

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال دوازدهم، پاییز ۱۳۹۹، شماره مسلسل ۴۵

نقش فطرت در چهارچوب اخلاقی ملاصدرا بر اساس نظام وجودشناختی حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۲۱

تاریخ تأیید: ۹۹/۳/۲۵

* علی جهان *

** جهانگیر مسعودی **

*** سیدمر نضی حسینی ***

بسیاری از فیلسوفان اسلامی به وجود ادراکات فطری در بشر معتقدند. برخی صاحب‌نظران اندیشه اسلامی پذیرش ادراکات فطری اخلاقی را بهترین راه حل نسبی‌گرایی اخلاقی دانسته‌اند. در این نوشتار در پی یافتن پشتوانه‌ای استوار برای اخلاق هستیم و آن را در نظام هستی‌شناختی ملاصدرا و نیز در مسئله فطرت جست‌وجو می‌کنیم. در این مقاله پس از مطابقت دیدگاه ملاصدرا با کاربردهای واژه فطرت به این نتیجه رسیده‌ایم که بنا بر اصول انسان‌شناختی حکمت متعالیه از قبیل اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، جسمانیة‌الحدوث بودن نفس انسان فاقد پیش‌آورده‌های حصولی است؛ اما بر مبنای اصول «مساوقت وجود و علم»، «علم بسیط مشترک بین انسان‌ها» و نیز

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (alijahanpars@gmail.com).

** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد (masoudi-g@ferdowsi.um.ac.ir).

*** استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد (shahrudi@ferdowsium.ac.ir).

«علم معلول به ذات خود مستلزم علم به علت است» ادراک حضوری فطری قابل ثبات است. این ادراک حضوری و فطری به خداشناسی فطری منتهی می‌شود و این اصل پشتوانه‌ای استوار برای گزاره‌های اخلاقی خواهد بود.

واژگان کلیدی: فطرت، معرفت، علم حصولی، علم حضوری، اخلاق.

مقدمه

مسئله ادراکات انسان و اعتبار آنها به‌ویژه مسئله ادراکات فطری اعم از حصولی یا حضوری و وجود یا عدم آنها از مباحث حائز اهمیت و تأثیرگذار بر سایر حوزه‌ها از جمله خداشناسی و اخلاق می‌باشد. سفیدبودن لوح نفس از هر گونه معرفت یا وجود رگه‌های آشکار علوم و هنر در لوح ذهن بشری نمونه‌ای از اختلاف نظرات در مورد این مسئله بنیادین است. در طول تاریخ فلسفه، نظرات در حوزه انسان‌شناسی و فطرت گوناگون است. مکتب‌هایی مانند تجربه‌گرایی حقیقتی به نام فطرت و سرشت نخستین را در وجود انسان نپذیرفته‌اند؛ چنان‌که جان‌لاک بر این نظریه انتقاد کرده، معتقد است هیچ مبدأ معرفتی صریح یا مضمحل فطری وجود ندارد و ذهن مصالح و مواد شناخت را از تجربه می‌گیرد و بنیاد تمام شناخت ما تجربه است (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۹۱/۵). این دیدگاه‌ها طبیعتاً گرایش‌های فطری به اخلاق را نیز نمی‌پذیرند. نتیجه و دن فطرت بشری از محتوای اخلاقی نسبییت و تزلزل بنیان اخلاقی است.

این گروه معتقدند بشر هیچ گونه گرایش فطری ندارد، بلکه تابع آن است که چه نقشی به او بدهند؛ آنچه بر زندگی بشر حاکم مطلق است، روابط مادی، اجتماعی، اقتصادی و تولیدی است. این رابطه‌ها به هر شکل که باشند زندگی

بشر از نظر خوبی و بدی تابع آن است (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۰۹). در نتیجه خوبی و بدی اصل ثابتی نخواهند داشت و اموری متغیر به تغییر روابط و انسان‌ها و جوامع خواهند بود. پیامدهای فاسد چنین دیدگاه‌هایی بر متخصصان دغدغه‌مند حوزه اخلاق پوشیده نیست.

فطری‌گرایی در معنای صریح آن قایل به وجود برخی گرایش‌ها و آگاهی‌ها در انسان از ابتدای تولد است و در معنای افراطی آن به این ایده گرایش دارد که انسان پیش از تولد در عوالمی به سر می‌برد که در آنجا آگاهی‌هایی کسب کرده است و به همین دلیل است که بعد از تولد، این آگاهی‌ها را به همراه داشته، در موقعیت‌های گوناگون زندگی و تجربه، آنها را به نحوی به یاد می‌آورد. شاید نظریه تذکار یا یادآوری منسوب به افلاطون روشن‌ترین نمونه گرایش به این دیدگاه باشد.

هرچند تقسیم علم به حصولی و حضوری در فلسفه غرب مطرح نیست، برخی فیلسوفان غرب چون افلاطون و لایب‌نیس مرادشان از ادراکات فطری، ادراکات فطری حصولی است؛ زیرا افلاطون معتقد به نظریه «تذکار» است؛ یعنی روح قبل از ورود به بدن با مُثُل آشنا شده و آنها را مشاهده کرده است. مشاهده امور ناقص در اینجا نمی‌تواند ما را به شناخت امر کامل یا شناخت معیاری برای تشخیص آنها رهنمون شود؛ اما مشاهده قبلی مُثُل سبب می‌شود همین امور ناقص به یادآوردن آن امور کامل بینجامند (افلاطون، ۱۳۴۱: ۹۴). به عبارت دیگر انسان یک سلسله دانش‌ها را قبل از ارتباط روح با بدن داشته است؛ ولی به محض ارتباط این دو، آن معلومات فراموش شده است و آدمی در جریان آموزش و تفکر پس از تجربه‌های حسی و وجودی دوباره آنها را به یاد می‌آورد؛

بدین ترتیب علم تذکر و یادآوری است نه تولید معرفت. ارسطو نیز به پاره‌ای تصورات و تصدیقات فطری و بدیهی معتقد بود.

لایب‌نیتس نیز معتقد است برخی تصورات از صرف تأمل حاصل شده‌اند و فطری می‌باشند. وی مثال لوح سفید لاک را رد کرده، معتقد است عقل شبیه قطعه سنگی است که آن‌چنان رگه‌دار شده که می‌توان گفت مجسمه هرکول بالفعل در آن مندرج است، هرچند پیش از آنکه این شکل در آن نمایان شود، به کار مجسمه‌ساز نیاز دارد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴/۴۰۵)؛ بدین معنا که همان گونه که هنر و ابزار مجسمه‌ساز ظاهرکننده مجسمه است، حواس نیز ظاهرکننده ادراکات فطری انسان هستند.

در این پژوهش سعی خواهد شد دیدگاه معرفت‌شناختی ملاصدرا در این خصوص استخراج شود. ادعای این جستار آن است که ملاصدرا بر اساس دیدگاه‌های درون‌دینی خود ظاهراً نظریه فطری‌گرایی را می‌پذیرد؛ اما وجود برخی مبانی چون «جسمانیة الحدوث بودن نفس» با فطری‌گرایی ناسازگار است. به نظر می‌رسد ملاصدرا برخی ادراکات بشر به‌ویژه خداشناسی را فطری می‌داند؛ اما در واقع مبنای این شناخت‌ها هم در نظر او علم حضوری است نه علم حصولی و محل نزاع در نظریه فطری‌گرایی علوم حصولی فطری است؛ همچنین مهم‌ترین ثمره خداشناسی در اخلاق فطری خواهد بود که بدان پرداخته خواهد شد.

پیشینه بحث

فطری‌گرایی اصالتاً یک نظریه معرفت‌شناختی است. بر اساس این نظریه یک سلسله مفاهیم یا قضایای فطری بدیهی وجود دارند که اساس معرفت بشری را تشکیل داده، با نفی آنها تمامی معارف و گزاره‌های علمی و فلسفی نفی می‌شود.

موضوع فطری‌گرایی در بین فلاسفه غربی و اسلامی طرفداران خود را دارد. در فلسفه غرب فلاسفه‌ای چون افلاطون (افلاطون، ۱۳۶۶: ۳۹۵-۳۸۹)، لایب‌نیتس (کاپستون، ۱۳۷۰: ۴/ ۴۰۵-۴۰۳)، دکارت که برخی تصورات را فطری می‌داند (دکارت، ۱۳۶۹: ۵۷-۵۴) و چامسکی که قایل به فطری‌بودن زبان است (اسمیت، ۱۳۷۴: ۳۳)، به این موضوع پرداخته‌اند. در اسلام نیز، چه در آیات قرآن و چه در روایات معصومان علیهم‌السلام به وجود امور فطری و عمومی‌بودن آن در انسان اشاره شده است؛ از جمله آیه شریفه «فِطَرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) که می‌توان عمومیت فطرت را از آن استفاده کرد؛ چراکه ظهور واژه الناس در عمومیت و اختصاص نداشتن هویداست (خمینی، ۱۳۷۱: ۱۸۱). از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده است: «ما من نفس تولد الا علی الفطرة» (هندی، ۱۳۹۷ق: ۴/ ۳۹۵).^۱

در فلسفه اسلامی در آثار کندی، فارابی، ابن‌سینا و شیخ اشراق بحث فطرت به عنوان یک موضوع مستقل فلسفی و کلامی مطرح نشده است (غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹: ۱۰۵).

در عرفان اسلامی برای نخستین بار ماهیت فطرت به عنوان یک موضوع مستقل از سوی ابن‌عربی مطرح شده است. در تعریف ابن‌عربی فطرت نوری است که با آن تاریکی ممکنات شکافته می‌شود و تمایز صور محقق می‌گردد. وی فطرت (وجود حضرت حق که در مجالی گوناگون ظهور کرده است) را مایه

۱. همچنین امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: جابل القلوب علی فطرتها (نهج‌البلاغه، خطبه ۷۲).

امام صادق علیه‌السلام نیز در مورد فطرت می‌فرماید: «إن الله عزوجل خلق الناس كلهم علی الفطرة التي فطرهم علیها» (کلینی، ۱۳۸۹ق: ۲/ ۴۱۶؛ صدوق، بی‌تا: ۲/ ۴۹).

تمییز وجودات خاصه اشیا از اعیان ثابت‌شان قلمداد می‌کند (ابن عربی، بی‌تا: ۷۰/۲).^۱ بعد از وی ملاصدرا به مناسبت‌های مختلف تفاسیر مختلفی از آن در آثار متعدد خود ارائه می‌دهد. بعد از ملاصدرا سایر فلاسفه حکمت متعالیه چون علامه طباطبایی (همو، ۱۳۹۱ق: ۱/۴۴-۴۵)، استاد مطهری (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۴) و امام خمینی (همو، ۱۳۷۳: ۱۸۱-۱۸۷) و آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۷۸) نیز به این بحث پرداخته‌اند. موضوعات و مسائل مهمی چون اثبات واجب، نبوت، امامت عامه، معاد و نیز برخی مباحث حوزه فلسفه اخلاق با تمسک به مقتضیات فطرت مورد بحث و بررسی واقع می‌شود؛ چنان‌که علامه طباطبایی تقریرهای مختلفی از خداشناسی فطری همچون تقریر ادراک احتیاج معرفت به نظم جهان، شهود مطلق در ضمن شهود متعین ارائه می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۱ق: ۱/۴۴-۴۵).

امام خمینی (ره) نیز با تمسک به فطرت عشق به کمال و تنفر از نقص به اثبات توحید و سایر صفات کمالی خداوند می‌پردازد (خمینی، ۱۳۷۳: ۱۸۵)؛ همچنین ابتکار امام خمینی (ره) در این باره مرتبط ساختن فضایل اخلاقی یا جنود عقل به فطرت مخموره و ارجاع رذایل یا جنود جهل به فطرت محجوبه است (همان: ۲۷۹).

استاد مطهری نیز به طور مبسوط و به عنوان یک موضوع مستقل به بحث عقلانی و فلسفی درباره فطرت پرداخته است؛ به گونه‌ای که کارکردهای معرفتی

۱. مقاله‌ای با عنوان «فطرت در اندیشه ابن عربی و ارتباط آن با اعتقاد به وجود خداوند» نظر ابن عربی را به طور مفصل در مورد فطرت بیان کرده است (ر.ک: پژوهشنامه عرفان، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۸۹: ۲۳-۴۲).

این نظریه در آثار ایشان بسیار چشمگیر است؛ تا آنجا که دانش‌هایی چون معرفت‌شناسی، وجودشناسی، فلسفه دین، کلام قدیم و جدید، روان‌شناسی دین، فلسفه تاریخ، فلسفه تعلیم و تربیت و جامعه‌شناسی بر پایه این نظریه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و یکی از ابتکارات ایشان در این زمینه تقسیم فطریات به دو دسته فطریات شناختی و فطریات گرایشی می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۵۷). ایشان همچنین با بیان استدلال‌هایی به اثبات گرایش‌های فطری می‌پردازد (همان: ۷۴-۸۴).

معنای فطرت

«فَطَّرَ» در اصل به معنای شکافتن است (ابن‌منظور، بی‌تا: ۵/ ۵۵). راغب اصفهانی نیز می‌گوید «فطر یعنی ابتداع و اختراع. خلقت ابتدایی که به آن ابداع گویند و در مقابل تقلید است... بنا بر این فطرت را نوع خاصی از خلقت و جبلت که در آفرینش انسان به کار رفته است، می‌گویند که گاهی از آن تعبیر به سرشت می‌شود» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱/ ۶۴۰). در قرآن نیز مشتقات فطرت به همین معنا استعمال شده است. در کتب لغت در معنای فطرت آمده است: «فطرت سجیت و سرشتی است که خدا انسان را بر اساس آن آفریده است» (ابن‌منظور، بی‌تا: ۱/ ۲۸۶).

در قرآن نیز ماده «فَطَّرَ» تکرار شده است که در همه جا در مفهوم آن معنای ابداع و خلق هست و ابداع نیز به معنای آفرینش بدون سابقه می‌باشد. اما واژه «فطرت» بر وزن «فَعَلَه» فقط یک بار به کار رفته است که درباره انسان و دین است. از آنجا که این واژه بر وزن «فَعَلَه» می‌باشد که دلالت بر نوع می‌کند، می‌توان گفت فطرت به معنای نوعی آفرینش خاص است؛ آفرینشی که در آن

مفهوم ابداع و بی سابقگی وجود دارد. (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۶)

علی‌رغم کاربردهای مختلف واژه فطری و فطرت در فلسفه، کلام، عرفان و منطق می‌توان گفت همه آنها در این امر مشترک‌اند که معرفت یا گرایش‌هایی است که مقتضای آفرینش نوع انسان است و حاصل تجربه نیست.

فرق بین فطرت و غریزه

فطرت خمیره یا همان ذات خلقت آدمی است؛ در حالی که غریزه فقط به بدن حیوانی انسان مربوط است. در خمیره یا ذات خلقت آدمی بدیهیات عقلی و نیز دانش‌ها و گرایش‌هایی هست که فطری‌اند؛ از سوی دیگر انسان فقیر و محتاج است و عاشق کمال. عشق به کمال و در نهایت کمال مطلق (الله) نیز فطری است و در همه وجود دارد. کمال نیز بعد معنوی و مادی دارد و نیازهای انسان چه معنوی و چه مادی از همین فقر ذاتی و عشق به کمالش سرچشمه می‌گیرد. دانش‌ها و خواسته‌های مادی را غریزه می‌گویند که در حیوانات نیز هست و دانش‌ها و خواسته‌های غیر مادی را «فطری» می‌گویند. بنا بر نظر استاد مطهری سه تفاوت مهم میان غریزه و فطرت را می‌توان برشمرد:

الف) فطرت درباره انسان به کار می‌رود؛ ولی غریزه به گونه اختصاصی درباره حیوان کاربرد دارد.

ب) فطرت از غریزه آگاهانه‌تر است؛ یعنی انسان آنچه را که می‌داند، به سبب قدرت او بر دانستن است.

ج) فطریات مربوط به مسائل انسانی (ماورای حیوانی) است؛ ولی غریزه محدود به مسائل مادی زندگی حیوان است (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۳-۳۴).

ویژگی‌های امور فطری

چهار ویژگی برای امور فطری بیان شده است:

- الف) معرفت و آگاهی فطری و گرایش‌های عملی انسان تحمیلی نیست، بلکه در نهاد او قرار داده شده است و مانند علوم حصولی از بیرون نیامده است.
- ب) تغییرپذیر نیست و با تحمیل و فشار نمی‌توان آن را از بین برد.
- ج) فراگیر و همگانی است.
- د) چون گرایش و بینش انسان متوجه کمال مطلق است از ارزش حقیقی برخوردار بوده و ملاک تعالی انسان می‌باشند و از این جهت تفاوت انسان با سایر جانداران بازشناخته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۶).

تقسیمات فطرت

تقسیم‌های مختلفی از فطرت ارائه شده است. گاه اصطلاح «فطری» برای ادراکات و بینش‌های انسان به کار می‌رود و گاه تمایلات و گرایش‌های او و گاه استعدادها و توانش‌ها. در اینجا مراد از فطری معارف و ادراکات انسان است. ملاصدرا با تمایز بین دو حیثیت فطرت اولیه و فطرت ثانویه، نفوس همه افراد بشر را به لحاظ فطرت اولیه، افراد نوع واحد می‌داند و به دلیل دارا بودن مبدأ فصل واحد، ماهیت (نفس ناطقه) محسوب می‌دارد؛ اما به لحاظ فطرت ثانویه جواهری می‌داند که با حرکت در ذات خود قابل و پذیرای صورتی مختلف‌النوع هستند و صورت‌هایی که هر یک مسانخ با اعمال و اخلاق انسان‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۹/۹). به عبارت دیگر ملاصدرا در باب نوع انسانی از حیث فطرت اولیه وحدت‌گرا و از حیث فطرت ثانویه کثرت‌گراست (همان: ۸۱/۷).

کاربرد واژه فطری درباره ادراکات انسان

در حوزه منطق و فلسفه اسلامی واژه فطری یا فطرت بر برخی ادراکات انسان اطلاق شده است؛ از جمله:

۱. معرفت حضوری: دسته‌ای از معرفت‌های حضوری انسان مانند علم او به خود و مبدأ خویش فطری است و در سرشت و همراه با آفرینش اوست.

۲. معرفت حصولی: کاربرد فطری برای معارف حصولی بر چند نوع قابل تصور است. الف) بدیهیات اولیه: گاه از بدیهیات (قضایای بدیهی) اولیه به فطری یا فطرت عقل تعبیر شده است و بدین معنا که عقل خود بر اساس ساختار خود، بدون نیاز به امری بیرون از خود همانند حواس، شهود یا استدلال صرفاً با تصور درست موضوع و محمول و رابطه بین آنها این گونه گزاره‌ها را تصدیق می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲/۳۵۹) و جدانیات از جمله قضایای بدیهی اولی‌اند.

ب) فطریات: یا قضایایی که استدلال آنها همراه آنهاست و تصدیق آنها نیازمند تفکر و اقامه استدلال نیست. این گونه قضایا بدیهی ثانوی شمرده شده‌اند.

ج) گزاره‌های نظری قریب به بدیهی: از این جهت واژه فطری به آنها تعمیم داده می‌شود که هر کسی با عقل خدادادی می‌تواند آنها را درک کند و نیازی به براهین پیچیده ندارند (همان).

د) تصورات و تصدیقات فطری در برابر تصورات و تصدیقات غیر فطری: شیخ اشراق بیان می‌کند که «معارف انسان فطری و غیر فطری است» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۱۸).

به عبارتی معلومات انسان که منحصر در تصور و تصدیق است، به بدیهی و کسبی تقسیم می‌شوند. در واقع می‌توان گفت شیخ اشراق از اصطلاح بدیهی و غیر بدیهی به دو اصطلاح فطری و غیر فطری عدول کرده است.

در این نوشتار محل بحث در ادراکات فطری حصولی است که وجود چنین

ادراکاتی طبق مبانی فلاسفه اسلامی از جمله ملاصدرا قابل پذیرش نیست؛ اما- چنان‌که بیان خواهد شد- مبانی ملاصدرا وجود ادراکات فطری حضوری را اثبات می‌کند.

دیدگاه ملاصدرا درباره کاربردهای متفاوت واژه فطری در ادراکات انسان

۱. علم حضوری: در نظام فکری ملاصدرا هم عبارات وی بر پذیرش ادراکات فطری حضوری خداوند تصریح دارد و هم این نوع علم صرف نظر از ارزش معرفت‌شناختی آن قابل اثبات است. از جمله اصول و دلایلی که بر وجود علم حضوری فطری انسان به مبدأ خویش می‌توان بیان کرد، عبارت‌اند از:

الف) علم حضوری معلول به ذات خود مستلزم علم حضوری به علت است: حقیقت و ذات معلول عین فقر و وابستگی به علت و غیرمستقل بودن است. از طرفی علم حضوری و حقیقی به موجودی که عین فقر و وابستگی است، ممکن نیست، جز در صورتی که ابتدا موجود مستقلی درک شود؛ زیرا موجودی که ذاتش عین تعلق و فقر است، بدون آن وجود مستقل وجود ندارد؛ بنابراین علم حضوری به معلول مستلزم ادراک حضوری قبلی نسبت به علت می‌باشد؛ بنابراین هر معلولی از جمله انسان به علت خود علم حضوری دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۱۱۲/۹).

ب) مساوقت علم و وجود: مساوقت وجود و علم از اصول مهم معرفت‌شناختی ملاصدرا به شمار می‌آید. مراد از این اصل آن است که وجود و علم در تمام احکامی که از جهت ذات و حقیقت بر آنها حمل می‌شود، مشترک هستند؛ یعنی هر حکمی که بر وجود صدق کند، بر علم هم صادق خواهد بود. یکی از احکام وجود سریان آن در تمام هیاکل ماهیات است و علم هم مانند

سایر امور وجودی در همه اجزای عالم سریان دارد و هیچ ذره‌ای از ذرات عالم خواه مادی یا مجرد همان طور که از نور وجود خالی نیست، از نور علم هم بی‌بهره نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۶۲).

ج) علم بسیط مشترک بین همه انسان‌ها: ملاصدرا برای اثبات فطری بودن خداشناسی علم را همچون جهل به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم می‌کند. منظور از ادراک بسیط ادراک یک شیء همراه با غفلت از این ادراک است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۱۱۶/۸). از نظر وی ادراک خداوند به نحو بسیط در اصل فطرت هر فرد وجود دارد؛ زیرا مدرک بالذات هر شیء نحوه وجود آن است و وجود هر شیء چیزی جز حقیقت مرتبط با وجود حق تعالی نیست؛ زیرا هویت وجودی مراتب تجلیات ذات و لمعات جلال و جمال الهی هستند؛ پس ادراک هر شیء چیزی جز ملاحظه جهت ارتباط آن شیء با واجب تعالی نیست و این امر جز با ادراک ذات حق امکان‌پذیر نیست؛ زیرا ذات او نهایت سلسله ممکات و نهایت همه تعلقات است؛ پس هر کس چیزی را به هر نحو حسی، خیالی، عقلی، حصولی و حضوری درک کند، خداوند را ادراک کرده است (همان).

سؤالی که ممکن است مطرح شود و ملاصدرا نیز به آن توجه داشته است، این است که جوهریت نفس در آغاز تکوین و حدوث، جوهریتی ضعیف، بلکه ضعیف‌تر از عرضیت است. می‌گوید شاید بگویید نفس از آغاز امر، عالم است به ذات خویش و به قوای موجود در ذات خویش به علم فطری و نه اکتسابی، پس چگونه می‌توان گفت نفس در آغاز امر جوهری بالقوه است؟

پاسخ آن است که: آخرین درجات و مراتب فطرت حیوان اولین درجات و مراتب فطرت انسان است؛ زیرا فطرت‌ها و نشئات و مراتب آنها متفاوت هستند

و سخن ما در ابتدای نشو و نمای انسان است از آن جهت که جوهری ناطق است و برای انسان در این حال، قوه و امکان وجودی است مخصوص به او و کمالی شایسته و مناسب آن وجود؛ پس علم او به ذات خویش عین وجود ذات اوست و علم او به اشیا عین وجود اشیا برای ذات اوست؛ زیرا وجود او وجود عقلی است و آنچه حاصل برای امر عقلی و شایسته اوست، به جز امر عقلی نخواهد بود.

پس زمانی که وجود انسان بالقوه است، معقولات او نیز بالقوه‌اند؛ لذا علم او به ذات خویش و علم او به ماسوای ذات خویش در ابتدای امر و آغاز تکوین و حدوث عبارت است از قوه علم به ذات و قوه علم به ماسوای ذات و هر اندازه قوه عاقله در جهت فعلیت رو به رشد گذارد، معقولات او نیز به همین نسبت در جهت فعلیت و تحصیل و وجود شدیدتر و قوی‌تر گردد و بر عکس تا زمانی که قوه عاقله او متعلق به بدن و متأثر از احوال و آثار بدن و به طور کلی وابسته و تحت نفوذ امیال او قرار گرفته است، کلیه معقولات او معقول بالقوه هستند (همو، ۱۳۶۰: ۲۹۵-۲۹۴). وی در عبارتی تصریح می‌کند: «فعلم الإنسان بذاته و بما هو حاصل لذاته فی ابتداء النشأة قوه علم بذاته و بما سوی ذاته جمیعاً» (همان: ۵۱۷)؛ اما نکته محل تأمل آن است که آیا علم در همان ابتدا که ملاصدرا می‌گوید: «وجود انسان وجودی بالقوه است» وجود هست یا نیست. اگر وجود هست بنا بر اصل مساوقت وجود و علم باید علم هم باشد و اگر وجود نیست که هیچ چیزی نیست.

۱. علم حصولی:

بدیهیات: ملاصدرا معتقد است اموری که به صورت قوه و امکان برای انسان

حاصل هستند، بر حسب حصول به سه دسته تقسیم می‌شوند:
 الف) حسیات: امور حاضر در حواس انسان هستند که بر حسب مواضع و حاصل‌های آن به بخش‌های متعدد تقسیم می‌شوند.

ب) وجدانیات: امور حاضر در نفس انسان می‌باشند، مانند لذت و الم.
 ج) اولیات: امور حاضر در عقل انسان می‌باشند مانند تصور وجود و نفی آن، وحدت و کثرت. وی معتقد است در ناحیه تصدیق نیز همین گونه است؛ زیرا رابطه تصور با تصدیق مانند وجود با ماهیت یا جنس و فصل است. وی همچنین بیان می‌کند که بر همه اینها نام واحد بدیهیات گذاشته می‌شود؛ زیرا آنها اوایل غریزی در فطرت انسان هستند و تحصیل آنها به دلیل حضور ناگهانی و غیر اختیاری آنها برای انسان ممکن نیست؛ چراکه تحصیل حاصل محال است. در ادامه همین مطلب می‌افزاید حضور اولیات در ذهن واجب و ضروری است، بر خلاف امور کسبی که وجود آنها امکانی و استعدادی می‌باشد (همان: ۳۰۰).

تأمل در عبارات فوق‌الذکر روشن می‌کند که از نظر ملاصدرا بدیهیات به طور عام و اولیات به نحو خاص جزء امور فطری نیستند؛ زیرا به باور وی بدیهیات تنها به نحو بالقوه و امکانی و نه به نحو بالفعل برای انسان حاصل هستند و نفس در ابتدای تکون هیچ بهره‌ای از کمالات علمی و عملی ندارد.

ادله ملاصدرا بر رد داشته از پیش آورده حصولی

می‌توان دو نوع دلیل بر رد ادراکات از پیش آورده انسان از نظر ملاصدرا بیان کرد. ادله مبنایی که همان ادله حدوث جسمانی نفس هستند و دلیل دوم تصریح ملاصدرا بر خالی بودن نفس در ابتدای تکون از هر صورت محسوس، متخیل و معقول و اینکه مراحل ادراکی انسان از مراتب صرفاً بالقوه آغاز می‌گردد، از جمله

عقل او که در اولین مراحل تکوین عقل هیولانی و بالقوه است و سپس به مرحله عقل بالفعل و بالملکه و بالمستفاد نایل می‌شود.

الف) ادله مبنایی: همان ادله حدوث جسمانی هستند که با اثبات حدوث جسمانی نفس اثبات می‌شود که انسان نمی‌تواند داشته از پیش آورده‌ای داشته باشد.^۱

دلیل اول جسمانی بودن حدوث نفس: مشاهده مراحل رشد ذهنی و عقلی کودک؛ به نظر ملاصدرا نفس در ابتدای حدوث یک صورت طبیعی است، نظیر صورت طبیعی معدنی که وظیفه آن در این زمان حفظ و نگهداری ماده است. پس از آن اندکی به کار نشو و نما و تولید مثل می‌پردازد و سپس به تدریج دارای قدرت حسی و حرکتی می‌شود و در تمام این مراتب، نیرویی جسمانی و قوه‌ای حادث از ماده و منطبع در ماده است که گاهی از آن نیرو به نفس نباتی و نفس حیوانی در دو مرتبه مختلف تعبیر می‌شود؛ ولی اطلاق نفسیت بر نیروی مذکور هنگامی است که دارای قوه تفکر و بالفعل صاحب عقل عملی می‌گردد و در این وقت که آغاز احراز عنوان نفسیت و نیل به اولین مراتب تجرد است، عنوان تعلق استکمالی بر آن صدق می‌کند و صدق این عنوان تا قبل از رسیدن به مرتبه کامل تجرد می‌باشد و تعلق به بدن از وی سلب می‌گردد و در این هنگام عقل مجرد، در ذات و فعل مستقل خواهد بود.

تعلق نفس به بدن بدان دلیل است که در آغاز تکون و حدوث خالی از هرگونه کمالات و اوصاف وجودی است، خواه این کمالات و اوصاف مربوط به

۱. ملاصدرا در مجموع نه دلیل بر حدوث جسمانی نفس بیان می‌کند و به دلیل اینکه خارج از بحث اصلی این نوشتار است، به دو دلیل برای استشهاد بر نظر اصلی مقاله بسنده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۸ / ۳۴۸-۳۳۰).

نفس حیوانی باشند و یا مربوط به خصوص نفس انسانی؛ از طرفی تحصیل کمالات برای نفس ممکن نیست، مگر به وسیله استعمال آلات و وسایلی که به حکم ضرورت و لزوم مختلف‌اند (همو، ۱۴۱۰ق: ۱/ ۳۳۱-۳۲۷).

بدین ترتیب روشن می‌گردد نفس در اوایل تکوین مانند هیولای اولی خالی و عاری از هر گونه کمال و صورتی است، خواه صورت حسیه و یا صورت خیالیه و یا صورت عقلیه؛ ولی در اواخر حال به مرتبه‌ای می‌رسد که می‌تواند هر صورتی را خواه جزئی و یا کلی از ماده جدا سازد و صورت مجرد از ماده صورتی است اعلا و اشرف از صورت منطبق در ماده (همان). پس به طور خلاصه با توجه به مشاهده رشد قوای ادراکی و تحریکی کودک می‌توان گفت نفس در ابتدای حدوث در حد هیولای اولی است و اگر نفس انسانی از ابتدای وجود جوهری مجرد باشد، نمی‌تواند فاقد کمالات ادراکی و تحریکی باشد؛ علاوه بر اینکه به مقتضای قاعده «کل مجرد عقل لذاته» در صورت وجود نفس ناطقه مجرد از ماده باید نفس ناطقه از ابتدا عقل بالفعل باشد، حال اینکه چنین نیست؛ بنابراین نفس در ابتدا امری جسمانی است که کمال آن بالقوه می‌باشد و تعلق نفس به بدن یک تعلق ذاتی و ترکیب آن دو ترکیب اتحادی و طبیعی است. اما نفس روی به سوی فعلیت دارد و به تدریج به فعلیت مجردات می‌رسد و کمالات آنها را دارا می‌گردد (فتخار، ۱۳۸۱: ۹۶).

دلیل دوم حدوث جسمانی نفس: لزوم تعطیل قوای نفس در صورت وجود آن قبل از بدن

ملاصدرا در نقد کلام افلاطون مبنی بر قدم نفس و قبول انطباق آن با ظاهر حدیث مشهور «کنت نبياً و آدم بین الماء و الطین» (امینی، ۱۴۱۶ ق: ۵۶/۷)

می‌گوید از این قول لازم می‌آید کلیه قوای نفس تا زمانی که تعلق به بدن پیدا نکرده است، تعطیل گردد؛ زیرا حقیقت نفس عبارت است از صورتی متعلق به بدن که کار اصلی آن تصرف در بدن است و دارای قوای مختلفی است که بعضی از سنخ قوای نباتی و بعضی از سنخ قوای حیوانی است؛ بنابراین اگر نفس ناطقه با کلیه تعینات نفسیه که از آن جمله قوا و نیروهای گوناگون است، قبل از حدوث بدن در عالم مفارقات موجود باشد، لازم می‌آید عمل قوای نفس در آن عالم همه مهمل و معطل بماند؛ در حالی که تعطیل در وجود محال است و سلب اثر از مؤثری که واجد شرایط تأثیر است، ممکن نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱/۳۳۴-۳۳۱).

پس اگر انسان ادراکات پیش‌داشته و فطری داشته باشد، لازمه‌اش این است که قبل از آمدن به این دنیا یا شکوفایی قوای نفس، آن قوا تعطیل بوده باشند و این نقض سخن اوست. لازم است یادآوری گردد اگرچه ملاصدرا به وجود عالم ذر باور ندارد، برخی عبارات در کلام وی مانند کینونت قبل از طبیعت، در کنار وجود با طبیعت و بعد از طبیعت برای نفس ناطقه تداعی‌کننده آن است که وی وجود عالمی قبل از طبیعت را برای نفس می‌پذیرد (همان: ۱/۳۷۸). در توضیح این نوع عبارات باید گفت مراد وی از «کون قبل از طبیعت» عالم ذر نیست، بلکه وی معتقد است راسخان در علم بر این باورند نفوس انسانی قبل از بدن از جهت کمال علت خود و نیز از آن جهت که علت کامل مستلزم وجود معلول، همراه خود است، با علت خود موجودند؛ زیرا علت نفوس انسانی دارای ذات کامل و افاده تام است که از معلول خود منفک نمی‌گردد (همان: ۳۴۷).

ب) عباراتی که ملاصدرا به صراحت هر گونه داشته از پیش‌آورده حصولی را نفی می‌کند: از نظر ملاصدرا رابطه بین نفس و بدن رابطه‌ای لزومی و ضروری است. این رابطه نه همانند رابطه متضایفان است که ناشی از عروض مقوله بر

طرفین است و نه مانند رابطه دو معلول ناشی از علت واحد که مستقیماً با هم ارتباط ندارند و نه رابطه علت تامه با معلول خویش، بلکه رابطه دو شیء متلازم با یکدیگر است؛ گویی دو روی یک سکه‌اند. نفس هرچند به لحاظ حقیقت و وجود عقلی خود نیاز به بدن ندارد، برای حدوث خود نیازمند بدن مستعدی است که در آن حدوث یابد و به آن تعلق پذیرد (همان: ۳۱۲).

بنابراین ملاصدرا می‌پذیرد نفس در ابتدای تکون هیچ بهره‌ای از کمالات علمی و عملی ندارد و منطبق در بدن و چیزی از آثار آن است (همان: ۳۲۷) که با سیر جوهری و به کار بستن ادوات مختلف بدنی به تدریج به مراتب حسی و خیالی و عقلی می‌رسد، سپس بر اثر تکرار این دادوستد بین ابزارهای بدنی و دریافت‌های نفسانی قدرتی برای نفس ایجاد می‌شود که بدون استعانت از ابزار جسمانی صور علمی را تولید و در آنها دخل و تصرف می‌کند.

در بحث علم نیز وی اثبات می‌کند که این صور منزه از مواد، از نظر وجودی از صور مادی قوی‌ترند و از آنجا که وجود چیزی برای چیز دیگر فرع آن است که شیء دوم در نحوه وجود خود هم‌طراز شیء نخست باشد، نتیجه می‌گیرد که نفس در آغاز پیدایش، صورتی مادی است؛ زیرا از هر گونه صورت علمی، حسی، خیالی و عقلی خالی است و هنگامی که به مرحله ادراک این صورت‌ها رسید، معلوم می‌شود مانند آنها از تجرد حسی و خیالی و عقلی برخوردار است؛ زیرا درک حسی منحصر در توانایی‌های موجودی است که تجرد حسی و همچنین درک خیالی و عقلی دارد. با توجه به اینکه نفس در مرتبه استکمال خود، نه در ماهیت و نه در وجود هیچ تعلق به بدن ندارد، در مرتبه فعل جسمانی خود با آن متحد است، بدان خاطر که در آن مرتبه موجودی جسمانی است (همان: ۳۳۰-۳۲۵).

نتیجه گیری

با در نظر گرفتن دیدگاه‌های شارحان بزرگ ملاصدرا، امام خمینی و استاد مطهری این نوشتار معتقد است کاربردی‌ترین و مهم‌ترین نتیجه‌ای که از اندیشه ملاصدرا قابل بهره‌برداری است، اخلاق فطری است که معارضی قدرتمند در مقابل مدعای اخلاق نسبی است. این نتیجه در جامعه امروزی بسیار کارگشا خواهد بود و به استحکام اخلاق فطری و دینی کمک خواهد کرد. آموزه‌های ملاصدرا در حوزه فطرت و فطری‌بودن خداشناسی منتهی به نتیجه مذکور یعنی اخلاق فطری می‌گردد. پشتوانه ادله اخلاق فطری در فلسفه ملاصدرا استحکام نظرات ایشان درباره خداشناسی فطری است. هرچند ملاصدرا هر گونه معرفت حصولی را برای انسان نفی می‌کند، اذعان دارد که نفس بشری اگر هیچ معرفتی از پیش نداشته باشد، حتماً خداشناس است. خداشناس بودن فطری بشر در فلسفه ملاصدرا قابل اثبات است؛ اما نتیجه مهم دیگری که از خداشناس بودن نفس آدمی قابل برداشت است، گرایش نفس به اخلاقی‌زیستن است. با این توضیح که خمیره و سرشت انسان خداشناس است و در نتیجه به دنبال رسیدن به این مقصود می‌باشد. رسیدن به این مقصود در گرو پیمودن مسیری خاص است؛ چراکه هر مسیری ختم به مقصود اعلای عالم هستی نمی‌شود. این راه خاص شیوه سلوکی است که شکل‌دهنده رفتار و کردار انسان است. بدین جهت است که انسان به امور الهی و اخلاقی، کمال، خیر و زیبایی‌گرایشی فطری دارد. مجموع اینها یعنی تمایل ذاتی به فضایل و دوری از رذایل که راه رسیدن به کمال مطلوب یعنی واجب‌الوجود است و نامی که بر آن می‌نهیم، اخلاق است؛ بنابراین انسان فطرتاً اخلاق‌گرا می‌باشد. این نتیجه مغایر با ادعای نسبی‌بودن اخلاق است؛ بنابراین با استفاده از اندیشه ملاصدرا درباره فطرت که خداشناسی از آن قابل برداشت است، به اخلاق فطری می‌رسیم.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن منظور (بی تا)، *لسان العرب*، ج ۱ و ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اسمیت، نیل و ویلسون، دیراری (۱۳۷۴)، *زبان‌شناسی نوین (نتایج انقلاب چامسکی)*، ترجمه ابوالقاسم سهیلی و دیگران، تهران: آگاه.
- افتخار، مهدی (۱۳۸۸)، *تأملی در جسمانی‌بودن حدوث نفس در حکمت صدرایی*، قم: آیت اشراق.
- افلاطون (۱۳۶۶)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- افلاطون (۱۳۴۸)، *زیبایی «فایدروس»*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: ابن سینا.
- امینی، عبدالحسین، الغدیر، (۱۴۱۶) قم، مرکز الغدیر الدراسات الاسلامیه، ج ۷.
- پژوهشنامه عرفان، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۴۲-۲۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، *فطرت در قرآن*، تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی‌پور، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم «شرح حکمت متعالیه»*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۶۸)، *چهل حدیث*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- دکارت، رنه (۱۳۶۹)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۵)، *المفردات فی غریب القرآن*، ارومیه: ظرافت.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۷ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تعلیقه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز تحقیق للنشر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، طهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۰)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدرضا صالحی کرمانی و محمد خامنه، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی (رجاء).
- غفوری‌نژاد، محمد (۱۳۸۹)، «تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی»، *آئینه معرفت*، شماره ۲۴.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰). *تاریخ فلسفه (فیلسوفان انگلیسی)*، ج ۵، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، ج ۹، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، *فطرت*، ج ۷، تهران: صدرا.

