

نسبت‌سنجی معرفت فطری با سایر ادراکات در نظام معرفت‌شناسی صدرالمتألهین

سید محمود موسوی*

زهرا حدادی**

چکیده

در نظام معرفت‌شناسی صدرا ارتباط معرفت فطری با سایر ادراکات انسان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است به طوری که وی از آن به عنوان سرمایه آغازین و «رأس‌العلم» یاد کرده است. صدرالمتألهین معرفت فطری را در قلمرو علم حصولی و حضوری با دو معنای نزدیک به هم به کار برده است. در این نظام، علم از سنخ وجود است و احکام وجود بر آن ساری و جاری است. لذا هر معرفتی که از مرتبه وجودی متقدمی برخوردار باشد تقدم وجودی و معرفتی نسبت به سایر ادراکات انسان دارد. معرفت‌های غیر فطری، به لحاظ معرفت‌شناختی و وجودشناختی وابستگی حقیقی و عینی با معرفت‌های فطری دارند. از طرفی بنا بر اتحاد عاقل و معقول، نفس در حرکت جوهری خویش با مدرکات خود اتحاد یافته و استکمال می‌یابد. بنابراین بر اساس اصول حکمت صدرایی و با بکارگیری روش توصیفی تحلیلی، می‌توان یافته‌های پژوهش را در این دانست که نسبت معرفت فطری در هر دو حوزه علم حضوری و حصولی با سایر ادراکات انسان در حرکت اشتدادی نفس تفسیر شده و نسبت آنها به تفاوت مراتب نفس باز می‌گردد.

واژگان کلیدی

معرفت فطری حضوری، معرفت فطری حصولی، معرفت‌شناسی صدرا، معرفت فطری.

smmusawi@gmail.com

s.hadadi164@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۰۴

*. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

** . دانشجوی دکتری دانشگاه معارف اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۰۸

طرح مسئله

در نظام معرفت‌شناسی صدرا، معرفت فطری از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، تا جایی که صدرا المتألهین در مقام بیان اهمیت این موضوع، نسبت معرفت فطری را با سایر معرفت‌های انسان به نسبت واجب‌الوجود با ممکنات تشبیه نموده است که بدون آن، امکان تحقق هرگونه معرفتی برای بشر منتفی است. معرفت فطری در این نظام، واجد معنای واحدی نیست و در قلمرو علم حصولی و حضوری با معانی متفاوتی به‌کاررفته است. اما به دلیل عینیت علم و وجود و اتحاد نفس با صور ادراکی، معرفت فطری نزد صدرا به‌عنوان کانون معرفت، پیوند ذاتی با دیگر شناخت‌های حسی، عقلی و شهودی داشته و رابطه شناخت فطری با دیگر معرفت‌ها از دو بعد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی می‌تواند مورد تحقیق و پژوهش قرار گیرد. صدرا المتألهین ضمن مباحث علم حضوری، ذکر اقسام بدیهیات، تقسیم علم و مانند آن، این نسبت را مورد توجه قرار داده است؛ اما اثر یا مبحث جداگانه‌ای را به این بحث اختصاص نداده است. همچنین پژوهش‌هایی در مورد ادراکات فطری در معرفت‌شناسی ملاصدرا و نیز نسبت معرفت با سایر ادراکات از دیدگاه غیر ملاصدرا، انجام گرفته است؛ اما پژوهش مستقلی که مشخصاً به نسبت معرفت فطری با سایر ادراکات از دیدگاه ملاصدرا پرداخته باشد، انجام نپذیرفته است. این مقاله درصدد است تا پس از تبیین معرفت فطری در نظام معرفت‌شناسی صدرا، نسبت معرفت فطری را با سایر معرفت‌های حاصل از قوای ادراکی بر اساس اصول حکمت صدرایی (اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و تطابق عوالم) توصیف و تحلیل نماید.

تعریف معرفت فطری

فطری در لغت منسوب به فطره و مصدر نوعی از ماده «فطر» است. (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۱۰ / ۲۸۵) اصطلاح فطری با هفت معنای متفاوت نظیر سرشتی (مطهری، ۱۳۸۰: ۶ / ۴۶۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۴)، ارتکازی (نسفی، ۱۳۷۷: ۶۱ - ۶۰ و ۱۶۸)، فطری القیاس (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳ / ۶۴)، بدیهی (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲ / ۱۸)، بدیهی اولی (قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۹۷ و ۵۹۷)، علم بالفعل آگاهانه پیشین (Dancy, Jonathan, 1992: 216) و ... به‌کاربرده می‌شود. فطری به‌معنای سرشتی، معنای متبادر آن است و مقصود از معرفت فطری، دانش‌هایی است که از بدو تولد بدون تعلیم و تعلم، به‌صورت غیراکتسابی، خاستگاهی در اصل آفرینش دارد. (ابوترابی، ۱۳۹۶: ۱۶۳ - ۱۶۲)

تعریف معرفت فطری از نگاه صدرا مستلزم تحلیل‌های هستی‌شناسانه به‌ویژه هستی‌شناسی نفس و مراتب آن است. چراکه در نظام معرفت‌شناسی ایشان معرفت فطری اساس علم است و علم از نظر وی از سنخ وجود بلکه خود وجود است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳ / ۳۷۸ و ۴۴۸) بنابراین لازمه تعریف دقیق معرفت فطری از دیدگاه ملاصدرا شناخت مراتب و کمالات نفس است.

مراتب نفس

مراتب و کمالات نفس از مباحثی است که ملاصدرا به مناسبت‌های مختلف بدان پرداخته است. ایشان کمال و مراتب نفس را در دو حیث جستجو می‌کند. حیثیت نخست، مراتب وجودی خود نفس است که ملاصدرا آن را به نفس نباتی، نفس حیوانی، انسان نفسانی و انسان ملکی یا شیطانی مترتب می‌کند. (همان: ۱۳۷ / ۸ - ۱۳۶) حیثیت دوم، مراتب نفس به‌لحاظ مدرکات نفس است که نفس از حیث مدرکات نیز دارای سه مرتبه طبیعی، نفسی و عقلانی است که بر اساس ادراک مخلوقات در عوالم سه گانه طبیعت، مثال و مجردات شکل می‌یابند. (همان: ۱۹۴ / ۹) نفس در مرتبه انسان معقول، واجد عقل عملی و عقل نظری می‌گردد و برای عقل نظری نیز چهار مرتبه عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و المستفاد را ذکر می‌نماید. ایشان معتقد است هرچه نفس در مرتبه شدیدتری از وجود واقع شود، قادر به درک مدرکاتی در مراتب بالاتری از وجود خواهد بود و متقابلاً هرچه مدرکات، واجد مرتبه بالاتری از وجود باشد، به جهت اتحاد عاقل و معقول، مرتبه تکاملی ادراک‌کننده، یعنی نفس، بالاتر خواهد بود. پس نفس در مرتبه عقلانی که شریف‌تر و کامل‌تر است، ادراکات آن نیز در این مرتبه کامل‌تر از سایر ادراکات است و در نتیجه وجود آن نیز شدیدتر است. (همان: ۱۲۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۹۶)

تعریف معرفت فطری از دیدگاه ملاصدرا

متطابق با اصول فلسفی نظام صدرایی اگرچه نفس انسان در آغاز تکون، از نفس خویش به علم حضوری آگاه است؛ اما واجد هیچ علم و معرفت حصولی فطری و غیرفطری و بدیهی و غیربدیهی به صورت بالفعل نبوده و هیچ معرفت حصولی بالفعل در وی تحقق ندارد؛ اما دارای قوا و استعداد همه ادراکات است. (همو، ۱۴۱۰: ۳ / ۳۳۱ - ۳۳۰) بنابر جسمانیة الحدوث بودن روح، نفس انسانی با حرکت جوهری اشتدادی خود مراحل عنصری، معدنی، نباتی و حیوانی را پشت سر گذاشته و به مرتبه نفس ناطقه نایل می‌شود. (همان: ۴۶۱) نفس ناطقه، در حرکت جوهری و سیر تکامل وجودی خود مراحل چهارگانه‌ای را در جهت کسب معرفت حصولی طی می‌کند: ۱. عقل هیولانی، ۲. عقل بالملکه، ۳. عقل بالفعل، ۴. عقل مستفاد. مرتبه عقل هیولانی، همان وجود بالقوه (فطری) عقل نظری است. منظور از عقل بالملکه، مرتبه‌ای است که عقل بدون نیاز به تحصیل مقدماتی مانند تأملات عقلی و ممارسات مدرسی، برخی حقایق بدیهی را درک می‌کند و واجد اولین مرتبه از معرفت بالفعل می‌شود. این بدیهیات بخشی از شناخت‌های فطری را تشکیل می‌دهند. (همو، ۱۳۶۰: ۲۰۷ - ۲۰۲) اما در صورتی نسبت به این معرفت‌های فطری حاصل از اشتداد نفس و خروج از عقل هیولانی و وصول به عقل بالملکه ادراکی حاصل می‌شود که صورت‌های معقول نزد نفس حاضر بوده و نفس حضوراً آنها را بیابد. لازمه این درک حضوری این است که بین نفس به‌عنوان عاقل با صورت‌های معقول اتحادی صورت پذیرد و در اثر این اتحاد استکمال یابد. در این مرتبه از وجود نفس است که نفس با درک حضوری فطری به خود، معقولات متحد با خویش را نیز ادراک می‌کند. (همو، ۱۳۷۵: ۱۲۷) تا زمانی که نفس از مرتبه حیوانی عبور نکرده و به مرحله نفس ناطقه نایل نشود هیچ درک عقلانی از خود و مدرکات خود نخواهد داشت. پس ادراکات حصولی فطری متفرع بر ادراک نفس از ذات خویش است. بنابراین با توجه به اصول فلسفی نظام صدرایی، معرفت فطری عقلانی مرتبه‌ای از مراتب وجود نفس است و امری عارض و زاید بر وجود نفس نیست.

اقسام معرفت فطری

براساس مبانی حکمت صدرایی که مَلَهَم از قرآن است، هرچند اقسام معرفت، خاستگاهی در نفس دارند و نفس واجد استعداد و امکان کسب معرفت است اما در مرحله فطرت اولیه^۱ عاری از هرگونه معرفت حصولی حتی معرفت فطری حصولی است و با هیچ‌گونه تصور و یا تصدیق فطری بالفعل معیت ندارد. (همو، ۱۳۶۶: ۴ / ۲۹۷) «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ». (نحل / ۷۸) شروع معرفت یا همان معرفت فطری پس از فطرت اولیه و عقل هیولانی است. از نظر وی معرفت فطری، معرفتی است که بذاته برای نفس حاصل است و نیازمند به اکتساب آن توسط دیگر ادراکات نیست. لذا در آرای صدرا معرفت فطری با دو اصطلاح متفاوت ولی قریب به هم در دو قلمرو علم حصولی و حضوری مورد بررسی قرار می‌گیرد.

معرفت فطری: حضوری یا حصولی

علم حضوری نزد صدرا عبارت است از حضور معلوم نزد عالم که عالم بدون واسطه معلوم را ادراک می‌کند و وجود علمی شیء، عین وجود عینی اوست، مانند علم مجردات به خودشان. در علم حصولی، معلوم خارجی پیش عالم حضور ندارد ولی به واسطه مفهوم ادراک می‌شود و وجود علمی شیء، غیر از وجود عینی آن شیء است؛ مانند علم ما به اشیای خارج از ذات ما. (همو، ۱۳۷۱: ۳۰۷) در حکمت صدرا، درون‌نگری یکی از منابع معرفت است. علم حضوری و بدیهیات در علم حصولی از همین منبع معرفتی پدید می‌آیند. فطری در قلمرو علم حصولی شامل ادراکات بدیهی است که به وساطت مفاهیم دیگر نیاز ندارند و در مقابل نظری قرار می‌گیرند. در هر دو حوزه علم حضوری و علم حصولی مصادیقی از معرفت فطری یافت می‌شود، مصادیق ادراکات فطری در علم حصولی بدیهیات اولیه اعم از تصویری (حسیات، وجدانیات، اولیات عقلی) و تصدیقی و بعضی از بدیهیات ثانویه است. مصادیق فطریات در بدیهیات اولیه تصدیقی «اصل تناقض» است که از آن به‌عنوان

۱. ملاصدرا اشتغال انسان به امور روزمره و معیشتی و تفکر در آنها را فطرت اول و گذر از فطرت اول و تفکر درباره پرسش‌های کلی و اساسی، پیرامون هستی را فطرت ثانی می‌نامد.

«اول الاوائل» یاد می‌شود. ملاصدرا، هرچند اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را به‌عنوان اول الاوائل و سایر ادراکات اعم از اولی، بدیهی و نظری را مبتنی بر آن می‌داند اما اولیات را منحصر در اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین نمی‌داند بلکه معتقد است قضایایی مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است» در زمره اولیات جای می‌گیرند. اما نسبت اصل تناقض را در ارتباط با سایر ادراکات، دارای منزلتی شبیه به نسبت باری تعالی در ارتباط با ماسوی می‌داند.

معرفت فطری در قلمرو علم حضوری شامل همه معرفت‌های حضوری است که امکان تحقق آنها برای نفس از ابتدای پیدایش آن بدون نیاز به اکتساب وجود دارد. به دلیل آنکه در ادراک حضوری هیچ واسطه‌ای، حتی تصور، معنا ندارد. علم حضوری، حضور نفس معلوم نزد عالم است پس هیچ ابهام و شکی در آنها وجود نداشته و نیازمند به تفکر و تعقل نیست. از دیدگاه صدرا هنگام تکون نفس ناطقه، اولین معرفتی که بدون هیچ‌گونه اکتسابی برای نفس حاصل شده و ذاتی نفس می‌باشد علم نفس به خویش است و معرفت نفس به خود از آن جهت که غیراکتسابی و ذاتی نفس است یک مصداق بارز از علم حضوری فطری است. (همو، ۱۳۷۵: ۱۲۷) البته علم به نفس در پرتو مبدأ خود. (همو، ۱۴۱۰: ۱ / ۱۱۶) بنابراین از مجموع علوم حضوری مصادیق ذیل از مهم‌ترین معرفت فطری و ذاتی نفس به‌شمار می‌آیند.

۱. معرفت نفس به خویش

جسمانیة الحدوث بودن نفس سبب می‌شود که نفس در شرایط خاصی بر اثر سیوروت و حرکت جوهری اشتداد یافته و از مرتبه نفس حیوانی عبور کرده و نفس ناطقه برای انسان فعلیت یابد. تا قبل از نیل به نفس ناطقه، ادراک حضوری نفس نیز فعلیت نخواهد یافت. «نفس مادام که عقل بالقوه است معقول بالقوه هم هست و معقولاتش نیز معقول بالقوه‌اند. زمانی که نفس به فعلیت رسد، بالفعل معقول گردیده و معقولاتش نیز فعلیت می‌یابند. پس علم نفس به ذاتش در آغاز آفرینش، از باب قوه و استعداد است. سپس مانند سایر حیوانات و اکثر نفوس انسانی در ادراک ذات خود، از باب تخیل و توهم است و از این مرتبه تجاوز نمی‌کند». (همو، ۱۳۶۰: ۲۰۳) پس از وصول به این مرتبه، علم ما به ذاتمان عین وجود ذاتمان و هویت شخصیه‌مان است. (همو، ۱۴۱۰: ۳ / ۴۰۰) در علم حضوری به ذات، عالم به سبب تجردی که دارد، از هرگونه امتداد و جزء داشتن و در نتیجه غیبت از خود میراست. ایشان در جای دیگر، ذاتی بودن علم نفس به ذات خویش را برهان فطری بودن این علم بیان کرده می‌گوید:

پس آشکار گردید که علم ما به ذاتمان فطری است چراکه این علم عین ذاتمان است و اگر علم ما به وجود ذاتمان اکتسابی باشد، جایز است که انسان قبل از کسب و نظر در ذات خود شک کند که آیا ذاتش برای او حاصل شده است یا نه؟ بطلان این لازمه بدیهی و مورد اتفاق است. پس بطلان ملزوم چنین است». (همو، ۱۳۷۵: ۱۲۷)

علم نفس به ذات خویش مهم‌ترین مصداق معرفت فطری است که منشأ علم حضوری و همین‌طور علم حصولی است چراکه ملاصدرا، از این علم به اقدم العلوم تعبیر می‌کند. مراتب معرفت فطری حضوری نفس به خویش را می‌توان به صورت زیر از هم تفکیک نمود: ۱. علم حضوری نفس به ذات خود، ۲. علم حضوری نفس به صفات خود، ۳. علم حضوری نفس به افعال خود.

۲. معرفت نفس به مبدأ

یکی از امور فطری که ملاصدرا بر آن تأکید دارد اعتقاد به وجود مبدأ، یعنی واجب تعالی است. ملاصدرا عقیده دارد که علم و اعتقاد به خداوند همان فطرت اولی است که خداوند کریم انسان را بر آن سرشته است. (همو، ۱۳۶۰: ۱۶۶) همچنین می‌نویسد تصدیق به وجود واجب امری فطری است. که نیازمند فکر و استدلال نیست. انسان هنگام رویارویی با مشکلات و نگرانی‌ها به‌طور جبلی و فطری بر خدا توکل می‌کند و بدون لحظه‌ای تردید یا فکر بالبداهه خداوند را صدا می‌زند و از او مدد می‌جوید. (همو، ۱۳۷۸: ۲۳ - ۲۲)

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 هویات 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 ممکنات و غایت همه تعلقات است پس هر کس چیزی را به هر نحو حسی، خیالی، عقلی، حصولی و حضوری درک کند خداوند را ادراک کرده است. این ادراک از حق تعالی برای همه انسانها حاصل است اگرچه ممکن است انسان از این معرفت غافل باشد اما در عین حال خطا و جهل نیز به این نوع علم راه ندارد. (همو، ۱۴۱۰: ۱ / ۱۱۶)

بنابراین ملاصدرا معتقد است که انسان با درک هر معلولی از لحاظ تعلق وجودی معلول به علت، حق را ادراک می‌کند و این علم، یک علم بسیط است و این، مصداق معرفت فطری است. (همان: ۱۱۷ - ۱۱۶)

معرفت فطری و سایر معارف

در نظام معرفت‌شناسی صدرا گستره معرفت فطری، هر دو معرفت حصولی و حضوری را دربرمی‌گیرد. از طرف دیگر اقسام معرفت در این نظام عبارتند از معرفت حسی، خیالی، عقلی و معرفت حضوری. بنابراین برای کشف رابطه معرفت فطری با سایر اقسام معرفت، باید رابطه هریک از معرفت فطری حصولی و معرفت فطری حضوری به صورت مجزا بررسی شود. همچنین ابتداء و تقدم و تأخر معرفت فطری با سایر معارف می‌تواند از دو جهت هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مورد ملاحظه قرار گیرد. مقصود از جنبه هستی‌شناسی این است که آیا میان معرفت فطری با سایر معارف انسان به لحاظ وجودی ترتب و تقدم و تأخری وجود دارد و در صورت وجود، بازگشت این تقدم و تأخر به چیست؟ و مراد از جنبه معرفت‌شناسی این است که آیا ارزش معرفت‌شناختی سایر معارف انسان متفرع و متکی بر معرفت‌های فطری است؟

نسبت معرفت فطری حصولی با سایر ادراکات

صدرا بعد از تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق، هریک از آنها را به بدیهی و نظری و بدیهی را به بدیهی اولی و بدیهی غیر اولی (ثانوی) تقسیم می‌کند:

علم حصولی تقسیم می‌شود به تصور و تصدیق و هریک از تصور و تصدیق تقسیم می‌شود به بدیهی و نظری و بدیهی به اولی و غیر اولی تقسیم می‌شود. (همو، ۱۳۷۱: ۳۰۸)

ایشان در موارد معدودی معرفت فطری را در یک معنای عام که شامل بدیهیات ثانویه می‌شود، به کار برده است. بدیهیات ثانویه یا به اصطلاح صدرا بدیهیات غیر اولی شامل مشاهدات، تجربیات، متواترات، فطریات و حدسیات است. در حکمت صدرا بدیهیات ثانویه در یک اصطلاح، مترادف با فطری به معنای عام است. این ترادف را می‌توان از عبارت فوق که بدیهی در مقابل کسبی قرار گرفته و از تقسیم‌بندی سه‌گانه علم به فطری، حدسی و مکتسب، که فطری قسم مکتسب واقع می‌شود، استنباط کرد.

علم یا تصدیق و همان اعتقاد راجح است یا غیر آن است و آن تصور است و هریک از آنها یا فطری یا حدسی و یا نظری است که امکان کسب آن از فطری و حدسی وجود دارد. - اگر با اشراق قوه قدسیه حاصل نشده باشد - تصور نظری یا حد است یا رسم و هریک از آنها یا تام است یا ناقص. (همو، ۱۳۷۵: ۱۹۸)

با این همه در اکثر موارد مقصود ایشان از معرفت فطری در معنای خاص آن به معنای بدیهیات اولیه به کار برده شده است. لذا در نسبت بین معرفت فطری و سایر معارف توجه ایشان بیشتر بر بدیهیات اولیه معطوف است. بدیهیات ثانویه به عنوان مبادی برهان، نقطه اتکای سایر ادراکات قرار می‌گیرند اما بدیهیات اولیه علاوه بر اینکه مبادی برهان‌اند، به عنوان سرمایه‌ای اولیه نسبت به بدیهیات ثانویه ارتباط عمیق‌تری با سایر ادراکات دارند و سایر ادراکات با ارجاع به بدیهیات اولیه ضمانت صدق می‌یابند. در ادامه دیدگاه ایشان پیرامون این نسبت به لحاظ معرفت‌شناختی و وجودشناختی پرداخته می‌شود.

معرفت فطری حصولی و وابستگی سایر ادراکات

چنان که گذشت از میان بدیهیاتی که صدرا نام می‌برد اولیات دارای بالاترین میزان وضوح هستند. به همین خاطر ایشان هریک از بدیهیات تصویری و تصدیقی را به بدیهی اولی و بدیهی غیراولی (ثانویه) تقسیم می‌کند و روشن‌ترین معارف در ضمیر فطرت انسان و مبدأ المبادی ادراکات بشر را بدیهات اولیه می‌داند. صدرا در کتاب *مفاتیح الغیب* بدیهیات اولیه را این‌گونه شرح می‌دهد:

معقولات انسان یا بالقوه و امکانی‌اند و یا حاضر و بالفعل و وجوبی‌اند. آنچه طلبش امکانی و بالقوه است کسی است و طلب آن به فکر و اندیشه محتاج است و آنچه حاضر و بالفعل است بر اساس حامل آن به سه قسم تقسیم می‌شود: یا ادراکی که حاضر در حواس‌اند و حسیات نامیده می‌شوند، که خود به حواس ظاهر و باطن تقسیم می‌شوند یا ادراک حاضر در نفس‌اند و نفسانیات نامیده می‌شوند، مانند درد و لذت و آنچه حاضر در عقل است اولیات گفته می‌شود که خود دو دسته‌اند: اولیات تصویری و اولیات تصدیقی. اولیات تصویری عقلی مانند وجود، نفی، وحدت و کثرت و اولیات تصدیقی عقلی مانند حکم به اجتماع و ارتفاع نقیضین ... اینها اوائل الغریزه در فطرت انسان‌اند و به دلیل بالفعل بودنشان تحصیل آنها ممکن نیست و بدون اختیار برای انسان حاصل‌اند و تحصیل حاصل محال است. (همو، ۱۳۶۳: ۳۰۰)

نسبت معرفت فطری حصولی مغروس در فطرت و سایر معرفت‌های کسی حاصل از حس و عقل را با آیات قرآن کریم این‌گونه تطبیق می‌دهد: «إلی هذین النوعین من العلم أشار قوله تعالی «بِأَيِّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَنْفَقُوا مِنْ طَبِیَّاتٍ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ» (بقره / ۲۶۷) هو الأولیات المغروسة فی أرض الفطرة» و بدیهیات را عنایت ویژه از دریای علم ازی می‌داند که اگر این ادراکات به انسان ارزانی نمی‌شد، استنباط دلایل و دسترسی به مجهولات و کسب آنها هرگز برای انسان میسر نبود؛ زیرا همان‌گونه که تجارت، بدون سرمایه و رأس المال امکان‌پذیر نیست، کسب علم نیز بدون وجود سرمایه و رأس المال ممکن نیست. بنابراین، این ادراکات رأس العلم و مبادی اولیه برهان برای کسب ادراکات ثانیه‌اند، و مصداق آیه شریفه «الَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (العلق / ۵ - ۴) می‌داند که در فطرت انسان غرس شده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۰۱) ایشان بسیط بودن اولیات تصویری را دلیل وضوح و جنس و فصل نداشتن را علت تعریف‌ناپذیری به حد و رسم بیان می‌کند. چراکه از عام‌ترین مفاهیم‌اند و چنین مفاهیمی جنس و فصل ندارند تا تعریف شوند پس اعراف از مفاهیم دیگرند. (همو، ۱۴۱۰: ۳ / ۴۴۳) بنابراین بدیهیات فطری تصویری می‌توانند وسیله کشف و تعریف سایر تصورات قرار گیرند. اما این استدلال با اجناس عالییه (مقولات عشر) نقض می‌شوند زیرا «جوهر» و «عرض» اعم و بسیط هستند ولی اعراف نیستند.

اولیات تصدیقی نیز قضایایی هستند که صرف تصور موضوع و محمول برای حکم به آنها کافی است. صدرا از آن جهت قضایای بدیهی را فطری می‌داند که به حد وسط، احساس، تجربه، شهادت، تواتر و مانند آن احتیاج نیست، بلکه صرف تصور موضوع و محمول و نسبت میان آنها برای تصدیق به آنها کافی است. (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۰)

در میان اولیات تصدیقی، قضیه «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» به‌عنوان اولی الاوائل شناخته می‌شود که سایر بدیهیات به آن ارجاع داده می‌شوند. لذا برخی تنها، قضیه اصل تناقض را پایه علوم می‌دانند؛ زیرا نه تنها بی‌نیاز از اثبات است بلکه اثبات‌ناپذیر نیز هست. به همین خاطر بدیهی اولی به‌شمار می‌آید. توضیح اینکه، در یک اصطلاح، قضایای بدیهی بی‌نیاز از اثبات، یا ممکن الاثبات‌اند یا ممتنع الاثبات؛ در صورت اول بدیهی ثانوی و در صورت دوم بدیهی اولی هستند. (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸: ۵۱ - ۵۰) ملاک اولی بودن اصل تناقض نزد صدرا این است که مبدأ عدم تناقض به دلیل شدت بدهت ممتنع الاستدلال و ممتنع التحصیل است؛ زیرا برهان بر اصل تناقض مستلزم دور است و دور باطل است. ایشان می‌گویند اگر ما درصدد اقامه برهان بر این اصل باشیم بود و نبود خود برهان مورد سؤال است؛ چراکه خود این برهان نمی‌تواند از نفی و اثبات خالی باشد. از این‌رو اگر فرض بگیریم که این برهان خالی از نفی و اثبات است، فاقد اطمینان

بخشی است و این برهان شأنیست برهان را ندارد؛ زیرا یقینی نیست، مگر اینکه ابتدا خود برهان اثبات شود که باز نفی اثبات برهان دوم مطرح می‌شود. حقانیت برهان دوم مبتنی بر وجود اصل تناقض است و اصل تناقض مبتنی بر حقانیت برهان است. پس باید از خود اصل به‌عنوان مقدمه‌ای مطمئن برای اثبات آن استفاده کنیم که مستلزم دور باطل است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳ / ۴۴۳) به اعتقاد صدرا این اصل به دلیل عمومیتش از عوارض خاصه موجودات و انکار آن را مساوی با سفسطه می‌داند. (همان: ۱ / ۹۰) ایشان قضایای بدیهی دیگر مانند «الکل اعظم من الجزء»، «مساو لمساوی مساو له»، «ثبوت شیء لنفسه ضروری» و مانند آن را بدیهی ثانوی می‌داند که مبتنی بر اصل تناقض است. (همان) صدرا در تبیین نسبت اصل تناقض به‌عنوان پایه‌ای‌ترین معرفت فطری با سایر ادراکات حصولی، از اولی بودن اصل تناقض به‌عنوان مثال باری تعالی یاد کرده و می‌گوید:

همان‌طور که وجود و هستی کائنات به حق تعالی برمی‌گردد ولی وجود حق تعالی هیچ نیازی به آنها ندارد، علوم و معارف بشر نیز در ارزش معرفت‌شناختی، متکی به اصل تناقض است، درحالی‌که خود کاملاً از آنها بی‌نیاز است. بنابراین، بشر زمانی واجد علوم و معارف یقین‌بخش می‌شود که اصل تناقض را اصلی بدیهی و اولی برای اتقان و استحکام علوم خویش بپذیرد که اگر چنین نباشد، آدمی در علم خود دچار شک و سفسطه خواهد شد. (همان: ۴۴۴)

بنابراین اصل تناقض، به‌لحاظ معرفت‌شناسی بر بدیهیات اولیه تقدم دارد و بدیهیات اولیه متقدم بر دیگر علوم حصولی.

معرفت فطری و تحقق وجودی سایر معارف

میان بدیهیات اولیه فطری با سایر ادراکات حصولی انسان به‌لحاظ ارزش معرفت‌شناختی، ارتباط وثیق است و بیان شد که هر معرفتی با ارجاع به اصل تناقض، ضمانت صدق می‌یابد؛ اما آیا به‌لحاظ تحقق و وجود یافتن نیز چنین وابستگی وجود دارد؟ و بدیهیات اولیه به‌عنوان علت تامه یا ناقصه در پدید آمدن سایر ادراکات نقش‌آفرین‌اند؟ برخی عبارات ملاحظه‌شده حاکی از آن است که سایر معارف انسان در وجود یافتن و تحقق، متقوم و وابسته به بدیهیات اولیه فطری نیستند؛ زیرا برخی از شناخت‌های انسان مانند مشاهدات حسی به‌لحاظ زمانی، قبل از بدیهیات اولیه فطری برای انسان حاصل می‌شوند. نفس در آغاز پیدایش که «لاشیء» محض است با پذیرش صورت جسمانی با به‌کارگیری ابزار جسمانی مثل چشم، گوش و دیگر ابزار حسی قادر به ادراک محسوسات می‌شود. (همان: ۸ / ۳۲۸) نفس در این مرتبه که مرتبه حس نیز نامیده شده است، بالفعل حساس اما بالقوه متخیل و متعلل است. (همان: ۱ / ۲۷۸) بنابراین نمی‌توان از وابستگی معرفت‌شناختی سایر ادراکات به معرفت‌های فطری حصولی، وابستگی درتکون و تحقق را نتیجه گرفت.

نسبت معرفت فطری حضوری با سایر ادراکات

اساس نظام معرفت‌شناختی ملاحظه‌شده بر شهود و علم حضوری است. علم حضوری، محور و نخستین گام در ارائه و اثبات دیگر ادراکات حسی و عقلی است. چراکه براساس اصالت وجود از اصول فلسفه صدرا آنچه معلوم بالذات واقع می‌شود وجود است و شناخت حقیقت وجود، تنها از طریق معرفت حضوری امکان‌پذیر است و علم، چیزی جز حضور بلاواسطه وجود نیست. لذا هر موجودی تا زمانی که حضور نیابد معلوم و مدرک واقع نمی‌شود. بنابراین علم حضوری نقطه اتکای هر علم و معرفت، حتی معرفت فطری حصولی است؛ زیرا بازگشت همه ادراکات و علوم به مدرکات حسی و بازگشت ادراکات حسی به علوم حضوری است؛ علوم عقلی و خیالی نیز در نهایت، هر یک به نحوی، به علوم حسی منتهی می‌شوند. ادراکات حسی نیز نخست در بدن متحد با نفس نقش می‌بندند و در نتیجه، تمام این ادراکات با نفس متحد می‌گردند. به عبارت دیگر، ارتباط بدن با صور حسی یا اعراض عین اتحاد آنها با نفس است. این اتحاد عین علم حضوری نفس به صور حسی است. نتیجه آنکه ذهن ما از اشیای خارجی تصویر نمی‌سازد بلکه تصویرسازی ذهن از احساس درونی و انفعالات نفسانی است. بنابراین علم حضوری انسان که همان خود وجود مجرد یا نحوه چنین وجودی است، ضرورتاً یا مجرد حسی است یا خیالی یا مجرد عقلی. پس مجردات که معلوم بالذات‌اند یعنی معلوم به علم حضوری‌اند در سه مرتبه قرار دارند: مرتبه تجرد حسی، مرتبه

تجرد خیالی و مرتبه تجرد عقلی. علم حضوری که ضرورتاً عین معلوم بالذات است، یعنی همان خود مجردات مذکور یا نحوه وجود آنهاست، یا حسی است یا خیالی یا عقلی. (همو، ۱۳۸۲: ۱ / ۶۱۵ - ۶۱۳)

ملاصدرا در کتب متعدد خود، نفس انسان را مثال خداوند می‌داند و می‌گوید:

خداوند انسان را از جهت ذات و صفات و افعال بر «مثال» خود آفریده است. مثال نفس در ایجاد ادراکات و صورت‌های علمی، مثال باری تعالی است در ایجاد اعیان خارجی و همان‌طور که اعیان موجودات در پیشگاه خداوند حاضر و به وجود او قائم‌اند، همین‌طور، صورت‌های حسی، خیالی و عقلی در پیشگاه نفس حاضر و به وجود او قائم‌اند. (همو، ۱۴۱۰: ۱ / ۲۶۵ - ۲۶۴)

با توجه به اینکه روند مذکور در مورد دیگر حواس نیز جاری است، می‌توان نتیجه گرفت که همه علوم حصولی حسی، یعنی مفاهیم و تصاویر و صور گزارش‌گر از اشیای خارجی که با حواس ظاهری پدید آمده‌اند، به علوم حضوری، یعنی احساسات درونی، باز می‌گردند و از آنها نشئت گرفته‌اند. (ر.ک: امید، ۱۳۷۸)

صدرا در نظر ابتدایی خود درباره ادراک عقلی صور مجردة قائل به صدور آنها توسط نفس نیست بلکه معتقد است ادراک این صور به صورت مشاهده از راه دور تحقق می‌یابد؛ به واسطه انتقال و مسافرت نفس از عالم محسوس به عالم متخیل و از عالم متخیل به عالم معقول و ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت و سپس ارتحال از هر عالم حسی و عقلی به عالمی ماورای حس و عقل. چنان‌که در آیه شریفه نیز اشاره شده است: «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ قَوْلًا تَدْكُرُونَ» (واقعه / ۶۲) و نفس در ارتباط با این صور نقش مظهریت دارد برخلاف صور حسی که نفس نسبت به آنها، نقش مصدریت داشت. بنابراین، از نگاه صدرا نفس اگرچه صور جزئی را انشاء می‌کند، اما نمی‌تواند خالق معقولات باشد چون بالقوه است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۲۸۹ - ۲۸۸) اما نظر نهایی صدرا در بحث اتحاد عاقل و معقول این است که نفس در تمام مدرکاتش نقش مصدریت و ایجاد دارد. (همان: ۲۶۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۶ - ۲۵) البته در نظر بدوی ملاصدرا و تمایز میان صور عقلی و صور حسی و خیالی نیز، همه آنها را مدرک به ادراک شهودی می‌داند. (همو، ۱۴۱۰: ۳ / ۱۵۷ - ۱۵۶) از مطالب فوق روشن گردید، در نسبت معرفت فطری حضوری با سایر ادراکات، معرفت فطری نفس به خویش به‌عنوان مهم‌ترین مصداق معرفت فطری حضوری دارای اهمیت ویژه‌ای است و تبیین آن جهت کشف و استنباط این نسبت ضروری است.

نسبت معرفت فطری نفس به ذات خویش با سایر ادراکات

نظام‌مندی حکمت صدرا به‌گونه‌ای است که به‌صورت حقیقی و عینی، فهم هر مسئله، با وجود اینکه اساس فهم مسائل دیگر است، اما خود در گرو اصل دیگری است؛ چنان‌که بین مسئله اصالت وجود و علم النفس چنین ترتبی برقرار است. این ترتب مسائل بین نفس‌شناسی و معرفت‌شناسی محکم‌تر است.

در این نظام، شناخت نفس هم به‌لحاظ ارزش معرفت‌شناختی و هم به‌لحاظ وجودشناسی سرآغاز و اصل معرفت‌های دیگر است. بنابراین از دیدگاه صدرا، افضل علوم، شناخت نفس انسانی است؛ چراکه متعلق آن کلمه نوری و ذات روحانی است. چگونه کسی که خود را نشناخته باشد از شناسایی غیر خودش مطمئن باشد؟ (همو، ۱۳۵۴: ۴ - ۱) توضیح اینکه، همان‌گونه که علم حصولی متفرع بر علم حضوری است و بدون آن هیچ معرفتی حاصل نمی‌شود، علم حضوری نیز متفرع و مبتنی بر علم نفس به ذات خود است. تا زمانی که نفس برای خود حضور نداشته و خود را درک نکند از آنچه برای او حضور یافته و با آن متحد است نیز درکی نخواهد داشت. بنابراین علم حضوری به ذات، مقدم بر همه علوم است که برای انسان حاصل می‌شود، اعم از علم حصولی و علم حضوری. ملاصدرا معتقد است: معرفت هر چیزی بعد از معرفت ذات عالم است و انسان هیچ چیزی نمی‌شناسد مگر به واسطه آنچه در ذات او یافت می‌شود. (همو، ۱۳۶۱: ۲۴۸)

ایشان نفس‌شناسی را اساس و کلید همه علم‌ها می‌داند و بر این باور است که هر کس معرفت نفس ندارد، نفسش وجود ندارد؛ (همو، ۱۳۴۰: ۷ و ۱۴) زیرا درک انسان از ذات خود بدون هیچ واسطه‌ای، نفس ذاتش است و این ادراک دائم الذات است و همه ادراکات انسان متفرع بر علم نفس به خویش است. به همین دلیل، علم حضوری انسان به ذات خویش، ذاتی نفس است که هرگز از او جدا نمی‌شود. (همو، ۱۴۱۰: ۳ / ۴۶۹)

بنابراین شناخت حقیقت هستی را فقط از طریق مشاهده حضور نفس ممکن می‌داند که با استدلال از راه آثار و لوازمش دست‌یافتنی نیست. (همان: ۴) بر این اساس خودشناسی بر هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی مقدم است. (همان: ۲۹۵/۸ و ۲۱۱/۳)

آیت‌الله جوادی نیز این موضوع را این‌چنین بیان می‌کند: «علم حضوری تقدم ایجاد بر علم حصولی دارد و نقطه آغازین معرفت‌شناسی بر شناخت شهودی خود شناسنده یعنی نفس، بنا شده است». (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۷-۷۶)

بنابر آنچه گفته شد، علم حضوری نفس به ذات خویش هم به لحاظ هستی‌شناسی و هم به لحاظ معرفت‌شناسی بر سایر ادراکات تقدم دارد؛ زیرا تا علم به نفس نباشد نه آگاهی پدید می‌آید تا علم حضوری شکل بگیرد و نه ذهن و معلومات ذهنی، تا ادراک حصولی به وجود آید. اگر نفس حضور خویش را نیابد و برای خود حاضر نباشد، چگونه می‌تواند آنچه را نزد او حضور یافته است را بیابد. پس در نسبت معرفت فطری با سایر ادراکات، معرفت فطری نفس به خویش محور و کانون این نسبت را تشکیل می‌دهد. لذا به لحاظ وجودشناسی نیز باید این نسبت را در هستی‌شناسی نفس جستجو نمود. بنابراین می‌توان نسبت معرفت فطری را در حوزه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی در ارتباط با نفس با تفکیک پیگیری کرد.

معرفت فطری نفس به خویش و ارزش معرفت‌شناختی سایر ادراکات

واقع‌نمایی و ویژگی است که می‌تواند هم در علم حصولی که دوگانگی و مطابقت مطرح است ملاک صدق باشد و هم در علم حضوری که عینیت حاکم است، ارزش علم را عیان نماید. ارزش هر علم به میزان واقع‌نمایی آن است هر قدر علم واقع‌نماتر باشد از ارزش معرفتی بالاتری برخوردار است. اما معیار این واقع‌نمایی چیست. از دیدگاه صدرا، علم که از سنخ وجود است با عالم وحدت و اتحاد می‌یابد و ملاک تحقق علم حضوری وحدت و اتحاد است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳ / ۴۴۸) پس هر چه وحدت و اتحاد شدیدتر و کثرت و محدودیت کمتر باشد، واقع‌نمایی شدیدتر خواهد بود و هر چه واقع‌نمایی بیشتر باشد ارزش معرفت‌شناختی بالاتر است. لذا علم خداوند به خویش به دلیل وحدت تام و وحدت حقه بالارزش‌ترین علم حضوری است و بر اساس وحدت وجود، علم خداوند به ذات خود علم او به ماسوی‌الله هم هست و احاطه قیومی خداوند موجب می‌شود، موجودات قبل از حضور نزد خویش حضور عندالله داشته باشند. در مراتب بعد، علم نفس به ذات خویش (به‌عنوان مهم‌ترین معرفت فطری انسان) به دلیل شدت این وحدت و اتحاد نسبت به دیگر ادراکات انسان، از ارزش معرفت‌شناختی بالایی برخوردار است. همان‌گونه که علم خداوند سبحان به ذات خویش به دلیل شدت وجود و وحدت، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی به ماسوی هست، علم نفس به ذات خود نیز به دلیل علیتش، علم به سایر ادراکاتش نیز می‌باشد و خودنمایی نفس معیار واقع‌نمایی سایر ادراکات واقع‌نما است. پس هر ادراکی که منتهی به علم حضوری نفس به خویش شود واقع‌نما بوده ارزش معرفت‌شناختی می‌یابد. بنابراین در نظام فلسفی صدرا در بحث «نسبت معرفت فطری با سایر ادراکات» نقش محوری دارد. به عبارت دیگر در نظام معرفت‌شناسی صدرا، همان‌گونه که به لحاظ وجودشناسی، ادراکات نفس، قیام صدور به نفس دارند، به لحاظ معرفت‌شناسی نیز ارزش معرفتی ادراکات وابسته به ادراک نفس به خویش است.

تبیین وجودشناسی معرفت فطری و نسبت آن با سایر ادراکات

دقت، استحکام و ترتب اصول حکمت صدرا بر یکدیگر نظیر اصالت وجود، حرکت جوهری، تشکیک در وجود، اتحاد عاقل و معقول و مانند آن ایجاب می‌کند که برای دست یافتن به دیدگاه‌های خاص وی، هر موضوعی در چارچوب این اصول فهم و تفسیر شود. بنابراین جهت کشف دیدگاه ایشان پیرامون نسبت معرفت فطری با سایر ادراکات انسان، لازم است گام به گام با همان نظم و ترتیب در چارچوب اصول حکمت صدرا پیش رفت تا مقصود حقیقی وی معلوم گردد. در گام نخست بر اساس اصل اولیه حکمت صدرا یعنی اصالت وجود، علم و معرفت را «مساوق وجود»، «ضرب من الوجود» و در نهایت «عین الوجود» معرفی می‌شود. با عینیت و وحدت علم و وجود، مرز هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در حکمت صدرا از میان برداشته و قول به دوگانگی این دو بُعد و تفکیک آن دو، صرف اعتبار و انتزاع ذهن تلقی می‌شود که از مصداق واحد مفاهیم متعدد انتزاع می‌شود. از یک نگاه و به یک اعتبار مفهوم هستی و از نگاه و اعتباری دیگر، مفهوم علم انتزاع می‌شود. بنابراین به یک اعتبار بحث هستی‌شناسی و از نگاه و اعتباری دیگر، بحث معرفت‌شناسی است. پس «علم» و «وجود» یک حقیقت

با دو اعتبارند نه دو حقیقت متباینی که نحوه ارتباطی با هم یافته باشند. همچنین عین الوجود بودن علم و معرفت اقتضا دارد که همه احکام وجود بر علم نیز جاری گردد و علم همانند وجود متحرک در جوهر خویش اشتداد یافته و هویتی ذو مراتب بیابد. همان گونه که وجود مشکک و ذو مراتب است علم نیز متدرج به درجات و مراتب است. درجات و مراتب علم ناشی از عواملی است نظیر شدت و ضعف مدرک و مدرک و میزان توجه مدرک. هر قدر مدرک به لحاظ وجود ضعیف تر باشد علم و معرفت آن ضعیف تر است و هر قدر قوی تر و کامل تر باشد علم و معرفت آن قوی تر است. با تفاوت مراتب توجه مدرک، علوم حضوری نیز تفاوت می یابند. همچنین اختلاف مراتب هستی مدرک نیز موجب شدت و ضعف علم است؛ چراکه بنا بر اتحاد عاقل و معقول نفس با مدرکات خود اتحاد و استکمال می یابد. لذا نفس در عین اینکه حقیقت واحدی است اما هنگامی که در قوس نزول خود در مرتبه حس و خیال با صورت های حسی و خیالی متحد شده و ادراک حسی و خیالی شکل می گیرد نسبت به زمانی که با ارتحال به عالم عقل و به وجود آمدن ادراک عقلی بر شدت وجودش افزون می گردد، واجد مرتبه ضعیف تری از علم و معرفت است و آنگاه که با اتحاد با عقل فعال به کمال وجودی عقل مستفاد واصل می شود، به درجات بالاتری از علم نایل می شود. اما در هر صورت این نفس است که در جریان حرکت جوهری و مفارقت از عالم حس به خیال و از عالم خیال به جهان عقل و با صفای نفس به شهود عرفانی رسیده و استکمال می یابد. تقدم و تأخر مدرکات انسان به تفاوت مراتب و درجات نفس باز می گردد. نفس در عین وحدت و بساطت، مرتبه ای از آن بر مرتبه دیگر متقدم است و همان مرتبه نسبت به مراتب بالاتر تأخر دارد. صدرا در تعریف علم حضوری، از این سیر اشتدادی نفس، به سلوک نفس به سوی معلوم یاد می کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۵۸) و در نهایت انکشاف نفس را معنای علم حضوری می داند. (همو، ۱۴۱۰: ۶ / ۱۹۱) بنابراین نفس در سیر صعودی خود در مرتبه معرفت فطری حصولی بر مدرکات حصولی تقدم دارد و در مرتبه علم حضوری بر مدرکات فطری حصولی متقدم است و در انکشاف خویش، بر آن مرتبه از وجودش که مدرکات حضوری را ادراک می کند، از شدت وجودی بالاتری برخوردار است و در مرتبه عالی تری از وجود قرار دارد. شدت وجود است که شدت ظهور را موجب می شود. البته باید توجه نمود که وحدت نفس با مدرکات خود سبب می شود که این تقدم و تأخر به مراتب علم نسبت داده شود اما نگاه دقیق این تقدم و تأخر را در خود نفس و مراتب آن جستجو می کند و این نفس است که ذو مراتب است.

نقد و بررسی

چنان که گذشت واژه فطری با هفت معنای متفاوت به کار برده می شود. ملاصدرا در آثار خود، فطری را با چند معنا به کار می برد. در علم حصولی فطری به معنای بدیهی، در علم حضوری فطری به معنای سرشتی و جبلی و در پاره ای موارد محدود، فطری القیاس را منظور نظر دارد. به کاربردن معانی مختلف واژه فطری، تعیین ویژگی و معیار مشخصی که موجب امتیاز معرفت فطری از غیر فطری باشد را با مشکل مواجه می کند. البته شاید صدرالمتألهین تفصیل قائل شده و برای فطری در قلمروهای مختلف، معتقد به معیارهای مختلف باشد. مثلاً در علم حضوری ذاتی و غیر اکتسابی بودن می گوید:

پس آشکار گردید که علم ما به ذاتمان فطری است؛ چراکه این علم عین ذاتمان است و اگر علم ما به وجود ذاتمان اکتسابی باشد، جایز است که انسان قبل از کسب و نظر در ذات خود شک کند که آیا ذاتش برای او حاصل شده است یا نه؟ بطلان این لازمه بدیهی و مورد اتفاق است. پس بطلان ملزوم چنین است. (همو، ۱۳۷۵: ۱۲۷)

و در علم حصولی، بی نیازی از تعریف به دلیل بسیط بودن مفاهیم و بی نیازی از استدلال معیاری باشد که فطری را از غیر فطری باز شناسد. اما این راه حل نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا مفاهیم بدیهی اگرچه بسیط هستند و به خاطر نداشتن جنس و فصل، تعریف به حدّ نمی شوند اما تعریف غیرماهوی مانند تعریف به اعراض و عوارض مفهومی امکان پذیر است. همان گونه که اجناس عالی به اینک بسیط هستند بدیهی و بی نیازی از تعریف نیستند. علاوه بر این، ویژگی معنای متبادر از فطری غیر اکتسابی بودن آن است، اما همه بدیهیات بی نیازی از اکتساب نیستند لذا بدهت نمی تواند ملاک فطری بودن یک مفهوم یا یک گزاره باشد. به همین خاطر، بدیهی به معنای فطری، مورد پذیرش اندیشمندان قرار نگرفته و نگارنده مقاله

«برهان فطرت» این‌گونه نقد کرده است:

فطریات به معنای بدیهیات و وجدانیات به معنای دقیق کلمه نمی‌توانند فطری باشند؛ زیرا معرفت فطری به معنای دقیق و واقعی بینشی است که برگرفته از ذهن، حس ظاهر یا عقل و نتیجه هیچ‌گونه فعالیت ذهنی نباشد، بلکه به واسطه اصل خلقت یا در شرایط خاصی، بدون اکتساب حاصل شود. بنابراین حتی بدیهیات اولیه نیز چون پس از تصور موضوع و محمول و نسبت بین آنها تصدیق می‌شوند، کاملاً غیر اکتسابی نیستند، زیرا عقل در مواجهه‌ای عقلانی، آنها را به دست می‌آورد، همان‌گونه که حس در مواجهه با حقایق محسوس، صورتی از آنها را کسب می‌کند. (موسوی فراز، ۱۳۶۱: ۳۳)

با توجه به تفکرات مذکور، معرفت فطری به معنای معرفت بدیهی نمی‌تواند سنگ بنای محکمی برای سایر ادراکات باشد؛ اما در ادامه خواهد آمد که مراد صدرا از بدیهی فطری، بدیهیات اولیه است و از بدیهیات اولیه «اصل تناقض» را اولی الاوائل می‌داند که نه تنها بی‌نیاز از استدلال بلکه ممتنع الاستدلال است. پس می‌تواند به‌عنوان یقینی‌ترین معرفت، اساس و پایه استواری برای سایر معرفت‌های انسان قرار گیرد. اما به‌عنوان معرفت یقینی فطری، در صورتی تمام است که حصول صورت موضوع و محمول در ذهن را زمینه لازم برای کسب بدیهیات اولیه، نه اکتساب آنها به حساب آورد. اما از آنجا که صدرا علم حقیقی را علم حضوری می‌داند و علوم حصولی را به علم حضوری ارجاع می‌دهد، بنابراین معرفت فطری از جهت نقش اصلی‌اش در معرفت‌شناسی که معرفت پایه و سنگ بنای معرفت است دچار مشکل نمی‌شود و به نظام معرفتی ایشان خللی وارد نمی‌سازد. علاوه بر این استنباط معیاری عام از سخنان صدرالمتألهین که شامل هر دو معرفت فطری حصولی و حضوری باشد، بعید نمی‌نماید. «استقلال نفس در ادراک» معیار عامی است، که گستره آن، معرفت فطری حصولی و حضوری را به‌عنوان مصادیق معرفت فطری و نه اقسام آن شامل می‌شود. با این تفسیر، معرفت فطری با معانی مختلف به‌کاربرده نشده بلکه واجد مصادیق متفاوت است. بر این اساس معرفت فطری نزد صدرا، عبارت است از هر معرفتی که نفس انسان در ادراک آن، استقلال دارد و نفس در ادراک آن نیازمند معرفت مشابه قبلی نیست. به‌عنوان مثال تصدیق فطری نیازمند تصدیق دیگر نیست، هرچند محتاج مفردات تصدیق (موضوع و محمول) است. در این صورت در بحث نسبت معرفت فطری با سایر ادراکات، صحبت از نسبت مصادیق فطری با سایر ادراکات خواهد بود و نسبت اقسام معرفت فطری با سایر ادراکات نیست.

نتیجه

معرفت‌های فطری حصولی سرمایه‌های اولیه بشر در کسب شناخت حصولی غیر بدیهی هستند. اصل‌هایی مانند «اصل تناقض» به‌عنوان سنگ بنای معرفت مانع از تسلسل در علم می‌شوند. از آنجا که هر علمی به علم حضوری منتهی می‌شود، معرفت‌های فطری حصولی نیز بدین خاطر ارزش علمی می‌یابند که صورت‌های آنها نزد نفس حاضر است. ارزش معرفتی علوم در گرو واقع‌نمایی آنهاست. هرچه وحدت و اتحاد عالم و معلوم شدیدتر و کثرت و محدودیت کمتر باشد، واقع‌نمایی شدیدتر خواهد بود. علم خداوند به خویش به دلیل وحدت تام و وحدت حقه ربوبی باارزش‌ترین علم حضوری است و در مراتب بعد، علم نفس به ذات خویش (به‌عنوان مهم‌ترین معرفت فطری انسان) به دلیل شدت این وحدت و اتحاد، به‌لحاظ معرفت‌شناسی، نسبت به دیگر ادراکات انسان، از ارزش معرفت‌شناختی بالایی برخوردار است. همان‌گونه که علم خداوند سبحان به ذات خویش به دلیل شدت وجود و وحدت، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی به ماسوی هست، علم نفس به ذات خود نیز به دلیل علیت، علم به سایر ادراکاتش نیز هست و خودنمایی نفس معیار واقع‌نمایی سایر ادراکات واقع‌نما است. پس هر ادراکی که منتهی به علم حضوری نفس به خویش شود واقع‌نما بوده ارزش معرفت‌شناختی می‌یابد. عینیت علم با وجود، و اتحاد نفس با معقولات خود به این نتیجه می‌انجامد که ترتب، تقدم و تأخر معرفت‌های انسان به‌لحاظ وجود شناختی، چیزی جز تقدم و تأخر مراتب نفس بر یکدیگر نیست. نفس است که در مرتبه اتحاد با معرفت فطری بر سایر ادراکات خود در مراتب دیگر، در سیر صعودی تقدم دارد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
 ۲. ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء البرهان*، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق ابوالعلا عینی، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
 ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۶ ق، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 ۴. ابوترابی، احمد، ۱۳۹۶، *اصول و مبانی امور قطری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 ۵. امید، مسعود، ۱۳۷۸، «تأملی در آفاق فکری علامه طباطبائی»، نشریه نامه فلسفه، شماره ۷.
 ۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شناخت شناسی در قرآن*، قم، رجا.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *فطرت در قرآن*، تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی پور، قم، اسراء.
 ۸. خسروپناه، عبدالحسین و حسین پناهی آزاد، ۱۳۸۸، *نظام معرفت شناسی صدرایی*، تهران، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۱.
 ۹. سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش، ۱۳۸۸، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 ۱۰. شیرازی، قطب الدین محمود، ۱۳۶۹، *دره التاج*، تصحیح سید محمد مشکوه، تهران، انتشارات حکمت، چ ۳.
 ۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۴۰، *رساله سه اصل*، به تصحیح و اهتمام سید حسین نصر، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول.
 ۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
 ۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تعلیق جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز تحقیق للنشر.
 ۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۱، *العرشیه*، مصحح غلامحسین آهنی، تهران، نشر مولی.
 ۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، به تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
 ۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۱، *التصور والتصدیق*، قم، انتشارات بیدار، چ ۵.
 ۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، چ ۱.
 ۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۲، *تعلیق بر الهیات شفا*، به اشراف سید محمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 ۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۸، *المتشابهات فی القرآن در: رسائل فلسفی تعلیق سید جلال الدین آشتیانی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
 ۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۴۱۰ ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
 ۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۴، قم، بیدار.
 ۲۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران انتشارات صدرا، چ ۸.
 ۲۳. موسوی فراز، محمدرضا، ۱۳۶۱، «برهان فطرت»، *مجلات مجموعه علوم انسانی*، مجله معرفت، شماره ۶۲، ص ۳۳.
 ۲۴. نسفی، عزالدین، بی تا، *الانسان الکامل*، تهران، انجمن ایران شناسی فرانسه، چ ۲.
25. Dancy, Jonatan & Ernest, Sosa (eds), *A Companion to Epistemology*, first published, Blackwell, Great Britain-USA, 1992.