

جایگاه فطرت در اندیشه‌های صدرالدین شیرازی

محمد غفوری نژاد*

چکیده

در آثار صدرای بحثی منسجم درباره فطرت انسانی یافت نمی‌شود، ولی به طور پراکنده مباحث مهمی را در این باب مطرح کرده است. واژه «فطرت» در آثار صدرای مفهوم‌های متعددی یافته است: استعداد تکامل، استعداد قوه کسب معارف، وجود اندک‌اکی و اندماجی انسان در مرتبه ذات ربوبی و حالت اعتدالی روح. هرچند اخوان‌الصفا برای نخستین بار آموزه خدانشناسی فطری را در منبعی فلسفی مطرح کردند و ابن‌سینا و سهروردی نیز اندیشه‌هایی قابل ارجاع به خداگرایی فطری دارند، ولی این صدرای است که با تمسک به نظریه اتحاد عاقل و معقول و به دست دادن تحلیلی ویژه از فرآیند ادراک و ضمیمه کردن نظریه ارجاع علیت به تشوّن، تقریری جدید از خدانشناسی فطری عرضه کرده است. این تقریر از نخستین تلاش‌ها برای مستندسازی آموزه معرفت فطری خداوند، به انگاره‌های عقلانی و فلسفی محسوب می‌شود. صدرای همچنین به فطری بودن برخی ادراکات همچون استحاله ترجیح بلامرجح، و نیز برخی گرایش‌ها همچون کمال‌گرایی، حقیقت‌طلبی، طاعت‌گرایی، معصیت‌ستیزی و ... در ساحت وجودی آدمی تصریح کرده است.

کلیدواژه‌ها: صدرالدین شیرازی، نظریه فطرت، ادراکات فطری، گرایش‌های فطری، خدانشناسی فطری.

* استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم. ghafoori_n@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۰۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۵/۲۱]

مقدمه

در قرن اخیر، برخی اندیشمندان و صاحب‌نظران شیعه به صورت جدی در حوزه مباحث فلسفی، کلامی و عرفانی نظریه فطرت را مطرح کردند. در این میان، محمدعلی شاه‌آبادی نقش تأسیسی دارد. وی به‌خصوص در دو کتاب *الانسان والفطرة* (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰) و *شذرات المعارف* (همو، ۱۳۸۰) مباحث مهم و بدیعی در این حوزه مطرح کرد.^۱ پس از او باید از موسوی خمینی، محمدحسین طباطبایی و به‌ویژه مطهری نام برد که همگی در فربه‌سازی و گسترش کارکردهای این نظریه سهم بوده‌اند. تردیدی نیست که نقش مطهری در این میان بی‌بدیل است. مطهری را در سیر تطورات این نظریه باید نقطه اوج قلمداد کرد (برای تفصیل مطلب، نک: غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹ ب). مهم‌ترین وجه مشترک این چهار شخصیت تأثیرگذار، تعلق خاطر همه آنها به فلسفه صدرایی است. ممکن است توجه آنان به مبحث فطرت تحت تأثیر آموزه‌های صدرا و روش تحقیق خاص او باشد. لذا بجا است که این پرسش‌ها را مطرح کنیم که: آیا در آثار پرشمار صدرا بحثی از فطرت، مقتضیات، احکام و لوازم آن یافت می‌شود؟ آیا اساساً صدرا مطالعه‌ای نظام‌مند در این عرصه داشته است؟ آیا در مباحث تفسیری و روایی‌اش به این موضوع حساسیت نشان داده است؟ موضع او در خصوص انگاره‌خداشناسی فطری چیست؟ آیا او به ادراکات و گرایش‌های فطری معتقد است؟

بی‌تردید پاسخ به این پرسش‌ها محتاج مطالعه‌ای نظام‌مند در آثار متکثر فیلسوف نام‌آشنای شیرازی است. به همین منظور به تبعی گسترده در آثار او دست یازیده‌ایم تا به این پرسش‌ها پاسخ دهیم. مطالعه ما نشان می‌دهد که وی فطرت را مستقلاً بررسی نکرده است، ولی بحث‌های پراکنده وی درباره این موضوع نسبت به پیشینیان تفصیل بیشتری دارد (نک: غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹ الف: فصل ۴ و ۵). این مسئله می‌تواند معلول پرکاری و کثرت آثار او باشد. به‌علاوه، صدرا در مقایسه با برخی فیلسوفان سلف، با قرآن کریم و سنت معصومان مانوس‌تر است و همین نکته ایجاب می‌کند که وی در اندیشه‌ورزی‌اش بیش از دیگران تحت تأثیر آموزه‌ها و ادبیات خاص کتاب و سنت باشد. آنچه در پی می‌آید گزارشی تحلیلی از اندیشه‌های مؤسس حکمت متعالیه درباره موضوع

۱. گزارش تحلیلی آرا

۱.۱. مفهوم‌سازی‌های صدر از فطرت

در آثار صدرها به مناسبت‌های مختلف، شاهد تفاسیر متعددی از مفهوم فطرت هستیم. استعداد تکامل، استعداد قوه کسب معارف، وجود اندکاکی و اندماجی انسان در مرتبه ذات ربوبی و حالت اعتدالی روح، تفاسیر چهارگانه‌ای است که وی در مواضع مختلف از مفهوم فطرت به دست داده است. مطرح کردن تفاسیر متفاوت و متعدد از فطرت، حکایت از آن دارد که وی علاقه‌مند است در مواضع گوناگون از مفاهیم و واژه‌های قرآنی در بیان آموزه‌های فلسفی و عرفانی خود استفاده کند و از خلال آن، وحدت قرآن و برهان و عرفان را به نمایش بگذارد. در ادامه، مروری بر این مفهوم‌سازی‌ها خواهیم داشت.

الف. فطرت: قوه و استعداد برای تکامل

صدرها در تفسیر آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (بقره: ۱۶) تعریفی از فطرت انسانی به دست داده است. او می‌گوید انسان در نشئه دنیا به منزله مسافری است که برای تجارت به سفر می‌رود. از آنجا که هر تاجری برای تجارت به سرمایه نیاز دارد، انسان نیز در این سفر محتاج رأس‌المال و سرمایه است. سرمایه او عبارت است از همان «فطرت اصلیه»‌ای که خداوند مردمان را بر آن سرشته است. صدرها فطرت اصلیه را «قوه و استعداد برای رسیدن به درجات عالی و دست‌یابی به سعادت» معرفی می‌کند؛ از نگاه او، همین استعداد فطری است که در آیه مزبور از آن با واژه «هدی» تعبیر شده است (الشیرازی، ۱۳۶۶: ۴۴۵/۱).

ب. فطرت: قوه و استعداد برای کسب معارف

صدرها در موضعی، در مقام بیان فرق روش اهل بحث و نظر و روش اهل الهام و شهود، می‌گوید نفس در اول امر از تمام علوم خالی است و به حسب اصل فطرت، فقط دارای قوه‌ای محض و هیولانی است. اما به حسب فطرت ثانیه^۲، علوم کمالی از سوی خداوند برای او حاصل می‌شود. حصول این علوم به دو طریقه است: گاه این علوم به سبب شدت استعداد نفس ابتدائاً و بدون اکتساب، برایش حاصل می‌شود و گاه در پی

اكتساب و استدلال بدان دست می‌یابد. قسم اول خود، بر دو گونه است: گونه نخست آنکه انسان خود نمی‌داند که این علم چگونه و از کجا برای او حاصل شده است؛ این قسم، الهام و «نفت در روع»^۳ نامیده می‌شود. اما در گونه دوم انسان از منبعی که علم را از او استنباط کرده آگاه است و به آن علم دارد. این منبع، فرشته‌ای است که مطالب را به قلب القا می‌کند. این قسم از حصول علم، وحی نامیده می‌شود و به انبیا اختصاص دارد (همو، ۱۳۶۳: ۴۹۳).

صدرا در جایی دیگر می‌گوید هر نفسی به حسب فطرت سابقه‌اش، صلاحیت معرفت به حقایق اشیا را دارد. زیرا نفس امری ربّانی و شریف است و از همین حیث با دیگر جواهر این عالم تفاوت دارد. او این حدیث نبوی مشهور را، که «اگر شیاطین بر گرد دلهای بنی آدم نمی‌گشتند، آنان به ملکوت آسمان نظر می‌افکندند»^۴ اشاره به قابلیت نفوس و حجاب‌ها و موانع مذکور می‌داند؛ «پس آنگاه که این حجاب‌ها از قلب انسان، که همان نفس ناطقه او است، برچیده شود، صورت مُلک و ملکوت و به طور کلی عالم وجود، چنان‌که هست، در آن متجلی می‌گردد» (همو، ۱۴۲۳: ۱۲۰/۹).

وجه شباهت این دو مفهوم‌سازی صدرا از فطرت آن است که تفسیر او در هر دو، معطوف به نوعی قوه و استعداد است و وی سهمی از فعلیت برای فطرت قائل نیست؛ آلا اینکه این استعداد در مفهوم‌سازی اول به تکامل وجودی ناظر است، و در مفهوم‌سازی دوم به کسب علوم و معارف، که آن هم یکی از مؤلفه‌های تکامل وجودی است. بنابراین، می‌توان گفت مفهوم‌سازی دوم صدرا از فطرت، از شاخه‌ها و فروع مفهوم‌سازی نخست وی است.

ج. فطرت اولی انسان: وجود نامتعین او در مرتبه ذات باری

صدرا در مواضعی از آثارش به این نکته پرداخته است که «مبدأ انسان فطرت اولی او است و معادش بازگشت به همان فطرت نخستین است»^۵ (نک: همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۶۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۲۶ و ۴۳۳). وی در دو منبع اخیر، فطرت اولی انسان را به «عدم سابق بر وجودش» تفسیر کرده است. صدرا این کلام ابهام‌آمیز خود را با اشاره به حدیث «کان الله و لم یکن معه شیء» و آیه «قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكْ شَيْئًا» (مریم: ۹) تفسیر می‌کند و می‌گوید: «خداوند در ابتدا،

خلایق را از عدم به وجود خاص بیاورد و در انتها نیز آنان را از وجود خاص به عدم خواهد برد»^۶.

قدر مسلم اینکه، صدرا در این عبارت نمی‌خواهد معدومیت محض انسان را فطرت بداند و معاد او را به عدم بعد از وجود تفسیر کند. به عبارت دیگر، مراد صدرا از «عدم سابق بر وجود»، عدم محض نیست؛ بلکه مراد او، به قرینه مقابله، «عدم خاص» یعنی عدم «وجود تعیین یافته انسان‌ها» است. چون صدرا در اینجا از وجود خاص نام می‌برد، مراد او از عدم نیز عدم همان وجود خاص است نه عدم محض. بنابراین، مراد صدرا از فطرت در اینجا، وجود اندک‌اکی و تعیین‌نیافته انسان‌ها در عالم ربوبی است. همان وجودی که هنوز جامه عینیت نپوشیده و طبق مفاد قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء» در مرتبه ذات ربوبی حضور دارد. این وجود است که مبدأ انسان است و بازگشت او نیز به همین مرتبه خواهد بود. سخنان بعدی او در تفسیر معاد این نکته را تأیید می‌کند. صدرا می‌گوید عدم اول انسان همان بهشتی است که آدم و حوا در آنجا بودند و وجود بعد از عدم او، هبوط از آن به دنیا است و عدم دوم از این وجود [معاد حقیقی]، فناء در توحید است که بهشت موحدان است. آمدن از بهشت به دنیا، نزول از کمال به نقص و سقوط از فطرت اصلیه است و صدور خلق از خالق به‌ناگزیر جز از این طریق نیست؛ چنان‌که رفتن از دنیا به بهشت، توجه از نقص به کمال و رجوع به فطرت است (الشیرازی، ۱۳۶۳: ۴۳۴ و ۶۲۶-۶۲۷).

بر اساس این تفسیر، صدرا فطرت را مربوط به عوالم قبل از دنیا می‌داند و برخلاف مفهوم‌سازی پیشین، که فطرت را به مراتب نازل وجود این‌جهانی انسان ارجاع می‌داد، صدق این مفهوم را در مراتب عالیه عالم وجود جست‌وجو می‌کند.

د. فطرت: حالت اعتدال اولیه روح

صدرا در موضعی به منظور بیان منفعت عبادات بدنی در جلب منافع روحانی و درمان بیماری‌های نفسانی، به ترکیب انسان از دو بعد روحانی و جسمانی اشاره می‌کند و می‌گوید بدن انسان حالتی مزاجی دارد و مادامی که از صراط مستقیم و حد وسط اعتدال به اطراف منحرف نشده، صحت و سلامت طبیعی بدن به حال خود باقی است؛ ولی آنگاه که منحرف شود، امراض و اسقام و آفات بر بدن عارض می‌گردد. روح نیز

حالتی اصلی دارد که در زبان شریعت، فطرت اصلیه نامیده شده و هر مولودی بر آن زاده می‌شود. بنابراین، فطرت برای روح همچون مزاج متعادل برای بدن است. همان‌گونه که بعضی غذاها و داروهای مأكول و مشروب برای بدن و مزاج، مفید و بعضی از آنها مضر هستند و تعادل مزاج را بر هم می‌زنند، افعال و اعمال نیک و بد انسانی نیز نسبت به فطرت اصلی روح بر همین منوال تأثیرگذارند. مادامی که روح بر صفای اصلی خود باقی باشد، محل انعکاس انوار هدایت روحانی و وزشگاه نسیم‌های سعادت و عنایت الهی خواهد بود و دائماً در اثر الهامات ربّانی و خواطر اخروی، به بهشت و عوالم ملکوتی میل و توجه خواهد داشت. اما اگر از فطرت اصلی و سلامت خُلّقی، که مردمان بر آن سرشته شده‌اند، منحرف شود و دچار فساد عقیده یا غلبه اغراض نفسانی یا ارتکاب اعمال قبیح گردد، در دریای جهالت غرق، و دچار گمراهی و خذلان می‌شود (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۴۴-۱۴۸).

صدرا همچنین در موضعی، طریقه عرفا برای کسب معرفت را طریقه فطرت صافیه می‌خواند^۷ (همو، ۱۳۸۶: ۸). با توجه به آنچه وی در خصوص انعکاس انوار هدایت و تابش الهامات ربّانی و خواطر اخروی به نفس انسان بیان کرد و آن را مشروط به بقای روح بر فطرت اصلیه دانست، عبارت اخیر را نیز می‌توان ناظر بر مفهوم‌سازی چهارم تلقی کرد.

بر این اساس، طبق این مفهوم‌سازی، فطرت عبارت است از حالت اعتدالی روح انسان که بر آن سرشته شده است و باقی ماندن بر آن موجبات تعالی و جودی و کسب الهامات ربّانی و خواطر اخروی را فراهم می‌آورد. مراد صدرا از حالت اعتدالی روح، حاکمیت ملکه عدالت بر روح و مهارشدن دو نیروی غضب و شهوت تحت سیطره نیروی عقل است (برای تفسیر مفهوم عدالت نک.: غفوری‌نژاد، ۱۳۸۱: ۴۵-۴۶).

این مفهوم‌سازی از فطرت همچون دو مفهوم‌سازی نخست به وجود این‌جهانی روح انسان ناظر است. از آنجایی که فطرت در این مفهوم‌سازی به روح تعلق دارد و روح مرتبه‌ای از وجود انسان است که دارای تعین و جودی است، نمی‌توان رابطه‌ای میان این مفهوم از فطرت و مفهوم‌سازی سوم برقرار کرد. بنابراین، وجه تمایز این دو، تعلق مفهوم سوم به بالاترین مرتبه وجودی انسان، که فاقد تعین است، و تعلق مفهوم اخیر به مرتبه تعیین‌یافته او است.

ه فطرت به معنای عقل

مطالعه کاربردهای واژه «فطرت» در آثار صدرا نشان می‌دهد که وی، علاوه بر مفاهیم چهارگانه‌ای که از فطرت به دست داده، این واژه را در موضعی به معنای نیروی عقل به کار برده است:

۱. مثلاً در مقام بیان استحاله اعاده معدوم می‌نویسد: «اعاده یک هویت وجودی فقط در صورتی ممکن است که جمیع استعدادات و ادوار فلکی و اوضاع ستارگان و هر آنچه در نظام کلی، گذشته است [و به وجود آن هویت منتهی شده] با تمام لوازم و توابعش، حتی اینکه ابتدایی بوده است، عود کند و فطرت صحیح در تکذیب این وهم درنگ نمی‌کند» (الشیرازی، ۱۴۲۳: ۱/۳۴۶).

۲. او در موضعی این مسئله را که یک ذات در مقایسه با مفهوم واحد، دو اضافه متخالف و متنافی داشته باشد به ضرورت فطرت انسانی، غیرممکن می‌داند^۸ (همان: ۳۶۲).
۳. صدرا در جایی دیگر استحاله اینکه شیء بالقوه از حیث بالقوه‌بودن، در به فعلیت رساندن چیزی از قوه به فعلیت دخالت داشته باشد برای فطرت انسان، ناپذیرفتنی می‌شمارد (همان: ۱۷۶).

۴. او از ابن‌سینا نقل می‌کند که «هر کس عادت کند که بدون دلیل، چیزی را تصدیق کند، از فطرت انسانی منسلخ شده است» (همان: ۳۴۹).

۵. صدرا در موضعی، از حکمای متأله و محققان صوفیه نقل می‌کند که گفته‌اند همه عالم حیوان واحدی است که از یک نفس با قوای متعدد و یک بدن مؤلف از اعضای متشابه و غیرمتشابه تشکیل شده است. صدرا می‌گوید: «ارسطو هم تصریح کرده است که عالم، حیوان واحدی است؛ پس همان‌طور که عقل صریح حکم می‌کند به اینکه خالق زید، واحد است و متعدد نیست، فطرت سلیمه نیز به وحدت خالق عالم، با تمام اجزایش، حاکم است»^۹ (همو، ۱۳۵۴: ۶۲؛ همو، ۱۳۸۱ ب: ۱/۱۰۴-۱۰۵).

فقره اخیر عبارت صدرا از جهاتی ابهام دارد: نخست اینکه، معلوم نیست عبارت «پس همان‌طور که ...» دنباله کلام ارسطو است یا، چنان‌که برخی مصححان ترجیح داده‌اند و آن را با علامت نقطه و آغاز از سطر بعد نشان داده‌اند، نتیجه‌گیری خود صدرا است (همان). دوم اینکه، ظاهر عبارت آن است که مراد از فطرت چیزی غیر از عقل است؛ زیرا در مقابل عقل به کار رفته است. در این صورت این واژه چه معنایی

می‌تواند داشته باشد؟ کدام قوه ادراکی انسان غیر از عقل است که چنین حکمی صادر کند؟ این احتمال به طور ضعیف داده می‌شود که مراد از این واژه در کلام مزبور، قوه حدس باشد. ولی دقت در مفاد عبارت نشان می‌دهد که برخلاف آنچه از برقراری مقابله میان عقل و فطرت در ظاهر عبارت برمی‌آید، مراد از فطرت همان قوه عقل است. گوینده عبارت، خواه صدرا باشد یا ارسطو، می‌خواهد بگوید همان‌گونه که وحدت نظام حاکم بر وجود زید، عقلاً بر وحدت خالق او دلالت می‌کند، وحدت نظام حاکم بر اجزای عالم، به عنوان موجود زنده واحد، نیز نشانگر وحدت آفریننده آن است. مؤید این مطلب آن است که بحث اصلی صدرا در موضع مذکور اثبات توحید واجب‌الوجود از طریق وحدت عالم است.

۱.۲. تقسیمات فطرت

در آثار صدرا فطرت طبق ملاک‌هایی تقسیم شده است. تقسیم فطرت به فطرت اولی و ثانیه و فطرت روح و بدن از آن جمله است.

۱.۲.۱. فطرت اولی و فطرت ثانیه

صدرا در مواضعی از آثارش به سخن مشهور منسوب به ارسطو اشاره می‌کند که گفته بود: «هر کس می‌خواهد آموختن علوم ما را آغاز کند، باید برای خود فطرت دیگری بیافریند»^{۱۰} (همو، ۱۳۸۷ الف: ۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۸). تحقیق درباره اینکه آیا این سخن از ارسطو است یا از آن دسته از سخنان فلوطین است که به اشتباه به ارسطو نسبت داده شده، از حوصله این پژوهش خارج است. برخی محققان چنین گفته‌اند که «فطرت ثانیه» در اصطلاح مشرقیین یا حکمت ایران باستان، به خروج ارادی از زی مادی گفته می‌شده و بعدها به فلوطین رسیده است (خامنه‌ای، در: الشیرازی، ۱۳۸۷ الف: ۹).

صدرا در موضعی دیگر، خود این سخن منسوب به ارسطو را تفسیر می‌کند و ضمن اشاره به عقیده‌اش مبنی بر اتحاد عاقل و معقول می‌گوید معنای آن این است که علوم الاهی فقط با عقول قدسی مماثل است [و فقط قابلیت اتحاد با این دسته از عقول را دارد] و ادراک آن نیازمند لطف شدید و تجرد تام است و این، همان فطرت ثانیه است؛ زیرا اذهان خلق در اول فطرت، سخت و نفوذناپذیر است.^{۱۱} بنابراین، ادراک معقولات

محضه، چنان‌که هستند، برای او امکان‌پذیر نیست. صدرا همین حالت را «فطرت اولی» می‌نامد و فلسفه ریاضت‌کشیدن حکما را تلطیف نفس و معالجه آن معرفی می‌کند؛ «به خاطر همین [سختی و کثافت نفس] است که اولیای حکمت و فرزندان حقیقت به ریاضت‌های تلطیف‌کننده مشغول می‌شوند و نفس خویش را معالجه می‌نمایند تا فرورفتن در دریای معارف الاهی و تعمق در حقایق ربوبی ... برایشان میسر گردد» (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۸).

او در موضعی دیگر، نظریه اتحاد عاقل و معقول را، طبق تقریری که خود از آن دارد، از فهم عموم، دور می‌شمرد و ادراک آن را محتاج داشتن فطرت ثانیه بلکه ثالثه می‌داند (همان: ۱۹/۱).

۱.۲.۲. فطرت روح و فطرت بدن

صدرا در موضعی از *اسفار*^{۱۲} به رتبه‌بندی عوالم سه‌گانه حسی، مثالی و عقلی اشاره می‌کند و می‌گوید هر انسانی به واسطه وقوع در عالم کون و فساد، استحقاق عذاب آتش را پیدا می‌کند، البته در صورتی که نشئه خود را تغییر دهد و «گناه فطری» خود [وقوع در عالم مادیات] را با فعل طاعات و ترک شهوات جبران نکند. او سپس اشکالی مطرح می‌کند و می‌گوید اگر بگوییم این سخنان، با مفاد حدیث «کل مولود یولد علی الفطرة» منافی است، در پاسخ می‌گوییم منافاتی میان این دو نیست، زیرا آنچه در حدیث ذکر شده فطرت روح است که به حسب ذاتش از عالم قدس و طهارت است؛ حال آنکه آنچه ما از آن سخن می‌گوییم، آغاز نشئه بدن و قرارگرفتن نفس در آن است. صدرا این حالت را فطرت بدن می‌نامد.

وی، تنافی حدیث «کل مولود علی الفطرة» با حدیث مشهور «إن الله قد خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیها من نوره» را نیز با انگاره تفکیک میان فطرت روح و فطرت بدن حل‌شدنی می‌شمارد^{۱۳} (همو، ۱۴۲۳: ۲۰۵/۹-۲۰۶؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۴۲-۴۴۳؛ در تفسیر حدیث اخیر نک: همو، ۱۳۶۳: ۲۴۲).

۱.۳.۱. اختلاف فطرت‌ها یا تساوی آنها

صدرا در مواضعی سخنانی دارد که از آن اختلاف انسان‌ها در فطرت نخستین استفاده

می‌شود. در عین حال، گاه از تساوی حالت اولیه نفوس نسبت به خیر و شر سخن می‌رانند. به نظر می‌رسد نوعی تهافت در آرای او وجود دارد که حل‌شدنی نیست. برای روشن شدن این مدعا این سخنان او را در این دو زمینه گزارش می‌کنیم.

۱.۳.۱. اختلاف فطرت‌ها

صدرا در دو موضع از تفسیرش درباره اختلاف ذاتی نفوس انسانی از حیث گرایش به ذات ربوبی سخن گفته است. وی معتقد است همان‌گونه که نفوس انسانی در نهایت امرشان مختلف هستند و هر یک، سرنوشتی ویژه خود خواهد داشت، در ابتدای امر نیز اختلاف داشته‌اند. اختلاف آنها ناشی از اختلاف مبادی‌شان است؛ همان چیزی که در کلام پیامبر (ص) از آن به «معدان» تعبیر شده است، آنجا که فرمود: «الناس معدان کمعدان الذهب والفضة». صدرا می‌گوید خداوند در هر نفسی معنایی ویژه و نیروی محرکه خاصی آفریده است که او را به سوی معدن اصلی‌اش می‌کشاند و تا بدانجا نرساند، از تحریک باز نمی‌ایستد. حرکات اعضای انسان، آثار آن معانی محرکه است که دست قدرت الهی از روی حکمت و رحمت، در نفوس به ودیعت نهاده است. بنابراین، نفوسی که میان آنها و باری‌تعالی واسطه‌ای نیست، به طور طبیعی به حضرتش جذب می‌شوند. اما دسته دیگری از نفوس، که حجاب‌های عزت و واسطه‌های قدرت میان آنان و ذات اقدس الهی حائل است، با درجات و رتبه‌های مختلفی از حیث صعود و هبوط، محشور خواهند شد و چه بسا برخی از آنان از آنچه در اول امر بوده‌اند، پلیدتر شده باشند (همو، ۱۳۶۴: ۶۷/۳-۶۸؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۰۸/۱-۱۰۹).

صدرا در موضعی دیگر از تفسیرش ذیل تفسیر مفهوم «صراط» (حمد: ۵) این پرسش را مطرح می‌کند که: اگر همه انسان‌ها بر حبّ خداوند و شوق به سوی حضرتش مفضول شده‌اند، سبب تفاوت نفوس در هدایت و گمراهی و طاعت و معصیت چیست؟ او پاسخ را بر اساس تفاوت نفوس در صفا و کدورت، قوت و ضعف، شرافت و خست استوار می‌کند. همچنین، از اختلاف استعدادات مادی، که بر اثر اسباب بدنی و احوال دنیوی برای هر یک از انسان‌ها رقم می‌خورد، و عوارض اتفاقی، که سلسله علل آن به امور علوی و نهایتاً قضای سابق ازلی خداوند منتهی می‌شود، یاد می‌کند. صدرا می‌گوید ارواح انسان‌ها به حسب فطرت اولی در صفا و کدورت و درجات قرب و بعد به

خداوند متفاوت اند. مواد سفلیه‌ای که به ازای هر روح انسانی در عالم کون و فساد وجود دارد نیز از حیث لطافت و کثافت متفاوت، و مزاجات آنها در قرب و بعد به اعتدال حقیقی مختلف است. بنابراین، قابلیت این مواد برای ارواحی که به آنها تعلق خواهد گرفت، متفاوت خواهد بود. خداوند در قضای سابق خویش برای هر روحی، ماده مناسب آن را مقدر فرموده و برای هر معنایی، صورت محاذی آن را رقم زده است، به گونه‌ای که لطیف‌ترین مواد و صور به اشرف ارواح و نفوس متعلق خواهد بود. طبق این کلام صدر، لطافت و کثافت مواد تشکیل دهنده بدن انسان، تابع شرف و خست روحی است که به آن تعلق خواهد گرفت. صدرا تفاوت نفوس بشری را، که او آنها را دارای حقایق متخالف می‌داند، با تفاوت اصول و معادن عقلیه‌شان، یعنی همان ارباب انواع آنان، تبیین می‌کند (همان: ۱۸؛ نیز نک.: همان: ۱۰۸، ۳۴۵؛ همو، ۱۳۰۲: ۱۷۶).

۱. ۳. ۲. تساوی نسبت نفوس انسانی به خیر و شر

در عین حاله او در مواضعی نفس انسان را به حسب اصل فطرت، برای پذیرش اثر از ملائکه و شیطان، صالح می‌شمارد و تأکید می‌کند که این صلاحیت تأثیرپذیری، نسبت به مبدأ الهام و مبدأ وسوسه مساوی است و چنین نیست که تأثیرپذیری از یکی بر تأثیرپذیری از دیگری رجحان داشته باشد. ترجیح یافتن یکی از دو طرف فقط در اثر تبعیت از هوای نفس و پیروی از شهوات یا اعراض از آن و مخالفت با آن حاصل می‌شود. یعنی در اثر پیروی از هوا، نفس به درجه‌ای می‌رسد که در مواجهه با الهام ملائکه و وسوسه شیاطین، دومی برایش رجحان می‌یابد و در اثر مخالفت با آن، چنان می‌شود که در مقام انتخاب، الهام ملائکه را ترجیح می‌دهد (همو، ۱۳۶۳: ۱۵۸؛ نیز نک.: همو، ۱۳۵۴: ۲۰۱).

چنان‌که قبلاً اشاره کردیم، به نظر می‌رسد میان این سخن صدرا و آنچه در بخش قبل از او نقل کردیم تهافت وجود دارد. طبق آنچه قبلاً از او نقل کردیم، صدرا به اختلاف ذاتی افراد انسانی از حیث صفا و کدورت و مناسبت آنها با عوالم ربوبی یا شهوات مادی معتقد بود و این اختلاف را با اختلاف مبادی و معادن اصلی آنها تبیین می‌کرد. ولی اینجا نفوس را به حسب اصل فطرت نسبت به پذیرش اثر از ملائکه یا شیاطین لااقتضای انگارد و نسبت آنها به خیر و شر را کاملاً مساوی تلقی می‌کند.

۱.۳.۳. تغییر فطرت اولی انسانی بر اثر اعمالش

صدرا در موضعی از آثارش این عقیده را ابراز می‌کند که هرچند افراد انسان در ابتدا، نوع واحدی هستند، ولی نفوس آنها در اثر اعمالی که کسب می‌کنند به حسب نشئه دیگر، به ذات‌های متخالف و انواع متعددی تبدیل می‌شوند که تحت چهار جنس عمده قرار دارند. بنابراین، نوع واحد به چهار جنس کلی متبدل می‌شود که باز هم انواع متعددی تحت هر یک از آنها قرار می‌گیرد. با این توضیح که نفس در ابتدای تکون، صورتی کمالی برای ماده‌ای محسوسه و ماده‌ای روحانی است. ماده روحانی مزبور صلاحیت دارد صورتی عقلانی، وهمی و شیطانی یا حیوانی بپذیرد. صورت حیوانی ممکن است صورتی بهیمی یا سبعی باشد. پذیرش هر یک از صور مزبور بستگی به قوه‌ای دارد که بر وجود او حاکم است. بر این اساس، پذیرش صور پیش‌گفته به ترتیب ناشی از حاکمیت قوه عقل، قوه وهم، قوه شهوت و قوه غضب خواهد بود. صورت‌های چهارگانه مزبور به منزله چهار جنسی هستند که بسته به تناسب و توازن قوای چهارگانه، تحت آنها انواع متعددی جای خواهد گرفت (همو، ۱۳۶۱: ۲۴۱-۲۴۲).

صدرا در موضعی این عقیده را از الهامات خداوند بر خودش می‌خواند و آن را دارای پشتوانه برهانی و قرآنی می‌شمارد. وی به حق ادعای نوآوری در این زمینه دارد (همو، ۱۴۲۳: ۲۰/۹-۲۱)؛ چراکه این عقیده از فروع حرکت در جوهر است که مبدع آن در فلسفه اسلامی صدرا است (در همین باب نیز نک.: همو، ۱۳۶۰: ب: ۲۸۷؛ همو، ۱۳۴۰: ۴۵/۱-۴۶ و ۱۱۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۷۸؛ همو، ۱۴۲۳: ۸۵/۷). درباره رابطه نظریه فطرت و نظریه حرکت جوهری در ادامه سخن خواهیم گفت.

۱.۴.۱. خداشناسی فطری

سابقه ذکر آموزه خداشناسی و خداگرایی فطری در منابع فلسفی به اخوان‌الصفا باز می‌گردد (نک.: اخوان‌الصفا، ۱۳۴۷: ۵۱/۴). قبل از آنان در آثار کندی و فارابی سخنی از این آموزه به چشم نمی‌آید. در کلمات بوعلی و سهروردی نیز صریحاً از این دو آموزه سخنی به میان نیامده است، ولی برخی آرای آنان قابل ارجاع به خداگرایی فطری هست. شوق و وجد نفوس انسانی هنگام استماع احوال مفارقات (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۵۴/۳)، سریان عشق در جمیع موجودات (همو، ۱۴۰۰: ۳۷۳-۳۹۶) و عشق

فطری انوار سافله به انوار عالیه (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۳۶/۲-۱۳۷) از آن جمله است. صدرا نه تنها خداشناسی فطری را می‌پذیرد، که برای آن پشتوانه فلسفی و برهانی هم تدارک می‌بیند. در ادامه تقریرهای وی از این آموزه را از نظر می‌گذرانیم و در نهایت برهان فلسفی وی را تقریر می‌کنیم.

۱. ۴. ۱. اِتْکال به خداوند در شداید

صدرا در موضعی پس از رتبه‌بندی براهین اثبات وجود خدا می‌گوید:

حق آن است که شناخت وجود واجب‌تعالی امری فطری است و نیازمند برهان و بیان نیست؛ چراکه بنده وقتی در احوال و موقعیت‌های سخت واقع می‌شود، به طور جبلی بر خداوند تکیه و توکل می‌کند ... به خاطر همین است که اکثر عرفا برای اثبات وجود خدا و تدبیر مخلوقاتش از جانب او، به حالت انسان در وقایع دهشتناک، همچون غرق‌شدگی و سوختگی، استدلال می‌کنند (الشیرازی، ۱۳۸۷ الف: ۲۰-۲۳).

واضح است که این استدلال بر خداشناسی فطری، برگرفته از قرآن کریم و سنت است که اگر عرفا نیز از آن مدد جست‌اند، به برکت آشنایی آنان با معارف قرآن و سنت بوده است.

۱. ۴. ۲. خداشناسی فطری به علم بسیط

تبیین خداشناسی فطری بر اساس بررسی حالات درونی انسان در سختی‌ها و شداید، در کلام بسیاری از اندیشمندان مسلمان آمده و صدرا سخن جدیدی در این باب ندارد. ولی او در مواضع متعددی از آثارش، تقریر دیگری از خداشناسی فطری مطرح کرده است که مبتنی بر مبانی فلسفی ویژه او است. گزارش تفصیلی از این تقریر، نوآوری صدرا در این باب را نشان می‌دهد:

الف. مبانی فلسفی

تقریر صدرا از خداشناسی فطری^{۱۴} بر چند مبنا استوار است:

یک. حقیقت ادراک

وی می‌گوید حقیقت علم و ادراک، چیزی جز حضور نحوه‌ای از وجود معلوم در پیشگاه مُدرک نیست؛ خواه ادراک حسّی باشد یا خیالی یا عقلی؛ و خواه حضوری باشد یا حصولی. صدرا تحقیق مطلب را به مباحث اتحاد عاقل و معقول ارجاع می‌دهد (همو، ۱۴۲۳: ۱۳۳/۱). خلاصه آنچه وی در مبحث مزبور برای اثبات این مدعا آورده آن است که مراد مشائیان از «صورت» در تعریف علم به «حضور صورة الشیء عند العقل» یکی از سه چیز است: ۱. ماهیت شیء؛ این احتمال باطل است. زیرا ماهیت نمی‌تواند از سنخ علم، که از حقیقت نور و ظهور است، باشد؛ ۲. وجود مادّی شیء به شرط حذف ماده از آن؛ این احتمال نیز باطل است. زیرا وجود مادی به سبب تعلق به ماده و غیبت از خودش، که ناشی از امتداد و تکمّم است، صلاحیت علم‌بودن و معلومیت بالذات را ندارد؛ ۳. مراد از صورت، وجود مجرد باشد که از جهات متعدّد با وجود مادی مغایر است که همین احتمال متعین است (سبزواری، ۱۴۲۳: ۱۳۳/۱). به تعبیر دیگر، مدرک و معلوم بالذات، نه ماهیت و مفهوم محقّق به وجود خارجی است و نه ماهیت و مفهوم محقق به وجود ذهنی؛ بلکه در همه اقسام پیش‌گفته علم، این نفس وجود است که ماهیت و مفهوم مختصّ به خود را بالعرض، در ظرف ذهن آشکار می‌کند. نفس عالم در حرکت جوهری خود، با مصداق و وجود خارجی علم، که همان معلوم بالذات است، متحد شده و از این طریق به امور دیگری که به تبع آن وجود متحقق می‌شوند و معلوم بالعرض هستند، واقف می‌گردد.

دو. تقسیم علم از حیث بساطت و ترکیب

همان‌گونه که جهل به دو گونه بسیط و مرکب تقسیم می‌شود، علم نیز دارای این دو قسم است. بر این اساس، علم بسیط عبارت است از صرف آگاهی به معلوم، بدون آنکه این آگاهی متعلّق توجه و شناخت ثانوی قرار گرفته باشد. اما علم مرکب علمی است که با آگاهی به آن قرین شده است (الشیرازی، ۱۴۲۳: ۱۳۲-۱۳۳). پس عالم به علم بسیط، کسی است که بداند و نداند که می‌داند و عالم به علم مرکب، شخصی است که می‌داند و می‌داند که می‌داند که می‌داند. کما اینکه جاهل به جهل بسیط کسی است که نمی‌داند و می‌داند که نمی‌داند و جاهل به جهل مرکب، آن است که نمی‌داند و نمی‌داند که نمی‌داند.

سه. هویت عین الربطی موجودات

وجود هر شیئی چیزی جز هویت عین الربطی آن، به وجود حضرت حق نیست (همان: ۱۳۳). بدین معنا که ربط و اضافه لازمه وجود اشیا نیست، بلکه عین آن است. چون اگر لازمه باشد تأخر ربط و نیاز از مرحله ذات اشیا لازم می‌آید؛ زیرا مرتبه لازم همواره از مرتبه ملزوم متأخر است. لازمه این تأخر آن است که در مرتبه ذات اشیا، عدم ربط و نیاز، صدق کند و همه اشیا از وجوب وجود برخوردار باشند. بر اساس این تحلیل، لحاظ وجودات امکانی بدون توجه و نظر به مبدأ آنها، باطل و خطا است.

ب. تقریر نظریه

با توجه به سه مقدمه مذکور صدرای می‌گوید، از آنجا که ادراک، حضور مرتبه‌ای از وجود مدرک در نزد مدرک است و از آنجا که هر وجودی، شأن و طوری از وجود حی قیوم است، پس ادراک هر شیئی به هر مرتبه‌ای از آن (حسی، خیالی، عقلی؛ حضوری یا حصولی) بدون ادراک ذات حق امکان‌پذیر نیست (همان: ۱۳۳/۱). وی در موضعی این نکته را می‌افزاید که همان‌گونه که وجود خارجی هر موجودی صرفاً از وجود حضرت حق تحصیل می‌یابد، وجود علمی و حضور شهودی آن نیز از شهود حق منبث می‌شود (همو، ۱۳۸۶: ۷۶). پس هر مدرکی به هر نحوه‌ای از ادراک که چیزی را درک کند، ذات حق را به اندازه ظرفیت وجود خود دریافته است؛ هرچند ممکن است از آن غافل باشد. صدرای فقط خواص از اولیای خداوند را، متوجه این نحوه از ادراک خداوند می‌داند و حدیث منقول از امیرالمؤمنین (ع) را که فرمود: «ما رأیت شیئاً إلا و رأیت الله قبله»، و به روایتی «قبله و معه و فیه»، را بر همین معنا حمل می‌کند (همو، ۱۴۲۳: ۱۳۳/۱-۱۳۴).

صدرای تأکید می‌کند که از بیان او امکان ادراک کنه ذات حق لازم نمی‌آید؛ چراکه قبلاً امتناع اکتناه را با برهان، مدلل کرده است. او با به دست دادن فهرستی از فرق‌های علم بسیط به ذات حق به معنای مذکور و علم مرکب به او، راه‌نیافتن خطا و جهل به قسم اول و راه‌یابی آن به قسم دوم را از این فرق‌ها می‌شمارد. صدرای به این شعر فارسی استشهاد می‌کند که:

دانش حق، ذوات را فطری است دانش دانش است کان فکری است

بعضی شارحان وجه فطری خواندن این نوع معرفت را راه‌نداشتن خطا در آن دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۰۱)؛ ولی چنان‌که عبارت صدرای نیز تأیید می‌کند، وجه این تسمیه، راه‌نیافتن جهل در آن و به تعبیر دیگر، همگانی بودن آن است.^{۱۵}

صدرای در پایان سخن خود به نکته‌ای عرفانی اشاره می‌کند که مؤید آیات قرآن و دلایل برهانی است؛ و آن اینکه آگاهی و معرفت فطری به باری به معنای مزبور، مختص انسان نیست و هر موجودی را شامل می‌شود. صدرای این سخن خود را با برخی آیات، که بر تسبیح همه موجودات دلالت دارند، تأیید می‌کند، ولی به مبانی استدلالی و فلسفی این سخن خود اشاره‌ای نمی‌کند (الشیرازی، ۱۴۲۳: ۱۳۴/۱-۱۳۵).

مبنای فلسفی‌ای که می‌تواند این سخن را برهانی کند، اصالت وجود، بساطت و تشکیک آن است. زیرا بر اساس این اصول سه‌گانه، اگر کمالی از کمالات برای مرتبه‌ای از مراتب وجود ثابت شود و آن کمال از کمالات حقیقی‌ای باشد که مستند به اصل وجود در آن مرتبه است، برای دیگر مراتب وجود نیز اثبات خواهد شد. زیرا در غیر این صورت، ترکیب آن مرتبه، از اصل هستی و آن کمال لازم می‌آید. بنابراین، برای گریز از محذور ترکیب، باید هر کمالی که برای مرتبه‌ای اثبات می‌شود به دیگر مراتب نیز به نحو مشکک اسناد داده شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۰۵-۲۰۶).

صدرای خود در موضعی دیگر، به این نکته اشاره کرده است (الشیرازی، ۱۳۰۲: ۲۲۸).

۱. ۴. ۳. دلیل نقلی بر خدانشناسی فطری و تفسیر «فطری» به «بدیهی»

صدرای در *مفاتیح‌الغیب*، با اقتباس از اهری (متوفای ۶۷۵ ه.ق.) حکیم اشراقی قرن هفتم، و البته بدون اشاره به منبع، آیه میثاق را به وجهی دقیق و لطیف، دال بر خدانشناسی فطری قلمداد می‌کند. وجه دلالت آیه از نظر اهری و صدرای آن است که خداوند طبق مفاد آیه، فقط بر ربوبیت خود از انسان‌ها پیمان ستانده و اعتقاد به اصل وجودش را مشمول این میثاق قرار نداده است؛ این بدان دلیل است که اقرار به وجود او در عقول و نفوس مرکوز است:

بنابراین، آیه بر این نکته دلالت می‌کند که معرفت صانع برای عقول سلیم و طبیعت‌های مستقیم، غریزی و ضروری است؛ به خاطر همین است که هر کس وجود صانع را انکار نماید، قتل او در تمام شرایع واجب است؛ زیرا او

ضروریات فطرت اولیه را انکار کرده است. همچنین است کسی که اصل وجود را انکار نماید، مانند اهل سفسطه؛ او نیز باید با کنک‌زدن و سوزاندن کشته شود تا نگوید که: «زدن و نزدن یکی است» یا «آتش و غیر آتش یکی است» (همو، ۱۳۶۳: ۲۴۱؛ مقایسه کنید با: اهری، ۱۳۵۸: ۱۱۰).

چنان‌که از این عبارات صدرا برمی‌آید و در ادامه نیز تصریح می‌کند، وی در اینجا فطری بودن را مترادف بداهت و ضرورت دانسته است و فطری را به «بدیهی» تفسیر کرده است.

صدرا به این نکته اشاره می‌کند که طبق مفاد آیه، نفس، جمال مطلق را در عالم خاص خود مشاهده می‌کرده است؛ ولی در عالم ماده چون با استعدادات و نقایص و رذایل بدنی و اخلاق پست محجوب شده، چشمش از رؤیت و مشاهده جمال و جلال نابینا گشته است. لذا همچون کوران نیازمند راهبر و عصا است تا به مقصد نهایی‌اش برسد. صدرا به بعضی آیات و روایات استشهاد می‌کند و می‌نویسد: «با این بیان روشن شد که شناخت حضرت حق برای فطرت اصلی ارواح، ضروری و بی‌نیاز از برهان است ... و اگر بر آن استشهاد [و استدلالی] می‌شود به خاطر آن است که دأب اصحاب برهان ... بر آن قرار گرفته است» (همان: ۲۴۲).

۱.۵. دیگر ادراکات فطری

صدرا در بحث علت حاجت به ممکن، با اشاره به قاعده ترجیح بلامرجح این قاعده را حکمی فطری می‌خواند که در ذهن کودکان و حتی بهائم مرکوز است. او می‌گوید بعضی از اهل جدل خواسته‌اند در ضرورت و بداهت این حکم فطری خلل وارد کنند، آن را نظری بینگارند و سپس در آن اشکال کنند. حال آنکه این قاعده در ذهن کودکان و حیوانات نیز مرکوز است؛ رکوز همین قاعده در ذهن حیوانات است که باعث می‌شود از صدای چوب و تازیانه و نهیب راکب متنفر باشند.

او استدلال منکران بداهت این قضیه مفطوره را چنین تقریر می‌کند: اگر قضیه «امتناع رجحان یکی از دو طرف تساوی» را با قضیه «یک، نصف دو است» مقایسه کنیم، می‌بینیم که میان آن دو از جهت ظهور و خفا فرقی آشکار وجود دارد. زیرا عقل قضیه دوم را به سادگی

و سهولت می‌پذیرد، ولی در قضیه اول جای تردید و پرسش باقی است و عقل احتمال خلاف آن را می‌دهد. بنابراین، یقینی نیست و اثبات آن نیازمند استدلال و برهان است. صدرا در مقام پاسخ به این استدلال می‌گوید صاحب این استدلال توجه نکرده است که تفاوت در «فطریات» اغلب به دلیل تفاوت از جهت مبادی تصویری آن، یعنی همان موضوع و محمول است؛ و آلا اصل حکم در این قضایا تفاوتی ندارد. به تعبیر واضح‌تر، آنچه موجب شده است اینان قضیه مزبور را نظری بینگارند، ابهام حکم آن نیست؛ بلکه مفاهیمی همچون رجحان و تساوی، که در موضوع و محمول قضیه اول اخذ شده، از نظر بدهت تصویری مانند مفهوم «یک»، «دو» و «نیم» که در موضوع و محمول قضیه دوم قرار دارد، نیست. تفاوت این دو قضیه در وضوح و خفا، ناشی از تفاوت آن دو در وضوح و خفای موضوعات و محمولاتشان است؛ اما حکم دو قضیه پس از تصور دو طرف، به گونه‌ای یکسان، آشکار و بدیهی است (همو، ۱۴۲۳: ۲۱۱/۱-۲۱۳).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، صدرا در ابتدای کلامش صریحاً قاعده امتناع ترجیح بلامرجح را فطری می‌خواند و آن را به مرکز بودن آن در ذهن انسان و بلکه حیوانات تفسیر می‌کند. این تفسیر از آن حیث اهمیت دارد که نشان می‌دهد مراد او از فطری، اصطلاح منطقی کلمه نیست. در اصطلاح منطقی، فطریات قضایایی هستند که قیاس منتج آنها، همراه خودشان است (قضایا قیاساتھا معها)؛ مانند قضیه «دو نصف چهار است» یا «یک نصف دو است». به دیگر سخن، منطقیان فطری بودن را به رابطه روشن میان موضوع و محمول ارجاع داده‌اند؛ ولی صدرا تصریح می‌کند که مرادش از فطری در اینجا، مرکز بودن در نفس است.

۱. ۶. گرایش‌های فطری

در لابه‌لای آثار و سخنان صدرا، وی گاه از گرایش‌هایی سخن می‌گوید و آنها را فطری یا جبلی می‌خواند. کمال‌گرایی فطری (همان، ۱۴۲۳: ۱۵۲/۵؛ نیز نک: همو، ۱۳۷۸: ۱۳۱)، حقیقت‌طلبی فطری (همو، ۱۳۰۲: ۳۰۲)، طاعت‌گرایی و معصیت‌ستیزی فطری (همو، ۱۴۲۲: ۴۰۶-۴۰۷؛ همو، ۱۳۰۲: ۱۸۱-۱۸۳)، فطرت انقیاد و تدین به دین (همو، ۱۳۰۲: ۲۲۶)، فطرت حبّ تفرّد (همو، ۱۳۶۳: ۲۰۴) از آن جمله است (برای تفصیل بیشتر، نک: غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹).

نتیجه

مطالعه آثار صدرا نشان می‌دهد که هرچند وی در باب فطرت به مطالعه مستقل فلسفی یا عرفانی نپرداخته است، ولی مبحث فطرت در خلال آثار او تفصیل چشمگیری یافته است. قوه و استعداد کسب معارف، قوه و استعداد تکامل، حالت اعتدالی روح و وجود نامتعین و اندک‌اکی انسان در مرتبه قبل‌الایجاد، مفاهیمی است که صدرا فطرت را در مواضع پراکنده، به آن تفسیر کرده است. وی با تمسک به نظریه خود در باب حقیقت ادراک و همچنین حقیقت علیت، مرتبه‌ای از معرفت خداوند را نه تنها برای انسان، بلکه برای همه موجودات فطری می‌داند و آن را اثبات می‌کند. ترتیب‌دادن این بیان فلسفی از نوآوری‌های صدرا است و مبتنی بر مبانی فلسفی خاص او است. این نظریه‌پردازی او از نخستین تلاش‌ها برای مستندسازی معرفت فطری خداوند، به عنوان آموزه‌ای قرآنی و حدیثی، به انگاره‌های عقلانی و فلسفی محسوب می‌شود. وی همچنین از فطری و مرکوزبودن برخی قضایا، همچون استحاله ترجیح بلامرجح، سخن می‌گوید و توضیح می‌دهد که مراد از فطری بودن این قضایا، فطری بودن صدور حکم از ناحیه نفس پس از تصور طرفین قضیه است.

صدرا به برخی گرایش‌های فطری همچون کمال‌گرایی، حقیقت‌طلبی، طاعت‌گرایی، معصیت‌ستیزی، فطرت انقیاد، فطرت تدین به دین و فطرت حبّ تفرّد اعتقاد دارد. تفسیر فطرت به مفاهیم متعدد، تفکیک میان فطرت روح و فطرت بدن، تحلیل فلسفی کیفیت حصول معرفت فطری بسیط همه موجودات به خداوند، حقیقت‌طلبی فطری، طاعت‌گرایی و معصیت‌ستیزی فطری از مباحثی است که در آثار پیشینان به چشم نمی‌خورد (برای اثبات مستند این مدعا نک: غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹ الف: فصل ۴ و ۵). مطالعه حاضر نشان می‌دهد نظریات صدرا در باب فطرت می‌تواند یکی از عوامل انعکاس‌گسترده نظریه فطرت در آرای صدرا بیان معاصر باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای تحلیل آرای او در باب اثبات مبدأ از طریق فطرت، نک: غفوری‌نژاد، ۱۳۹۰؛ برای گزارش تفصیلی آرای وی در زمینه فطرت، نک: همو، ۱۳۸۹ الف، فصل ۸.
۲. این اصطلاح مأخوذ از سخن مشهور منسوب به ارسطو است که گفته بود: «هر کس می‌خواهد وارد علوم ما شود باید فطرتی دیگر برای خود بیافریند» (نک: الشیرازی، ۱۳۷۸ الف: ۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۸).

- درباره فطرت اولی و فطرت ثانیه از دیدگاه صدرا بعداً توضیح خواهیم داد.
۳. برگرفته از حدیث نبوی (ص): «إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها»؛ نفث: رها کردن نفس (نک: قیصری، ۱۳۸۲: ۱۹۵/۱).
۴. لو لا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء.
۵. اعلم إن المراد بالمبدأ هاهنا الفطرة الأولى للإنسان و بالمعاد هو العود إليها «فطرت الله التي فطر الناس عليها».
۶. یعنی ان جعل [كذا] الخلق في الابتداء من العدم إلى الوجود الخاص، ففي الانتهاء يجعل الخلق من الوجود الخاص إلى العدم «كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذوالجلال و الاكرام».
۷. فإن هؤلاء الأكابر العرفاء وصلوا إلى مقام المعرفة والشهود لا بتركيب المقدمات والحدود و محافظة الضوابط القياسية ... بل بالقلب السليم و الفطرة الصافية و التوجه التام و الخشوع و الانابة ... فطرة الله التي فطر الناس عليها.
۸. فإن ذاتاً واحدة بالقياس الى معنى واحد لا يكون لها اضافتان متخالفتان بضرورة من الفطرة الانسانية.
۹. و كذا صرح ارسطو طاليس بـ: «أن العالم حيوان واحد؛ فكما أن العقل الصريح يحكم بأن خالق زيد مثلاً واحد ليس بمتعدد، كذلك الفطرة السليمة يحكم بأن خالق العالم بجميع اجزائه واحد حق لا شريك له.
۱۰. من أراد أن يشرع في علومنا فليستحدث لنفسه فطرة اخرى.
۱۱. إذ أذهان الخلق في أول الفطرة جاسية كثيفة.
۱۲. ذیل عنوان «فی أن للإنسان حشراً كثيراً كثرة لا تحصى».
۱۳. ملاهادی سبزواری با الهام از این کلام صدرا و جوهری را برای حلّ تنافی ظاهری این حدیث شریف با دو حدیث «السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه» و «السعيد سعيد في الأزل والشقي شقي لم يزل» ذکر می‌کند (الشیرازی، ۱۴۲۳: ۲۰۶، پ ۲).
۱۴. زمینه طرح این بحث در *اسفار* مسئله یگانگی ماهیت و انیت واجب است. یکی از شبهات فخر رازی بر این نظریه فلاسفه، در قالب قیاس منطقی شکل دوم، چنین است: وجود ضرورتاً معلوم است؛ حقیقت واجب، غیر معلوم است. بنابراین، حقیقت واجب، غیر از وجود است. نصیرالدین طوسی و دیگران از این شبهه بر اساس خلط مفهوم وجود با مصداق آن پاسخ داده‌اند؛ به این بیان که: آنچه ضرورتاً معلوم است مفهوم عام و بدیهی وجود است، پس نتیجه قیاس نیز مغایرت واجب با مفهوم عام بدیهی وجود است نه حقیقت آن؛ امری که حکما نیز پذیرفته‌اند. پاسخ نصیرالدین طوسی و دیگران ناظر به صغرای قیاس مزبور بود. صدرا دو پاسخ دیگر به این شبهه می‌دهد که ناظر به کبرای قیاس است. پاسخ اول بر اساس «علم حضوری معلول به علت خود به اندازه ظرفیت وجودی اش» استوار است؛ چراکه هر یک از ممکنات از آن جهت که معلول واجب تعالی بوده و شأنی از شئون علت خود است، ذات واجب را به اندازه وعاء وجودی خویش ادراک می‌کند. پاسخ دوم صدرا همان است که در متن مقاله گزارش می‌شود (نک: الشیرازی، ۱۴۲۳: ۱۳۰/۱-۱۳۶).
۱۵. صدرا قبل از ذکر بیت چنین می‌نویسد: «أما الإدراك المركب، سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بالأولياء والعرفاء، أو بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعلاء المتفكرين في صفاته و

آثاره، فهو ليس ممّا هو حاصل للجميع و هو مناط التكليف والرسالة، و فيه يتطرّق الخطأ والصواب، و إليه يرجع حكم الكفر والایمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس؛ بخلاف النحو الاول فإنه لا يتطرّق إليه الخطأ والجهالة أصلاً كما في الفارسية: دانش حق ذوات را...». همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، به قرینه اقربیت، شعر ناظر به راه‌نیافتن جهالت در این نوع معرفت و همگانی بودن آن است. مؤید دیگر، عبارت صدرا در رساله *المسائل القدسیه* است. وی در آنجا درباره این نوع معرفت می‌نویسد: «فإنه لا يتطرّق إليه الخطأ والجهالة لكونه فطرياً للجميع «فطرة الله التي فطر الناس عليها» (الشیرازی، ۱۳۸۷ الف: ۲۱۳). در عین حال، فطری خواندن این نوع معرفت می‌تواند ناظر به هر دو جنبه، یعنی راه‌نیافتن خطا و همگانی بودن، تلقی شود. بنابراین، تخصیص جنبه اول به ذکر، وجهی ندارد.

Archive of SID

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۷۵). *الاشارات والتنبیها*، در: نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، قم: نشر البلاغة.

_____ (۱۴۰۰). *رسائل*، قم: بیدار.

اخوان الصفا (۱۳۴۷/۱۹۲۸). *الرسائل*، تصحیح: خیرالدین الزرکلی، مصر: مکتبه التجاریه الکبری. اهری، عبد القادر حمزة بن یاقوت (۱۳۵۸). *البلغة فی الحکمة یا الأقطاب التقطیبة*، مقدمه و تحقیق: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انجمن فلسفه ایران.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵/۱۴۱۷). *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، بخش دوم از جلد اول، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، قم: اسراء.

سبزواری، ملاحادی (۱۳۲۳/۲۰۰۲). *تعلیقہ اسفار در: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه: هانری کرین، سید حسین نصر و نجف‌قلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم. شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۶۰). *الانسان والفطرة*، در: *رشحات البحار*، تهران: نهضت زنان مسلمان.

_____ (۱۳۸۰). *شذرات المعارف*، تصحیح و تحقیق: بنیاد علوم و معارف اسلامی، تهران: ستاد بزرگ‌داشت مقام عرفان و شهادت.

الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۰۲). *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران: بی‌نا.

_____ (۱۳۴۰). *رسالة سه اصل*، به تصحیح و اهتمام: سید حسین نصر، تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول.

_____ (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۰ الف). *اسرار الآيات*، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

_____ (۱۳۶۰ ب). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للشر، چاپ دوم.

_____ (۱۳۶۱). *العرشیة*، تصحیح: غلام‌حسین آهنی، تهران: مولی.

_____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۶۴). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: انتشارات بیدار، چاپ اول، ج ۲ و ۳.

_____ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، ج ۱.

_____ (۱۳۷۸ الف). *رسالة فی الحدوث [حدوث العالم]*، تصحیح و تحقیق: سید حسین موسویان،

_____ (۱۳۸۱ الف). *کسر أصنام الجاهلیة، تصحیح و تحقیق و مقدمه: محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.*

_____ (۱۳۸۱ ب). *المبدأ والمعاد، تصحیح و تعلیق: محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.*

_____ (۱۳۸۶). *ایقاظ النائمین، تصحیح و تعلیق و تقدیم: محمد خوانساری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.*

_____ (۱۳۸۷ الف). *المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالیة، مقدمه و تصحیح: محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.*

_____ (۱۳۸۷ ب). *سه رساله فلسفی، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.*

_____ (۱۴۲۲). *شرح هدایة اثیریة، تصحیح: محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.*

_____ (۲۰۰۲/۱۴۲۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی. غفوری‌نژاد، محمد (۱۳۸۱). «مبانی نظری دانش اخلاق از دیدگاه محقق نراقی»، با همکاری: مرضیه مستمند، در: مجموعه مقالات کنگره بزرگ‌داشت فاضلین نراقی، قم: دبیرخانه کنگره، ج ۴.*

_____ (۱۳۸۹ الف). *تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی، پایان‌نامه دوره دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، استادان راهنما: احمد بهشتی و احد فرامرزی قراملکی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران.*

_____ (۱۳۸۹ ب). *«تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی»، در: آینه معرفت، ش ۲۴، ص ۱۰۵-۱۳۴.*

_____ (۱۳۹۰). *«نقش فطرت در اثبات مبدأ در منظومه معرفتی حکیم شاه‌آبادی»، در: پژوهش‌نامه فلسفه دین، ش ۱۸، ص ۲۱-۳۸.*

_____ (۱۳۸۲). *شرح فصوص الحکم، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب، ج ۱.*