عالم عاشق چیزی می‌شود صورت علمی آن برایش معلوم بالذات می‌گردد و آنوقت محبوب بالذات نیز می‌شود. درحقیقت وقتی بالفطره مشتاق و خواهان امری هستیم یعنی چیزی موجود می‌باشد بنابراین رسیدن به آن معنایی ندارد همانگونه که عدم رسیدن به آن هم به معنای نبودن آن نیست بنابراین وقتی بالفطره عاشق هستی محضیم، این طلب فطری بوده و بیانگراصل بودن آن در خارج است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۱۶-۳۱۴) چراکه بینش شهودی و گرایش آگاهانه و حضوری فطرت در باب اثبات امور ماورائی همچون گزاره؛ «خدا وجود دارد» بعنوان یک گرایش فطری در انسان که صغرای قیاس و یک مقدمه تجربی قابل اثبات می‌باشد (بهمانی، عابدی نژاد داورانی، ۱۳۹۸: ۱۹۴) اما در نهایت بسیاری از فلاسفه معتقدند؛ «حق اینست که وجود واجب الوجود، امری فطریست و اثبات آن به هیچ‌وجه به برهان نیازمند نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۲) چراکه یک تصدیق بدیهی است. بنابراین بعد از اینکه ما با

علم حضوری اصل وجود عشق خدا را درک کردیم آنگاه میتوانیم همین درک حضوری را در قالب مفاهیم حصولی به صورت فلسفی تبیین نماییم لذا برای رفع اشکال درک متفاوت حضوری از این موضوع میتوانیم از اصل، «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» استفاده کنیم و بگوییم درهرانسانی عشق به خدا ذاتا وجود دارد و تمام انسانها بطور ذاتی و یکسان آن را درک میکنند بنابراین اولاً لازم است تا بطریق تجربی صغرای استدلالمان را توجیه نماییم و درگام بعدی ازهمین قاعده تضایفی که بیان نمودیم استفاده کنیم. (یوسفی، ۱۳۹۰: ۷۹)

تقریر استاد جوادی آملی در باب محکی تصدیقات بدیهی بر اساس مقدمات عقل

مطابق با مقدمه عقلی میگوییم اگر معشوق را فی الواقع نمی بینیم بدین خاطرست که محجوب در پرده پندار و باطل است حال معشوق در دو موطن با ظهور خود حجاب ها را از دیده عاشق کنار میزند یکی درد دنیا بهنگام وقوع خطر و دیگری در قیامت. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۳۷-۱۳۵) بینش شهودی بوجود معشوق در نهاد عاشق که امری فطریست، ارزشی معرفت شناختی دارد پس در تصدیق چنین امری جهت حکم به مطابقت باواقع، بایستی گفت، تصدیق یا بدیهی و یا نظریست و همانگونه که استاد جوادی معتقدند، تصدیقات نظری مبتنی بر تصدیقات بدیهی اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۵-۱: ۴۱۷) بنابراین ارزش معرفت شناسی آنها هم به نوعی بسته به ارزش تصدیقات بدیهی است پس برای اثبات محکی این قضایا در خارج لازم است به دو مفهوم موضوع و محمول بپردازیم بدین صورت که، گاهی ثبوت محمول برای موضوع بین محض نیست، یعنی نیاز به حدوسط دارد و آن حدوسط، گاهی بدیهی است و گاهی مبهم. لذا از اینجا تقسیم تصدیق به اولی و غیر اولی عنوان میشود زیرا تمامی تصدیق های غیر اولی، محتاج تصدیق اولی محض که همان مبدأ تمامی مبادی تصدیقی اند، میباشند. پس تصدیق خواه بدیهی باشد خواه نظری، در هر دو مورد محتاج به حدوسط قابل قبولیم. براین اساس عده ای از متفکران عقلی معتقدند که در بحث از عشق فطری به خداوند که می گویند هر موجود امکانی محتاج خالقست و هر پدیده ای محتاج پدیدآورنده ای، فطرت پاسخ قاطعی برای این احتیاج است که فطرت عاشق در اینجا معنایی جز فکرت ندارد. بنابراین فطرت یا در معنای بدهت حدوسط همراه

با تصدیق است و یا همان بینش و کشش درونی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج/۴: ۱۸۵-۱۸۴) حال می‌گوییم ذهن نسبت به موضوع و محمول علم حضوری دارد که بواسطه آن، علم دیگری برایش حاصل می‌شود که آن علم به تلازم حاکی از موضوع و محمول به یک مصداق فرضی حاصل می‌شود که همین تلازم، محکی اولیات واقع می‌شود به دیگر سخن ذهن ما از این رابطه متلازم در این گزاره که "هر چیزی به فرض موضوع تلقی شود، محمول است"، منفعت میبرد (بهمانی، عابدی نژاد داورانی، ۱۳۹۸: ۱۹۶) لذا مفهوم وجود خدا که یک تصوّرست و خود وجود خداوند بعنوان مصداقش، به لحاظ بداهت یا عدم بداهت متلازمند یعنی اگر مصداق عینی چیزی بدیهی باشد قطعاً مفهوم آنهم بدیهی است که در اینجا مفهوم خداوند که حاکی از مصداقش است به نحو اولی بدیهی است زیرا آنها دو روی یک سکه هستند یعنی وجود یکی دال بر وجود دیگری بوده بنابراین وقتی می‌گوییم انسان محبت فطری به خداوند دارد پس طرف نسبت و تضایف واقع می‌شود و طرف دیگر که خداوندست بعنوان معشوق و کمال محضی که وجود انسان بالفطره خواهان آنست، باید بالفعل موجود باشد و چون خداوند فاقد کمالات محدود دنیوی است بنابراین همان معشوق بدیهی و کمال نامحدودی است که آدمی عاشق آن است لذا عشق و محبت در اینجا حدوسط برهان قرار می‌گیرند. (سعیدی، سلامی زواره، ۱۳۹۶: ۲۵ و ۲۱)

تقریر سارتر از عشق و نقد بر فطرت

سارتر فیلسوف ملحد اگزیستانسیالیستی قرن بیستم است. به نظر میرسد ریشه الحادش دلایل روانشناختی و جامعه‌شناختی دارد تا براهین فلسفی. چنانچه می‌گوید: دردوازه سالگی موضوع الحاد را بطور شهودی برای خویش حل کردم و بعدها به مطالعه براهین دینی و الحادی پرداختم. لذا او قبل از شروع مطالعات فلسفی اش در باب وجود خداوند دچار الحاد شده بود. (علوی تبار، ۱۳۹۱: ۵۲-۵۱)

تصور الحادیش نسبت به خداوند به نوعی با آگاهی آدمی از کمال گره می‌خورد بدین نحوکه، وی کمال را حالتی میداند که شامل موقعیت رویداده و متعال بوده و دربردارنده "هستی برای خود" (علیزمانی و فرجی، ۱۳۹۳: ۱۰۷) یعنی هستی که تنها به خود استوارست،

واحد است بدین معناکه، وقتی هستی برای خود وجود داشته باشد، قائم به ذات خودش است و با نیستی بیگانگی دارد (Sartre, 1976: 91)

و نیز "هستی درخود است" درحالیکه چنین امری محال است چراکه اگر موجودی با این اوصاف وجود داشته باشد همان خداست و چون وجود چنین موجودی غیرممکن است، لذا میگوید خدایی نیست. (علیزمانی و فرجی، ۱۳۹۳: ۱۰۷) درحقیقت سارتر با بیان کردن مفهوم "فصدیت" معتقد است، هرآگاهی، آگاهی از چیزی میباشد و همین امر طینی ضد ایدئالیستی تلقی میشود زیرا آگاهی درنسبت با امری غیرخودش زاده شده و به یک معنا آگاهی را همان آشکارگری دانسته و میگوید آگاهی جوهری از پیش موجود نیست که درتعامل و نسبت با جوهری دیگر باشد. ایشان هرکنش آگاهانه ای را نحوه ای از پدیدار کردن میداند و آگاهی را یک سوژه دانسته که امری نظری بوده و هستنده ای است که درهستی خود، هستی اش برایش مسئله است چراکه این هستی مستلزم هستی غیراز اوست که آنرا هستی غیرآگاهی و فی نفسه و یا درخود معرفی میکند (سارتر، ۱۳۹۴: ۲۱-۲۰)

و معتقدست دراین هستی، آگاهی نیست زیرا آگاهی سراسرکنش و فعالیت است درحالیکه وجود فی نفسه همه انفعال محض است. (Sartre, 1966: 21-25) از نظر ایشان بخشی از این ساختار آگاهی و معرفت به کمال را، همان عواطف تشکیل میدهد که یکی از جوانب آن عشق میباشد بدین نحوکه؛ عاشق حس می کند دلیل معقولی برای بودن دارد زیرا وی حصول عشق را از طریق ملاحظت اندیشه میداند (یوحنایی، ۱۳۹۹: ۷۲-۷۱)

و معتقدست رابطه عاشقانه همان آگاهی و تمایل به مالکیت دیگرست برای اینکه دیگری مرا ببیند لذا این نوع درک از عشق بیانگر اینست که وی نسبت به عشق نگاهی بدبینانه دارد چراکه این نوع از عشق که نگاه طرفین تعیین کننده رابطه است، تهدیدی جدی برای آزادیست (Berenpas, 2011: 2-3)

یعنی این نوع عشق آمیخته به حسادت، باعث میشود تا عاشق بخواهد معشوقش مطلقاً دراختیار او باشد. لذا چنین رابطه عاشقانه ای نوعی تعارض بوده که آزادی معشوق (دیگری) اساس هستی عاشق (انسان) است، یعنی عاشق بدنبال تصاحب آگاهی بنام آزادی است چراکه اینکار علاوه براینکه منجر به وابستگی معشوق به او میشود، معشوق را هم دچار رنج

می‌کند. همین موضوع سرآغاز نوعی تناقض است به اینصورت که، هریک از طرفین رابطه بدنبال اینست که محبوب دیگری قرار گیرد پس خود را کاملاً دربند دیگری می‌کشد و اینجاست که طرف عاشق از خود بیگانه می‌شود، خود و درونش را نفی می‌کند و درنهایت از آزدایش چشم می‌پوشد (یوحناپی، ۱۳۹۹: ۷۴) زیرا زمانی آزادی حاصل می‌گردد که وقتی عملی انجام می‌دهیم، آن عمل ملایم با طبع ما و مطابق شرایط اخلاقی و حقوقی باشد چراکه آزادی یک مفهوم کلی و مطلق است که بایستی جامع تمام شرایط باشد (سارتر، بی تا: ۵۶) این نشان می‌دهد که سارتر برای آزادی معنایی فراتر از سبک زندگی بشری همچون محدودیت‌های جسمانی در نظر دارد و آن معنا همان بعد درونی که به ماهیت، طبیعت و شرایط درونی انسان برمی‌گردد، است (Merrill, 1961:7-9). لذا آزادی همان انتخابی است که امکانات مورد نیاز را برای خویش خلق می‌کند. (سارتر، ۱۳۹۱: ۴۵)

سارتر در واقع تفاوتی میان موجودیت انسان و آزاد بودن او قائل نمی‌شود یعنی انسان ابتدا موجود نمی‌شود تا بعداً آزادی یابد (Manser, 1966: 56) لذا می‌گوید؛ این نوع رابطه عاشقانه نوعی ایمان بد و خودفریبی است که ویرانگر هستی آدمیست زیرا تمام واقعیتش (آزادی) را از او می‌گیرد. بنابراین تنها شرط ضروری آزدایش همان مرگ می‌باشد تا از خطر گرایشاتی همچون عشق، اضطراب و دلهره‌رهایی یابد این همان نقطه ایست که به مرگ خداوند و الحاد او اشاره می‌کند چراکه نزد او انسان محور تمامی ارزش‌های معنوی و دینی قلمداد می‌شود. (علیزمانی و فرجی، ۱۳۹۳: ۱۰۷ و ۱۰۵) بواقع نوع نگاهی که سارتر به خدا و انسان بعنوان دو طرف این رابطه عاشقانه دارد که الحادش را نیز قوت می‌بخشد، منجر به این میشود که وقتی سخن از عشق میشود رابطه عاشقانه میان دو انسان را با رابطه عاشقانه میان انسان و خداوند یکسان تلقی کنیم بدین صورت که، ایشان در بیان روابط انسان‌ها می‌گوید، من برای دیگری شی نیستم تا دیگری راهی باشد برای موضوعیت یافتن من برای خودم (Hoven & Andrew Leak, 1976:21) همچون سنگ یا چوب که برای خود هستی ندارد و هستی اش برای ماست (Sartre, 1975: 25) بلکه دیگری لازمه وجود منست یعنی کشف خویشتن من در عین حال موجب کشف وجود دیگری می‌گردد و همانگونه که من مختار و آزادم دیگری نیز اختیاری دارد لذا در اینجاست که همان درون‌گرایی متقابل مطرح

می‌شود یعنی من تصمیم می‌گیرم چه باشم و دیگری چه باشد. درحقیقت آزادی انسان درست است که وابسته به «دیگری» نیست اما به نظر سارتر وقتی من طالب آزادیم هستم الزاما باید خواهان آزادی دیگران نیز باشم زیرا هیچ کس نمیتواند آزادی خود را هدف قرار دهد و از آزادی دیگری چشم‌پوشد. (سارتر، ۱۳۶۱: ۵۵ و ۶۸) لذا براساس آنچه که پیشتر گفتیم شاید این نوع نگاه به عشق یعنی همان خودفریبی و ایمان بد، درروابط انسانی با تبصره‌هایی پذیرفتنی باشد اما میتوانیم بگوییم در رابطه عاشقانه خدا و انسان اینگونه نیست. سارتر با اشاره به سلب آزادی انسان و فریبکاری عاشق و معشوق سعی درمتناقض نشان دادن این رابطه دارد. بنابراین خدا را بعنوان دیگری که با چشمی مطلق عالم را مینگرد و بعنوان یک سوژه مطلق که آدمی را به ابژه خود مبدل میسازد، ارتباط میان خدا و انسان را خصمانه می‌پندارد زیرا دراین رابطه وجود دیگری (خدا) بعنوان یک شی برای من و وجود من برای دیگری بعنوان یک شی تلقی می‌گردد (Sartre, 1966: 413) درنتیجه می‌گوید عشق محال می‌شود زیرا انسان دراین رابطه معنای وجودش را از بیرون می‌گیرد و خود را با آنچه که خداوند به او می‌دهد معرفی می‌کند و این همان از خودبیگانگی و ترس است که این نگاه برای موجود انسانی غیرقابل تحمل بوده زیرا مساوی با برده‌گیست (علوی تبار، ۱۳۸۴: ۶۴-۵۷) و همین بردگی نمایانگر آنست که انسان آزادی ندارد و با یک طبیعت از پیش تعیین شده ای بنام فطرت توسط آن نگاه مطلق روبروست لذا سارتر علاوه براینکه منکر وجود خداست چراکه معتقدست امری خودمتناقض است، دست به نفی فطرت نیز میزند (دهقان سیمکانی، ۱۳۹۱: ۵۷) و می‌گوید: «چون خدایی نیست تا ماهیت آدمی را به او عطا کند، پس طبیعت و فطرت انسانی هم وجود ندارد». (گرامی، ۱۳۸۸: ۹۳) سارتر بطورکلی معتقدست که وجود انسان، بر ماهیت و هویش متقدم است یعنی آدمی طبیعتی از پیش تعیین شده نداشته و یا نوع متعین با اوصاف و ساختار آغازین نمی‌باشد درمعنایی بهتر انسان نخست موجود میگردد و سپس بوجودش پرداخته آنگاه با اختیاری که دارد ماهیتش را میسازد دراینصورت آدمی قابل تعریف نمی‌باشد بلکه چیزی میشود غیرقابل پیش بینی لذا میتوان گفت که آزادی و اختیارش تمام حقیقت اوست. پس انسان ذاتش را با اختیار و

انتخابش میسازد و چنین تفکری، فطرت یا سرشت، مخالف با آزادی اش بوده بنابراین میتوان گفت فاقد فطرت می باشد. (شمسی، ۱۳۹۰: ۳۸)

نتیجه گیری

بنابر آنچه گذشت، «تأثیر عواطف در باور بوجود خداوند» نقش کلیدی در مبانی فلسفی استاد جوادی و سارتر دارد. عواطف بعنوان حصه ای از ساحت شناختی و آگاهی همان بعد انگیزشی و هیجانی آدمیست که او را نسبت به خود و جهان پیرامونش به جنب و جوش و داشته و منجر به مرتفع شدن نیازهای مادی و معنوی اش، می‌گردد. همین شوریدگی عاطفی و نیاز به موجودی فراتر، بسیاری از رفتارهای عینی و درونی (قلبی) همچون باورهای دینی را تحت تاثیر قرار می‌دهد. مثلا انسان در طول حیاتش با دشواری‌هایی رو برو میگردد که خود را ناتوان می‌بیند بنابراین برای رفع این نیاز بدنبال موجودی فراتر از خود میگردد که کمال محض باشد. این حس نیاز در تمامی انسان‌ها مشترک است چرا که به عینه برفقدان برخی کمالات در وجود خویش آگاهی دارند که این آگاهی فطری و درونی است. حال مطابق چنین مقدمه ای علامه جوادی با تأکید بر عاطفه عشق در انسان و نگاه عاشقانه فطری میان خداوند و انسان، بر این باورند که گرایش به کمال محض در سرشت همه انسان‌ها وجود دارد و زمانیکه این شوریدگی به کمال نامحدود و گرایش قلبی، در انسان حاصل شد، باور به خدا، که آنرا در نهاد و فطرت میتوان شهود نمود، محقق میگردد. چنین گرایش قلبی که با درک فطری برای آدمی حاصل شده، معشوق را بعنوان یک واقعیت وجودی نهفته در درون ما از طریق گرایشاتی همچون عشق، در خارج از او اثبات میکند. بنابراین میگویند هنگامیکه ما از درک فطری سخن می‌گوییم، پای ادراکات عقل نظری و عقل عملی نیز به میان می‌آید زیرا درک مفاهیم و قضایا در حکمت نظری با عقل نظری است که ملاکش همان بدیهی و اولی بودن است اما در عقل عملی ملاک فطری بودن طوری دیگرست. یعنی نوعی گرایش بسوی امور در آدمی حاصل میگردد که در عین هماهنگی ساختار درونیش متناسب با غایتش نیز هست. این معیار فطرت به نظر استاد همان گرایش به بدیهیات در ذات است که موطنش حکمت و عقل عملی است لذا بدیهیات را به نوعی از سنخ علم و ادراک میدانند. در حالیکه سارتر دقیقاً خلاف این موضع را بیان میدارد که نه تنها آن کمال

محض (خداوند) وجود ندارد بلکه معتقدست، فطرتی هم وجود ندارد و با دلایل خاص خویش همچون تناقض درعشق، نگاه مطلق خدا به انسان و آزادی دراثبات غایت خویش کوشیده‌اند. ایشان با توجه به ارتباط عاشقانه دو طرفه میان انسان‌ها و قیاس آن به ارتباط میان انسان و خداوند درصدد انکار وجود خداوند برآمده و از آنجائیکه عشق را متناقض میدانست چون منجر به سلب آزادی طرفین می‌شد بنابراین معتقدست خداوند که یک طرف این ارتباط است، آزادی انسان را به خطر انداخته، او را برده خویش میسازد و همین سلطه مطلق او منجر به ایجاد رابطه ای خصمانه می‌گردد. لذا سارتر بدلیل قرائت متفاوت از عشق، منکر وجود خداست و معتقدست گرایش‌های روانشناختی عاطفی نظیر عشق یا گرایش‌های ذاتی که استاد جوادی مطرح نمودند، نه تنها وجود خداوند را اثبات نمی‌کند بلکه ثابت میکند که انسان خود ذاتش را می‌سازد بنابراین فطرت و سرشت از پیش ساخته ای هم برایش موجود نیست. حال با توجه به چنین قیاسی میان هر دو متفکر میتوان به این نتیجه دست یافت که، گرایش‌های قلبی و درونی همچون عواطف بعنوان مولفه‌های روانشناختی درباور بوجود خداوند طبق فرمایشات استاد جوادی موثرند زیرا اگر بخواهیم مطابق آنچه سارتر معتقدست، از نظر نگارنده اشکلاتی رخ می‌دهد بدین صورت که؛ اولاً دچار نوعی خطای شناختی درباب گرایش‌ها، آگاهی و ادراکات میشویم چراکه سارتر با بیان کردن وجود فی نفسه موجودات را فاقد آگاهی می‌داند و ثانیاً نگاه خصمانه درروابط آدمی را به رابطه خداوند و انسان نیز سرایت داده، درحالی‌که چنین قیاسی صحیح نیست و همین امر نشان میدهد ایشان درک درستی از عشق و سایر گرایش‌های قلبی و درونی نداشته است. ثالثاً اگر سخن سارتر درباب نقد عشق و خداوند را بپذیریم و بگوییم عشق سالب آزادی است میتوانیم با استناد به سخن خودش نظریه اش را نقض کنیم. بدین صورت که، ایشان قاعده ای را مطرح میکند بنام، وجود برای خود که این وجود برای خود، وجود برای دیگری را هم دربرمیگیرد زیرا معتقدست که انسانها باهم و درمیان هم زندگی میکنند و دلیل اینگونه زیست کردن همان نیازمند بودن آنهاست که درتعامل با یکدیگر مرتفعشان می‌کنند. مطابق مباحث پیشین می‌گوییم از یک طرف سارتر میگوید، اگرعشق رفع نیاز دوست داشتن و دوست داشته شدن باشد عاشق برده معشوق می‌شود و آزادی اش سلب می‌شود از طرف

دیگر میگوید من در میان دیگران زندگی می‌کنم چون بی نیاز از آنها نیستم و این همان وجود برای خود و وجود برای دیگریست پرسشی که اینجا رخ می‌دهد اینست که، اگر قاعده وجود برای خود و وجود برای دیگری سارتر را بپذیریم باز هم با مشکل سلب آزادی روبروئیم زیرا ما برای رفع هر نیازی مجبوریم با دیگری به نوعی تعامل کنیم و برده او شویم حتی اگر نیاز به دیگری چنانچه سارتر می‌گوید امری بی فایده باشد، باز هم آزادیش زیر سوال می‌رود. در مجموع به نظر می‌رسد سارتر عشق و عواطف را امری غیر شناختی می‌داند و به همین دلیل آنرا در تعارض با آزادی تلقی می‌کند در حالیکه با توجه به دیدگاه استاد جوادی مبنی بر شناختی بودن عشق و اینکه عشق به خدا ریشه در علم حضوری دارد، تعارضی میان آزادی و عشق وجود نخواهد داشت.

منابع:

- احمدی سعدی، عباس. (۱۳۸۴). درآمدی بر نظریه فطرت. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت). دوره ۳؛ شماره ۵. صفحات ۱۹۳-۱۷۳.
- بهمانی، علیرضا. عابدی نژاد داورانی، امین رضا. (۱۳۹۸). ارزش معرفت شناختی فطریات، ذهن (فصلنامه علمی-پژوهشی معرفت شناسی و حوزه های مرتبط). دوره ۲۰؛ شماره ۷۷. صفحات ۱۸۵-۲۱۴.
- حسینی، مجید. عباسیان، محمدعلی. علم الهدی، سیدعلی. محمدی، ناصر. (۱۳۹۷). نظریه معرفت گزاره ای صدرالمتالهین. نشریه تأملات فلسفی. شماره ۲۰. صفحات ۱۰۸-۶۹.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ الف). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. محقق احمد واعظی. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۹ ب). تسنیم. محقق سعید بند علی. جلد ۱۰. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۹). ادب فنای مقربان. محقق محمد صفائی. جلد اول. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۹ پ). تفسیر انسان به انسان. محقق محمد حسین الهی زاده. قم: اسراء. چاپ ۵.
- _____ (۱۳۸۹ ث). فطرت در آئینه قرآن. انسان پژوهی دینی. سال ۷. شماره ۲۳.
- _____ (۱۳۸۸ الف). شمیم ولایت. محقق محمود صادقی. قم: اسراء. چاپ ۵ و ۸.
- _____ (۱۳۸۸ ب). حکمت عبادات. محقق حسین شفیعی. قم: اسراء. چاپ ۱۵.
- _____ (۱۳۸۴). فطرت در قرآن. محقق محمدرضا مصطفی پور. قم: اسراء. چاپ ۳.
- _____ (۱۳۸۳). توحید در قرآن. قم: اسراء. چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۶ الف). رحیق مختوم. محقق حمید پارسانیا. جلد ۵-۱. قم: اسراء. چاپ ۳.
- _____ (۱۳۸۶ ب). سرچشمه اندیشه. محقق عباس رحیمیان. جلد ۴. قم: اسراء، چاپ ۵.
- _____ (۱۳۸۷ الف). مبادی اخلاق در قرآن. محقق حسین شفیعی. قم: اسراء. چاپ ۶.
- _____ (۱۳۸۷ ب). دین شناسی. محقق محمدرضا مصطفی پور. قم: اسراء، چاپ ۵.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۴۶). علم کلی. تهران: حکمت.
- حقانی، ابوالحسن. (۱۳۹۲). رابطه عاطفه با ایمان. معرفت کلامی. سال ۴. شماره اول. صفحات ۹۲-۷۷.
- دسوسا، رونالد. (۱۳۹۶). عاطفه (دانشنامه استنفورد). ترجمه مهدی غفوریان. تهران: ققنوس. چاپ اول.

- دهقان سیمکانی، رحیم. (۱۳۹۱). نگاهی انتقادی به مبانی تفکر اخلاقی سارتر. معرفت اخلاقی. سال ۳؛ شماره ۲. صفحات ۷۱-۵۱.
- رضایی، رحمت الله. (۱۳۸۴). باور و حیثیت التفاتی. معرفت فلسفی. سال ۳؛ شماره ۲. پیاپی ۱۰. صفحات ۲۲-۱.
- رامین، فرح. سیفعلی پور، مریم. (۱۳۹۷). اجماع عام یا فطرت: دو چهره از یک استدلال. اندیشه نوین دینی. سال ۱۴. شماره ۵۵. صفحات ۹۰-۷۳.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۹۴). تعالی‌اگو به انضمام مقدمه هستی و نیستی. مترجم عادل مشایخی. تهران: ناهید. چاپ ۳.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۶۱). اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر. مترجم مصطفی رحیمی. تهران: مروارید. چاپ ۸.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۹۱). روانکاوی وجودی. مترجم احمد سعادت نژاد. تهران: نیل (دیبا). چاپ ۲.
- سارتر، ژان پل. (بی تا). هستی و نیستی. مترجم عنایت الله شکیباپور. تهران: شهریار.
- سعیدی، حسن. سلامی زواره، عبدالرضا. (۱۳۹۶). بررسی و نقد دلایل بدهت مفهوم وجود خدا. صهبای نور. سال اول. شماره ۲. صفحات ۲۸-۱۳.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹). شرح المنظومه (تعلیقات حسن زاده). جلد ۲. تهران: ناب.
- شمسی، سمیه. (۱۳۹۰). مناسبات فطرت و اخلاق. قم: دانشگاه باقرالعلوم. دانشکده معارف اسلامی. شیرزادی، طالب. (۱۳۹۵). تحلیل و بررسی انواع براهین فلسفی اثبات وجود خدا با تکیه بر نقد برهان ناپدیدیری وجود او، ملایر: دانشگاه ملایر.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۷۸). المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة. محقق محمد خامنه ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. جلد ۴. بیروت: مکتبه المصطفوی.
- عشاقی اصفهانی، حسین. (۱۳۹۳). برهان های صدیقین. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- علوی تبار، هدایت. (۱۳۹۱). الحد اصل موضوعی سارتر. فلسفه دانشگاه تهران. دوره ۴۰؛ شماره ۲. صفحات ۸۶-۴۹.
- علوی تبار، هدایت. (۱۳۸۴). نگاه مطلق خدا در فلسفه سارتر و نقد آن. نامه مفید (نامه فلسفی).

- سال ۱۱. شماره ۸. پیاپی ۴۷. صفحات ۵۷-۷۶.
- علیزمانی، امیرعباس. فرجی، علیرضا. (۱۳۹۳). بررسی و تطبیق مفهوم خدا و اصالت در اندیشه کرکگور و سارتر. *الهیات تطبیقی*. سال ۵. شماره ۱۱. صفحات ۹۱-۱۱۴.
- فرزین، سمیرا. (۱۳۹۱). گزاره «خدا وجود دارد» از دیدگاه علامه طباطبائی و پلانینگ. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- فلاح یخدانی، ناصر. (۱۳۹۵). قرآن و مکتب عاطفه گرایی. میبد: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.
- کرد فیروزجایی، یارعلی. عظام نژاد، مرضیه. (۱۳۹۲). چیستی ادراکات فطری در نگاه آیت الله جوادی آملی. *آیین حکمت*. سال ۵. شماره مسلسل ۱۷. صفحات ۱۲۳-۸۹.
- گرامی، غلامحسین. (۱۳۸۸). بررسی و نقد دیدگاه سارتر درباره ماهیت انسان، *اندیشه نوین دینی*، سال ۵، شماره ۱۶، صفحات ۱۰۶-۷۹.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). *مجموعه آثار شهید مطهری*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹). *فطرت*. تهران: صدرا.
- میرشمسی، زینب السادات. (۱۳۹۹). بررسی نقش عاطفه به عنوان واسط عمل و نظر از منظر ملاصدرا. *دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی*. سال ۹. شماره اول. پیاپی ۵۲. صفحات ۱۷۳-۱۶۳.
- میرهادی، مهدی. (۱۳۹۸). نسبت خیال با عواطف در فلسفه ملاصدرا. *حکمت معاصر*. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. *دوفصلنامه علمی*. سال ۱۰. شماره ۲. صفحات ۲۵۸-۲۴۱.
- موحد، مجید. صفا، مینا. (۱۳۸۸). رویکردی جامعه شناختی به مفهوم خدا. *آینه معرفت*. دانشگاه شهید بهشتی. سال ۸. شماره ۲۱. صفحات ۱۷۵-۱۳۷.
- نادری، علیرضا. وکیلی، هادی. (۱۳۹۸). تأثیرات باور به حرکت جوهری بر ساحت امیال و خواسته های روان انسان. *پژوهش های هستی شناختی*. سال ۸. شماره ۱۵.
- یوسفی، زینب. (۱۳۹۰). *نقش فطرت در تعالی انسان از دیدگاه حکمای متعالیه معاصر (شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی)*. ملایر: دانشگاه ملایر.
- یوحناپی، مسعود رضا. (۱۳۹۹). نقد و بررسی دیدگاه سارتر و فروید در باب عشق و نفرت. *ماهنامه آفاق علوم انسانی*. سال ۴. شماره ۳۹. صفحات ۸۱-۶۳.
- یزدانی، عباس. (۱۳۹۴). اقامه برهان بر اثبات وجود خداوند، امکان یا امتناع؟ *پژوهش های علم و دین*. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال ۶. شماره ۲.

References:

Andrea Scarantino. (2018). *Emotion*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, First

- published Tue Sep 25.
- Adrian van den Hoven and Andrew Leak. (1976). *SARTRE TODAY A Centenary Celebration*, Berghahn Books. New York Oxford. Published in 2005. Sartre studies international. volume 11. Issues 1&2, fall 2005 library of congress Cataloging-in-publication Data.
- Jean-Paul, Sartre. (1975). *between existentialism and Marxism*. Translated from The French by John Mathews Panthen Books, A Division Random House, New York.
- Jean-Paul, Sartre. (1966). *Being and Nothingness*. The principal text of modern existentialism. Translator's HAZEL E. BARNES, University of Colorado
- Jean-Paul, Sartre. (1976). *the Writings of Jean-Paul Sartre*. Vol.1, a Bibliographical Life. Michel Contat. Michel; Rybalka, Northwestern University Press.
- Martine Heikens-Berenpas. (2011). *Jean-Paul Sartre and the Possibility of Authentic Love*. An international and interdisciplinary journal of postmodern cultural sound. Text and image Volume 8, March-April-May, ISSN 1552-5112.
- Ainslie, G. (1992). *Picoeconomics: Desire. (The Strategic Interaction of Successive Motivational States within the Person)*. New York: Cambridge University Press. First published Wed Dec 9, 2009; substantive revision Thu Apr 9, 2015.
- Roberts, Robert C. (2013). *Emotions in the Moral Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deonna, Julien A. and Fabrice Teroni. (2012). *the Emotions: A Philosophical Introduction*. New York: Routledge.
- Stephen L. Merrill. (1961). *JEAN_SARTRE'S Concept of Freedom*. Boston university graduate school. Thesis. Master of Arts.
- Anthony manser. (1966). *SARTRE A PHILOSOPHIC STUDY*. University of London THE ATHLONE PRESS.

Justification of belief in the existence of God under the influence of emotions from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli and Sartre

Negar ezhari jenekanloo¹, Zeinab mirshamsi², Monireh Seyyed Mazhari³

Abstract

Many contemporary philosophers consider emotions to be cognitive matters, so contrary to the common notion that emotions are uncontrollable attacks and are related to the animal aspect of man, cognitive emotions are controllable and reasonable and are closely related to human beliefs. For this reason, in the New Testament, the role of emotions in the realization of religious beliefs has been considered and re-read. Master Javadi Amoli believes that the desire for infinite perfection, which is an innate thing, leads to the belief in God. Such a belief also requires the existence of God in the external world. Sartre, on the other hand, as a philosopher of existence, by explaining the romantic relationship between human beings, believes that love leads to the deprivation of the freedom of the lover and the beloved, and therefore is not justifiable; Also, because God is beyond love in a human relationship, it leads to the deprivation of human freedom in the first way, and thus belief in God is by no means justified. This article examines the analysis of both thinkers' feelings of love in a descriptive-analytical manner, examines the justification of human love for God as the basis of religious belief, and tries to show whether love as an emotional state can be a suitable criterion for proving God's external existence?

Keywords: Belief, emotion, love, Javadi Amoli, Sartre.

¹. PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran.

². Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. (Corresponding author).

³. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran.