

## شناخت‌شناسی «فطرت» از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی

امیرحامد ولیان \*

عبدالحمید فلاح نژاد \*\*

DOI: 10.22096/EK.2022.526564.1337

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۳۰]

### چکیده

در بررسی «شناخت‌شناسی فطرت» در دستگاه فکری صدرالمتألهین، علی‌رغم رویکرد مثبت وی در مواجهه با مُثُل افلاطون که مبنای پیشینی بودن ادراکات فطری است، نتیجه متفاوتی می‌گیریم، چراکه ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری، قائل به پسینی بودن ادراکات است و ادراکات تصدیقی ماقبل حواس را نمی‌پذیرد. وی بر این باور است که بر اساس مراتب عقل که پایین‌ترین مرتبه‌اش، استعداد محض بوده و خالی از هرگونه ادراکی است، نفس و به تبع آن فطرت به دلیل ذومراتب‌بودنشان، هم دارای امور زوال‌ناپذیر (مرتبه عقل مجرد تام) و هم واجد امور زوال‌پذیر (مراتب جمادی، نباتی و حیوانی) هستند. علامه طباطبایی نیز پیدایش ادراکات را هم از راه حواس خارجی (حواس پنج‌گانه) هم از راه حواس داخلی (قوای نفس) می‌داند و بر این باور است که ادراکات بدیهی همچون «نیازمندی معلول به علت» هرچند از راه حواس خارجی حاصل نمی‌شوند، ریشه در حواس داخلی دارند، چراکه قوای درونی ما قائم و محتاج به نفس است که این مطلب، از مفهوم «علیت» حکایت می‌کند. بنابراین بر اساس آرای ملاصدرا و علامه طباطبایی معرفت، تأسیس است، نه تذکر. بر این مبنا مجاز هستیم «فطرت» را بازتعریف کرده و پیشینی بودن ادراکات بدیهی را از آن نفی کنیم و بر این باور باشیم که ادراکات فطری یعنی مطلق ادراکات با فرض پسینی بودن آنها.

**واژگان کلیدی:** شناخت‌شناسی؛ فطرت؛ ادراکات بدیهی؛ ملاصدرا؛ علامه طباطبایی.

\* دانشجوی دکتری معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور قم، قم، ایران. Email: amirhamed.valian@gmail.com

\*\* استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور خرم‌آباد، لرستان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: hamid\_falah1962@yahoo.com



## مقدمه

با بررسی سیر تطوّر شناخت‌شناسی «فطرت» از فلسفه یونان تا به امروز، باید گفت مفهوم فطرت در آغاز صرفاً در بستر شناخت‌شناسی یا به تعبیر دقیق‌تر در حوزه «شناختی فطرت» شکل گرفت. منشأ این مفهوم، ریشه در آرای افلاطون همچون «تذکر» و «مُثل» دارد، اما دکارت، نخستین اندیشمندی بود که مفهوم فطرت را منحصرأ در قالب شناخت‌شناسی و با تعبیر «ادراکات فطری» که مبنای عقل‌گرایی وی قرار گرفت، تبیین کرد. به منظور گسترش این مفهوم، اندیشمندان هم‌روزگار ما همچون مرتضی مطهری و عبدالله جوادی آملی افزون بر حوزه «شناخت‌های فطری» حوزه «گرایش‌های فطری» را نیز به آن افزودند تا درک دقیق‌تری از ابعاد وجودی فطرت ارائه دهند.

بنابراین، در شناخت‌شناسی «فطرت» دو مبنای اساسی وجود دارد: مبنای نخست را افلاطونی و مبنای دوم را ارسطویی می‌نامند. افلاطون، به دسته‌ای از ادراکات در جایگاه ادراکات پیشینی قائل بود و باور داشت که انسان پیش از پای‌نهادن به دنیای مادی، ادراکاتی ماقبل حواس داشته که جزء ذات انسان به شمار می‌رود. اما ارسطو به ادراکات ماقبل حواس باور نداشت و آن را تنها زائیده حواس می‌دانست.

در روزگار افلاطون، سوفسطائیان بر این باور بودند که حقیقت، نسبی است و معیار ثابت و پایداری وجود ندارد تا شناخت انسان به آن تعلق پیدا کند. این باور، ریشه در این سخن داشت که شناخت انسان، تنها به وسیله ادراکات حسی میسر می‌گردد. اما افلاطون می‌کوشید زیرساختی برای «پایدار بودن ذاتی معرفت» پیدا نماید و در نهایت هم مفاهیم و احکام کلی که درباره پدیده‌ها صادر می‌شود را همان معرفت ثابت و خطاناپذیر معرفی کرد.<sup>۱</sup> وی با شکاف صعب‌العبوری میان معرفت حقیقی که خاستگاهش کلیات و معقولات است با عالم واقعی که خاستگاهش خارج از ذهن است، روبه‌رو شد و برای پر کردن این شکاف ژرف و نیز به منظور رفع این اشکال که «عالم واقعی، از جزئیات تشکیل شده است و چون معرفت حقیقی، معرفت کلیات است، در نتیجه، انتزاعی و غیرواقعی است» نظریه «مُثل» یا «صُور» را ارائه کرد. او با ارائه نظریه «مُثل» شکاف مذکور را چنین پوشاند: مفاهیم کلی حقیقی، خالی از محتوا یا مرجع عینی نیستند، بلکه برای هر مفهوم کلی، یک واقعیت عینی مطابق آن وجود دارد که دارای مرتبه‌ای عالی‌تر از ادراک حسی است. بنابراین، مفاهیم کلی، صرفاً مفاهیم ذهنی نیستند، بلکه ذواتی عینی دارند. برای مثال،

۱. فردریک چارلز کاپلستون، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، جلد ۱، چاپ چهارم (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰)، ۱۸۰.

بسیاری از اشیاء زیبا وجود دارند، اما نزد ما از خود زیبایی، یک مفهوم کلی وجود دارد که مرتبه‌ای عالی‌تر از ادراکات حسی است.<sup>۲</sup>

در مجموع می‌توان چنین نتیجه گرفت که شرایط و جو حاکم بر محیط علمی روزگار افلاطون که بارزترین ویژگی آن، سفسطه‌سوفسطاییان مبنی بر عدم وجود معرفت حقیقی بود، وی را بر آن داشت تا مبنایی برای اثبات وجود «معرفت حقیقی» بیابد. اولین مبنایی که در این راستا برگزید، نظریه «تذکر» بود؛ به این معنا که نفس انسان از قبل حقایق را می‌دانسته و پس از پشت‌سرگذاشتن عوامل دیگر، به جهان مادی پای نهاده است و در این جهان، حقایق پیشین فراموش شده را به یاد می‌آورد. این نظریه، با این اشکال مواجه بود که اگر پاره‌ای از ادراکات، پیشینی‌اند، به‌ناچار باید نفس انسان را نیز پیشینی و قدیم قلمداد کنیم تا بستری برای پیشینی بودن این ادراکات فراهم آوریم. افلاطون برای برطرف کردن این مشکل، به نظریه «قدم نفس» روی آورد؛ به این معنا که افزون بر قدیم بودن ذات خداوند متعال، نفس آدمی نیز قدیم است و وجودی مستقل از وجود خداوند دارد. مشکل دیگری که وی با آن دست و پنجه نرم می‌کرد ترمیم فاصله میان کلیات و عالم واقعی بود که به‌ناچار، نظریه «مُثل» را مطرح کرد؛ به این معنا که واقعیت‌های عینی مطابق با مفاهیم کلی وجود دارند که خارج از ادراک حسی انسان هستند.<sup>۳</sup>

اگر بخواهیم باورهای سه‌گانه افلاطون را با مبانی و آموزه‌های اسلامی بسنجیم، باید پاسخ پرسش‌های زیر را جست‌وجو کنیم: ۱. «نفس» قدیم است یا حادث؟ ۲. آیا اساساً می‌توان برای انسان شناخت‌های پیشینی فرض کرد؟ ۳. وجود مثال‌های عینی خارج از حس، حقیقت دارد یا خیر؟

در پاسخ پرسش نخست، به صورت مقدمه باید گفت: بر اساس باور افلاطون، نفس پیش از تعلق به بدن موجود بوده و ضرورتاً ازلی و ابدی است،<sup>۴</sup> زیرا هر آنچه پیوسته حرکت‌کننده و خودش، علت حرکت خویش باشد، دارای حیات است و ابدی است و آنچه ابدی است، به‌یقین ازلی نیز هست. نفس نیز همین ویژگی را دارد و به صورت بسیط و مجرد، قبل از حدوث بدن موجود بوده و پس از حدوث بدن به آن تعلق گرفته است.<sup>۵</sup> باور وی بر این است که هر روحی، جاودانه است و ماده نمی‌تواند زنده باشد، بلکه این روح است که زنده و خودمحرک است که حرکتش را به ماده‌ای ماندگار نیز می‌بخشد و به این ترتیب آن را نیز زنده می‌گرداند.<sup>۶</sup>

۲. کاپلستون، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ۱/ ۱۹۴.

۳. کاپلستون، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ۱/ ۱۹۷.

۴. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد ۳، چاپ سوم (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۴)، ۳/ ۱۳۱۳.

۵. ویلیام کیت چمبرز گاتری، افلاطون، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول (تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۸)، ۳۵۴.

۶. دلبیو. کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان (افلاطون، محاورات میانی)، ترجمه حسن فتحی. جلد ۱، چاپ اول (تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷)، ۱۴/ ۳۵۴.

به سخنان افلاطون انتقادی وارد است که اگر قدیم بودن نفس به این معنا باشد که نفس، همواره بوده و هیچ تغییر و استحاله‌ای در آن راه ندارد، مستلزم این است که نفس، ذاتاً جوهری کامل باشد؛ بدین معنا که از آغاز پیدایش خود، تمام کمالات خود را دارا بوده، نیازی به استكمال نداشته باشد. اما می‌بینیم که این معنا درباره نفس صادق نیست، زیرا نفس، نیازمند قوا و آلاتی است که با وساطت آنها، ادراکات و تحریکاتی را که ابتدا فاقد آن است، دارا شود و از این رهگذر به کمالاتی دست یابد. پس نیازمندی نفس ناطقه به قوا و آلات ادراکی و تحریکی که پاره‌ای، از قوای نباتی و پاره‌ای دیگر، از قوای حیوانی‌اند، نقص وجودی آن را آشکار می‌سازد و در نتیجه روشن می‌شود که نفس، جوهری قدیم نیست.<sup>۷</sup>

در پاسخ به دو پرسش دیگر باید گفت هنگامی که ساختمان نظریه «قدم نفس» افلاطون ویران می‌شود، در ادامه، پایه دیگر باور وی که نظریه «تذکر» است ویران می‌گردد، چراکه وقتی نفس حادث باشد، عقل و معقولات که شأنی از شئون نفس هستند نیز حادث خواهند بود؛ بنابراین نفس همزمان با حدوثش، به کمک حواس خویش، دست به تصور و تصدیق می‌زند و حقایق، بعد از حدوثش آشکار می‌شود، نه قبل از آن.

در نهایت، پایه سوم باور وی، یعنی نظریه «مُثل» نیز ویران می‌گردد، چون وقتی نفس حادث باشد و به تبع آن، معلومات و حقایق نیز برای وی حادث شوند، برای رسیدن به حقیقت، به معونه‌ای همچون مثال‌های عینی مستقل از ذهن نیازی نخواهد داشت، چراکه بر پایه این نظریه، «مُثل» واقعیت یا «جوهر» اشیاء را تشکیل می‌دهند. با این فرض، چگونه مُثل که جوهر اشیاء هستند، می‌توانند جدا از اشیاء محسوس وجود داشته باشند. در رساله تیمائوس افلاطون، صریحاً می‌گوید که خدا اشیاء این عالم را طبق الگوی مُثل می‌سازد که این سخن، بر این مطلب دلالت دارد که مُثل نه تنها از اشیاء محسوس که از روی آنها الگو گرفته‌اند، جداست، بلکه از خدا که آنها را الگوی خود قرار می‌دهد نیز جداست. بر این اساس، افلاطون بدون هیچ مبنای مابعدالطبیعی، تعداد کنیری ذوات قائم به خود که حتی از خدا نیز مستقل‌اند، وضع می‌کند. وی نه تنها نتوانست رابطه میان اشیاء محسوس با مُثل را تبیین کند، در تبیین رابطه مُثل با یکدیگر همچون رابطه نوع با جنس، به منظور رسیدن به اصل واقعی وحدت نیز موفق نشد.<sup>۸</sup>

صدرالمتألهین کوشید مُثل افلاطون را با مبانی حکمت متعالیه تبیین و اشکالاتش را برطرف

۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، تعلیقات: سیدمحمدحسین طباطبایی، المجلد ۱، ۲، ۳، ۸ و ۹، الطبعة الثالثة (بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱)، ۸ / ۳۳۰-۳۳۱.

۸. کاپلستون، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ۱ / ۱۹۷.

کند، اما براهین وی در اثبات آن تام و کامل نیست؛ چنان‌که علامه طباطبایی در حاشیه‌ای که بر کتاب اسفار ملاصدرا نگاشته، بر این باور است که با براهین صدرا فقط می‌توان موجود مجرد عقلی را به مثابه واسطه در فیض و مدبر موجودات طبیعی اثبات کرد، نه بیشتر،<sup>۹</sup> چراکه براهین مذکور، درباره اینکه این مجردات عقلی، همان مراتب عقول طولی‌اند تا رابطه علیت و معلولیت میان آنها برقرار باشد، یا عقول عرضی‌اند که مستقل از یکدیگر بوده و علیت و معلولیتی میان آنها نیست، ساکت و نارساست؛ حال آنکه مثل افلاطون طبق گزاره‌های به‌دست‌آمده از رساله‌های وی، ذواتی مستقل از یکدیگرند و با عقول عرضی انطباق دارند.<sup>۱۰</sup> گذشته از این، صدرالمتألهین هیچ‌گاه به لوازم مثل همچون نظریه «تذکر» و «قدم نفس» تن نداده و براهین متقنی در رد آن آورده است.<sup>۱۱</sup> بر این پایه هنگامی که می‌خواهیم شناخت‌شناسی فطرت را در دستگاه فکری ملاصدرا واکاوی کنیم، علی‌رغم رویکرد مثبت وی در مواجهه با مثل افلاطون، نتیجه متفاوتی می‌گیریم، چراکه صدرالمتألهین و نیز علامه طباطبایی در زمینه شناخت‌شناسی فطرت، دیدگاه ارسطویی را بستر بحث و بررسی در این زمینه قرار داده‌اند و بر این باورند که «معرفت» تأسیس است، نه تذکر. افزون بر این، این دو فطرت را صرفاً در حوزه شناخت‌شناسی تبیین کرده‌اند و به حوزه «گرایش‌های فطری» اشاره‌ای نداشته‌اند.

اما اندیشمندانی همچون مرتضی مطهری و جوادی آملی به تفصیل قائل شده‌اند و در ادراکات تصویری، دیدگاه ارسطویی و در ادراکات تصدیقی، دیدگاه افلاطونی را پذیرفته‌اند و حوزه‌گرایشی فطرت را نیز چونان یکی از ابعاد وجودی آن بررسی کرده‌اند. جوادی آملی بر این باور است که فطرت، تحلیل و تعریف ماهوی ندارد، بلکه برای آن تنها می‌توان تعریف شرح‌الاسمی در نظر گرفت؛ به این صورت که بگوییم فطرت، همان خلقت ویژه انسان است که در نهاد او شهود و گرایش خاص نهفته است.<sup>۱۲</sup> او شهود و گرایش خاص نهفته در نهاد انسان را عبارت از بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه نسبت به او می‌داند.<sup>۱۳</sup> مطهری فطرت را همچون «طبیعت» و «غریزه»، امری تکوینی و جزء سرشت انسان می‌داند و معتقد است: فطرت امری است که از غریزه آگاهانه‌تر است.<sup>۱۴</sup>

۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۲/ ۴۶-۶۲.

۱۰. سیدمحمدحسین (علامه) طباطبایی، نهاية الحکمة (قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۰۴)، ۳۰۸-۳۱۰.

۱۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۸/ ۳۳۰-۳۴۲.

۱۲. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (فطرت در قرآن)، جلد ۱۲ (قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۰)، ۲۶.

۱۳. جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، ۲۵.

۱۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، جلد ۳، چاپ پنجم (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵)، ۳/ ۴۶۶.

این دو متفکر پس از ارائه تعریف «فطرت» با توجه به مصادیقی که مطابق با تعریف مرسوم از فطرت است، دو ناحیه را برای فطرت بیان کرده‌اند: ۱. ناحیه شناخت‌ها یا بینش‌ها؛ ۲. ناحیه خواست‌ها یا گرایش‌ها.<sup>۱۵</sup> در ناحیه شناخت‌ها، تصدیقات بدیهی، شناخت‌های فطری دانسته شده و در ناحیه خواست‌ها به پنج مقوله اشاره شده است: ۱. حقیقت‌جویی یا گرایش به حقیقت؛ ۲. گرایش به خیر و فضیلت؛ ۳. گرایش به زیبایی؛ ۴. گرایش به خلاقیت و ابداع؛ ۵. گرایش به عشق و پرستش.<sup>۱۶</sup> چنان‌که ملاحظه می‌شود، این دو طبق مبنای افلاطون، برای انسان، قائل به شناخت‌های فطری بوده و بر این باورند که ماقبل حواس، در نهاد انسان، تصدیقات بدیهی و پیشینی وجود داشته است که از آن، در بیان جوادی آملی به «بینش‌های فطری» و در بیان مطهری به «شناخت‌های فطری» تعبیر می‌شود.

اکنون پرسش‌های پیش روی این پژوهش از این قرار است: شناخت‌شناسی «فطرت» در اندیشه ملاصدرا و علامه طباطبایی چه جایگاهی دارد؟ آیا فطرت تنها امور زوال‌ناپذیر را دربرمی‌گیرد یا امور زوال‌پذیر را نیز شامل می‌شود؟ ادراکات بدیهی، پیشینی است یا پسینی؟ با توجه به آرای ملاصدرا و علامه طباطبایی آیا می‌توان تعریف روشنی از فطرت ارائه کرد؟

## ۱. واژه‌شناسی فطرت

از دیدگاه واژه‌شناسان، ماده «فطر» در لغت به معنای شکافتن از طول<sup>۱۷</sup> ابتدا و اختراع<sup>۱۸</sup> و به بیان دیگر، آفرینشی ابداعی و ابتدایی است<sup>۱۹</sup> و از آنجا که «فعل» به کس فاء مصدر مطلق نوعی است و برای اشاره به نوع و چگونگی انجام فعل، کاربرد دارد<sup>۲۰</sup> واژه «فطرت» بر چگونگی و نوع خاصی از آفرینش دلالت می‌کند.<sup>۲۱</sup>

۱۵. مطهری، مجموعه آثار، ۳/ ۴۸۳-۴۷۴؛ جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (فطرت در قرآن)، ۱۲/ ۲۵.

۱۶. مطهری، مجموعه آثار، ۳/ ۴۹۹-۴۹۲.

۱۷. حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، الطبعة الاولى (بیروت: دار الفلم، ۱۴۱۲)، ۶۴۰.

۱۸. فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، المجلد ۳ (تهران: مکتب النشر الثقافة الاسلامیة، ۱۳۶۷)، ۳/ ۴۱۰.

۱۹. خلیل بن احمد فراهیدی، العین، المجلد ۳، الطبعة الاولى (قم: انتشارات اسوه، ۱۴۱۴)، ۳/ ۱۴۰۴. طریحی، مجمع البحرین، ۳/ ۴۱۰.

۲۰. خالد بن عبدالله ازهری، شرح التصریح علی التوضیح، المجلد ۲، الطبعة الاولى (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱)، ۳۸-۳۷؛ محمد رضا طباطبایی، صرف ساده، چاپ چهل و هشتم (قم: مؤسسه انتشارات دار العلم، ۱۳۷۹)، ۲۱۳. جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، البهجة المرضیة فی شرح الألفية، الطبعة الخامسة (قم: دار الحکمة، ۱۳۷۸)، ۲۵۰.

۲۱. ابن الأثیر جزری، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، المجلد ۳ (بیروت: المکتبة العلمیة، ۱۳۹۹)، ۳/ ۴۵۷.

## ۲. شناخت‌شناسی فطرت از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی با استناد به مفردات راغب، ماده «فطر» را به معنای ایجاد و ابداع چیزی بر هیئتی می‌داند که فعلی از افعال را ترشح می‌کند و آن هیئت را در خصوص انسان، عبارت از نیرویی ثابت و پایدار در او می‌داند که به واسطه آن، معرفت و ایمان به خداوند متعال برای وی حاصل می‌شود.<sup>۲۳</sup> او در ادامه «فطرت» را به پدیدآوردن از عدم محض تعریف می‌کند و آن را بر خلاف ماده «خلقت» می‌داند، چراکه «خلقت» به این معناست که چند ماده با یکدیگر ترکیب شود و پدیده‌ای تازه پدید آید.<sup>۲۳</sup> بر این اساس، تعریف علامه از فطرت، با دیدگاه ارسطو که قائل به حدوث نفس است انطباق دارد و از دیدگاه افلاطون که به قدّم نفس معتقد است، فاصله دارد، زیرا چیزی از عدم محض پدید می‌آید که حادث باشد نه قدیم.

او با پیروی از فلسفه ارسطویی، منشأ علم و ادراکات را حس می‌داند و بر این باور است که آغاز فعالیت ادراکی انسان از مجرای حواس شکل می‌گیرد، چراکه علم کلی، مسبوق به صورت خیالی و صورت خیالی، مسبوق به صورت حسی خواهد بود.<sup>۲۴</sup> بر این اساس، نفس انسان در ابتدای تگّون، فاقد ذهن بوده و مانند لوح سفیدی است که تنها استعداد پذیرفتن صور را دارد. هرچند علامه طباطبایی منشأ علم و ادراک را حس می‌داند، برای این حکم استثنا قائل است، چراکه گزاره «هر تصور کلی، قابل انطباق بر افراد محسوس است» فقط مدرکات محسوس را شامل می‌شود و درباره مدرکات غیرمحسوس ساکت بوده و قدرت اظهار نظر در خصوص نفی این دسته از مدرکات را ندارد. بر این اساس، علامه طباطبایی معتقد است برای دستیابی به کیفیت تکثرات و تنوّعات علوم و ادراکات، به دو دلیل باید به سوی اصل که همان علوم حضوری است منعطف شویم: ۱. همه علوم حصولی، به علوم حضوری ختم می‌شوند؛ ۲. این علم حضوری است که با سلب منشئیت آثار، به علم حصولی تبدیل می‌شود.<sup>۲۵</sup>

طباطبایی به منظور تبیین نحوه تبدیل علم حضوری به علم حصولی، دقتی موشکافانه به خرج داده و جزئیات بیشتری از باور خود را مبنی بر «آغاز ادراک انسان از راه حواس» با عنوان «ریشه‌های نخستین ادراکات و علوم حصولی» بیان می‌کند. او برای توضیح بیشتر این مسئله،

۲۲. اصفهانی، مفردات، ۶۴۰.

۲۳. سیدمحمدحسین (علامه) طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، المجلد ۱۰ و ۱۶، الطبعة الخامسة (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ۱۴۱۷)، ۲۹۸/۱۰-۲۹۹.

۲۴. سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۱ (چاپ چهاردهم) و جلد ۲ (چاپ هجدهم) (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹)، ۱۸۱/۱.

۲۵. طباطبایی، اصول فلسفه، ۴۲/۲-۴۷.

مثال «مشاهده سفیدی و سیاهی» را به میان می‌آورد که مربوط به حس بینایی است. سپس با تذکر این نکته که «انسان پیش از ادراک با حس بینایی، با حس لامسه‌اش، بسیاری از اشیاء پیرامون خود را شناسایی کرده است»<sup>۳۶</sup> بیش از پیش ما را به باور خود مبنی بر اینکه «نفس، ماقبل از حواس، فاقد ذهن است» نزدیک‌تر می‌کند.

## ۱.۲. جایگاه تصورات در فطرت از دیدگاه علامه طباطبایی

چون ادراکات به صورت کلی، به دو قسم «تصور» و «تصدیق» منقسم می‌شوند، برای بررسی جایگاه ادراکات در مقوله فطرت از دیدگاه علامه طباطبایی باید این دو قسم به تفکیک تبیین گردد تا به خوبی دریابیم نظر علامه درباره ادراکات فطری چیست. علامه طباطبایی درباره «تصور» که قسم اول ادراک به شمار می‌رود بر این باور است که:

**مقدمه نخست:** هر تصویری که عارض ذهن می‌شود، یک منشأ واقعی دارد و تا نفس با علم حضوری، به واقعیت آن متصور نرسیده باشد، نمی‌تواند آن تصور را بسازد و حتی تصورات موهومی نیز در اصل، منشأ واقعی دارند و عناصر اولیه آن تصورات، از واقعیاتی سرچشمه می‌گیرند؛ بنابراین وقوع خطا بالعرض است و همواره هر خطایی مستلزم صوابی و هر موهومی مستلزم حقیقتی است.<sup>۲۷</sup>

**مقدمه دوم:** علم حضوری به چهار دسته تقسیم می‌شود: ۱. علم نفس به ذات خود؛ ۲. علم نفس به افعال خود؛ ۳. علم نفس به ابزار و قوای خود؛ ۴. علم نفس به محسوسات خارجی.<sup>۲۸</sup>

**مقدمه سوم:** گزاره «هر تصور کلی، قابل انطباق بر افراد محسوس است» منحصر در قسم چهارم علم حضوری است و سه قسم دیگر که مربوط به عالم ذهن و نفس می‌شود از دایره این گزاره خارج است و اساساً گزاره مذکور، صلاحیت اظهار نظر درباره سه قسم اول علم حضوری ندارد و فقط می‌تواند در عالم محسوسات (عالم خارج) مصداق پیدا کند.<sup>۲۹</sup>

**نتیجه:** تصوراتی که از سه قسم اول علم حضوری، به وسیله دستگاه ادراکی، تبدیل به علم حصولی شده و عارض ذهن گردیده است، هرچند منشأ آن عالم خارج نیست، قطعاً منشأی دارد که در باور علامه طباطبایی منشأ آن، خود نفس است. بنابراین، در باور علامه حواس، اعم از

۲۶. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲ / ۵۷.

۲۷. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲ / ۵۷ / ۱ / ۱۷۹ / ۲ / ۶۲.

۲۸. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲ / ۵۵.

۲۹. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲ / ۴۳.

حواس خارجی (حواس پنج‌گانه) و حواس داخلی (نفس و قوای نفسانی) است و نفس انسان ماقبل از هر دوی این حواس، فاقد ذهن بوده و هیچ تصویری را دارا نیست.

او برای اثبات این باور، دو مفهوم «جوهر» و «عرض» را تبیین می‌کند. جوهر «استقلال وجودی شیء از محل و موضوع» و عرض «نیازمندی وجودی شیء به محل و موضوع» است. این دو مفهوم جزو آن دسته از مفاهیمی هستند که قسم چهارم علم حضوری، به دلیل خارج بودن از محدوده حواس، نمی‌تواند درباره آنها قضاوت کند، چراکه استقلال وجودی از محل و نیازمندی وجودی به محل را نمی‌توان با حواس پنج‌گانه احساس نمود. با این حال ما واقعیت جوهر (استقلال وجودی) و واقعیت عرض (نیازمندی وجودی) را در باطن نفس خود شهود می‌کنیم و منشأ پیدایش این دو تصور، همین شهود باطنی است. چراکه حضوراً درک می‌کنیم امور نفسانی که شامل قوا و افعال نفس می‌شود، واقعیتی جز نیازمندی به نفس ندارند و ما هرگز نمی‌توانیم این امور را منفک از جنبه نیازمندی و تعلق ذاتی آنها به نفس مشاهده کنیم. بنابراین آغاز پیدایش این دو تصور (جوهر و عرض) باطن نفس است و پس از این مرحله است که ذهن این دو مفهوم را بسط و گسترش داده و تمام یا غالب موجودات را در این دو مفهوم داخل می‌کند.<sup>۳۰</sup>

افزون بر مفاهیمی که قابل صدق بر محسوسات‌اند، مفاهیم دیگری همچون «جوهر و عرض» و «علت و معلول» هستند که از دایره حواس خارجند و حواس پنج‌گانه صلاحیت ندارند درباره وجود یا وجود نداشتن مابازای این تصورات، قضاوت کنند، بلکه این ذات نفس است که منشأ این دسته از تصورات بوده و درباره مابازای آن قضاوت می‌کند. بنابراین، از دیدگاه علامه طباطبایی، انسان تصورات فطری و بدیهی ماقبل حواس - اعم از حواس خارجی و داخلی - نداشته و فاقد ذهن بوده و پس از احساس کردن توسط حواس، واجد ذهن می‌شود و ساختمان ذهنش به تدریج قوام می‌یابد.

## ۲-۲. جایگاه تصدیقات در فطرت از دیدگاه علامه طباطبایی

هرچند مطهری در پاورقی‌هایی که بر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم نگاشته است، بر اساس اندیشه افلاطونی بر این باور است که «هرچند تصوراتی مقدم بر تصورات احساسی نداریم، ولی تصدیقات زیادی مقدم بر تصدیقات تجربی داریم»<sup>۳۱</sup> اما ظاهر کلام علامه در متن

۳۰. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲/ ۷۰.

۳۱. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲/ ۳۲: ۱۰۵؛ ۱۱۹.

اصلی همین کتاب، چنین افقی را در اندیشه ما آشکار نمی‌کند، بلکه به باور او که از اندیشه ارسطویی سرچشمه می‌گیرد، اگر قوه مدرکه، در ادراک مفهومی از مفاهیم، از جهان خارج، کمک نطلبد و ادراکش بدون ارتباط با خارج، و تنها از سوی خویش ایجاد شود، خلاف فرض خواهد بود، چراکه فرض بر این است که کلیه ادراکات یا حسی اند یا مسبوق به حس.<sup>۳۲</sup> بنابراین علامه هم درباره تصورات و هم درباره تصدیقات بر این باور است که ماقبل هر دوی اینها هیچ گونه ادراک پیشینی وجود ندارد.

او بر این باور است که سلسله گزاره‌ها باید به بدیهیات اولیه منتهی شود،<sup>۳۳</sup> چراکه در نفس انسان، بدون واسطه نقش می‌بندند؛ به گونه‌ای که نه تنها خود، معلوم ذهن اند، بلکه امور دیگر نیز به وسیله آنها شناخته می‌شوند،<sup>۳۴</sup> اما در نص کلام طباطبایی مطلبی مبنی بر اینکه «ماقبل حس، تصدیق‌هایی در ذهن انسان وجود داشته است» پیدا نمی‌شود. حتی می‌توان پا را فراتر گذاشت و مدعی شد که به باور او ادراکات بدیهی ماقبل حس وجود ندارد، چراکه از دیدگاه ایشان، همه ادراکات؛ چه ادراکات نظری و چه ادراکات بدیهی، به حس منتهی می‌گردد.<sup>۳۵</sup>

از دیدگاه علامه طباطبایی نه تنها همه ادراکات به حس منتهی می‌شود، بلکه حس و تجربه، و به دنبال آن، دستگاه عصبی، نقش زمینه‌ساز ایجاد ادراکات در ذهن را ایفا می‌کنند.<sup>۳۶</sup> دلیل این مدعا این است که ایشان اساساً ریشه‌های نخستین ادراکات را حواس پنج‌گانه می‌داند و این باور را با بیان مثال «مشاهده سفیدی و سیاهی» تبیین و اثبات می‌کند که ماقبل حس، تصویری در ذهن انسان وجود ندارد.<sup>۳۷</sup> تا اینجا بیان طباطبایی درباره تصورات است، اما وقتی که در همین مثال به بحث مقایسه بین «سفیدی و سیاهی» می‌پردازد، اثبات می‌نماید که سلب و ایجاب، هیچ‌گاه نمی‌توانند همزمان در یک قضیه جمع شوند که این مطلب به تصدیقات اشاره دارد، نه تصورات.<sup>۳۸</sup> بر این اساس وقتی مقایسه و تصدیق بین دو تصور «سفیدی و سیاهی» بدون احساس کردن ناممکن است، می‌توان چنین گفت که علامه درباره «تصدیقات» همان باور درخصوص «تصورات» را دنبال می‌کند و معتقد است که پیش از حس، افزون بر اینکه ذهن انسان، فاقد هرگونه تصویری است، فاقد هرگونه تصدیقی نیز هست.

۳۲. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۲۴۴.

۳۳. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲/ ۱۱۰.

۳۴. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۴۲.

۳۵. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۲۵۵.

۳۶. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۲۳۸.

۳۷. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲/ ۵۷۲-۵۸.

۳۸. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲/ ۷۸.

دلیل دیگر بر این مدعا این است که ایشان در جایی دیگر، بدیهیات اولیه را حقایق پایدار می‌داند که لباس وجود و تحقق پوشیده‌اند؛ بنابراین چه انسانی خلق می‌شد و در ذهن خود آنها را تصدیق می‌کرد و چه انسانی خلق نمی‌شد و ذهنی نبود که آنها را تصدیق کند، این حقایق، ثابت و پایدارند و تحققشان، به بود و نبود ذهن انسان وابسته نیست.<sup>۳۹</sup> به بیان ساده‌تر، ادراکات بدیهی، گزاره‌هایی هستند که از حقایق که در نظام احسن ثابت و پایدارند رونمایی می‌کنند؛ منتها دستگاه ادراکی انسان، پس از فحوص و جست‌وجویی که پیرامون خود به وسیله حواس داخلی و خارجی خویش انجام می‌دهد، به این حقایق و روابطی که میان آنان حاکم است، دست می‌یابد. لازمه این مبنا این است که: ۱. ادراکات بدیهی، پیشینی نیست؛ چنان‌که برخی اندیشمندان اسلامی از جمله مطهری و جوادی آملی بر این باورند که تصدیقات بدیهی، پیشینی و مقدم بر تصدیقات تجربی است؛ ۲. این ادراکات، به وسیله حواس داخلی و خارجی انسان که ابزار تجربه به شمار می‌آیند، در بستر ذهن حادث می‌شوند و رفته‌رفته بر اساس استعداد هر انسان و شرایط محیط وی، به بداهت می‌گرایند.

### ۳. شناخت‌شناسی فطرت از دیدگاه ملاصدرا

در تعریف لغوی «فطرت» خواندیم که فطرت یعنی خلقتی ابدایی و ابتدایی که مسبوق به سابقه نیست. با توجه به این تعریف، در می‌یابیم که خلقت انسان نسبت به دو دسته از موجودات، بایستی متمایز و شاخص باشد: ۱. موجودات مجرد؛ ۲. موجودات مادی. با در نظر گرفتن این مطلب، می‌توان گفت خداوند با آفرینش انسان، از یک سو خلقتی متفاوت نسبت به مجرداتی همچون فرشتگان، ایجاد فرمود که این تفاوت، عبارت است از: «دوساحتی بودن انسان» که علاوه بر ساحت تجرد، از ساحت ماده نیز برخوردار است و از سوی دیگر، با اعطای قوه عاقله به انسان، وی را نسبت به سایر موجودات مادی اعم از جمادات، نباتات و حیوانات، برتری بخشید تا بتواند به کمک عقل خویش، طبیعت را تسخیر نموده و نیازهای خود را به نحو مطلوبی برطرف سازد. اکنون باید دید که این نوع نگاه به تعریف لغوی «فطرت» در راستای ارائه تعریف اصطلاحی از آن، در آرای ملاصدرا از چه جایگاهی برخوردار است.

ملاصدرا برای رفع مشکلی که متکلمان در باب برهان «حدوث» به آن گرفتار شدند، از «حرکت جوهری» و به دنبال آن «امکان فقری» استفاده کرد. متکلمان، در برهان حدوث که یکی

۳۹. طباطبایی، اصول فلسفه، ۲/ ۱۳۹.

از براهین اثبات وجود خداست، حدوث را دلیل نیازمند بودن معلول به علت می‌دانند. ریشه این باور این است که آنان حرکت را تنها در اعراض صادق می‌شمارند؛ به همین دلیل معتقدند حدوث، تنها یک بار برای پدیده‌ها روی می‌دهد و پس از آن، چون دیگر حدوثی در کار نیست، پدیده‌ها با مرحله «بقاء» مواجه می‌شوند که در آن، دیگر نیازی به علت ندارند و بدون حضرت باری تعالی می‌توانند به حیات خود ادامه دهند.<sup>۴۰</sup> اما ملاصدرا برای رفع این مشکل، حرکت را در جواهر نیز صادق می‌شمارد و بر این باور است که در ذات پدیده‌ها نیز حرکت رخ می‌دهد؛ بنابراین حدوث در ذات جواهر نیز هست.

بر همین مبنا وی باور دارد که «نفس انسان» که از جواهر به شمار می‌آید، اساساً حادث شده و حدوثش جسمانی است و بر اساس حرکت جوهری، دارای مراتبی است که با حرکتش از هر یک از این مراتب به مرتبه دیگر، در نهایت از جوهری جسمانی به جوهری مجرد تبدیل می‌شود. بنابراین «حدوث» یکی از ذاتیات نفس انسان به شمار می‌آید و مرحله «بقاء» چیزی نیست جز «حدوث پیوسته مراتب نفس». بر این اساس، پدیده‌ها هم در حدوث و هم در بقای خویش، به علت هستی بخش نیازمندند و چنین نیست که پس از حدوثشان، به منظور بقای خویش، به علت خود نیازی نداشته باشند (امکان فقری)؛ به همین دلیل، دلیل نیاز معلول به علت، امکان فقری است، نه حدوث.<sup>۴۱</sup> بنابراین، در اندیشه ملاصدرا معنای لغوی فطرت (خلقت ابتدایی انسان) از یک سو، بر اساس حرکت جوهری، ناظر بر جسمانی بودن حدوث نفس انسان است (جسمانیه الحدوث) که از جوهری جسمانی به جوهری مجرد تبدیل می‌شود (روحانیه البقاء) و از سوی دیگر، بر اساس امکان فقری، ناظر بر نیازمندی وی هم در حدوث و هم در بقای خویش به واجب الوجود است.

با توجه به مقدمات پیشین، می‌توان گفت در مکتب صدرایی، خلقت ابتدایی انسان از دو جهت نسبت به سایر موجودات، ویژه و متمایز است؛ از یک جهت، نسبت به مجرداتی همچون فرشتگان که از ابتدای خلقتشان مجرد بوده‌اند، در نوع خود بی‌نظیر بوده و مسبق به سابقه نیست؛ چراکه نفس انسان به خلاف مجردات، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است. و از جهت دیگر، نسبت به سایر موجودات مادی اعم از جمادات، نباتات و حیوانات برتری دارد، چراکه به دلیل بهره‌مندی از قوه عاقله می‌تواند تسخیرشان نماید و به وسیله آنها نیازهای خود را به بهترین شکل، برطرف سازد.

۴۰. عبدالله جوادی آملی، رحیق مختم، جلد ۲ (قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵)، ۲/۳۷۵-۳۷۶.

۴۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۳/ ۲۵۲-۲۵۵.

### ۱-۳. نسبی بودن فطرت از دیدگاه ملاصدرا

اندیشمندان معاصر اسلامی، با توجه به آیه فطرت، ویژگی‌های سه‌گانه‌ای را برای امور فطری برشمرده‌اند: ۱. همگانی و فراگیر بودن؛ ۲. غیراکتسابی بودن یا تحمیل‌ناپذیری؛ ۳. فراحوانی بودن یا زوال‌ناپذیری.<sup>۴۲</sup> از میان این ویژگی‌ها آنچه می‌توان بر اساس اندیشه صدرایی هدف مناقشه قرار داد، ویژگی سوم یعنی زوال‌ناپذیری است که از فقره «لاتبدیل لخلق الله» این آیه استنباط شده است. به این ترتیب که:

**مقدمه نخست:** چنان‌که گذشت، «فطرت» با توجه به صیغه «فعله» بر چگونگی و نوع خاصی از آفرینش دلالت می‌کند. در اندیشه صدرایی، نوع خاصی از آفرینش، زمانی بر خلقت انسان منطبق می‌شود که: ۱. انسان ترکیب‌یافته از جوهر بدن و جوهر نفس معرفی می‌گردد؛ ۲. بر اساس حرکت جوهری، نفس انسان، از جوهری جسمانی به جوهری مجرد که «نفس انسانی» نام دارد تبدیل می‌شود. با توجه به ویژگی اول، از سایر موجودات مجرد ممتاز می‌شود و بر اساس ویژگی دوم، از سایر موجودات مادی اعم از جمادات، نباتات و حیوانات، تمایز می‌یابد.

**مقدمه دوم:** بر اساس حرکت جوهری، نفس انسان، جوهر زمانمندی است که مراتبی دارد که آناً فاناً، یکی پس از دیگری حادث می‌گردند؛ به گونه‌ای که هم حدود هر یک از این مراتب، مشروط به زوال مرتبه پیشینی است و هم مرتبه حادث، خصوصیات مرتبه قبلی را دارد.<sup>۴۳</sup> بر این اساس، هرچند نفس انسان، مراتبی اسفل همچون مرتبه جمادی، نباتی و حیوانی را پشت سر می‌گذارد و در نهایت به مرتبه اعلایی به نام «نفس انسانی» دست پیدا می‌کند، باید توجه داشت که از دیدگاه ملاصدرا نفس انسانی نیز افزون بر دارابودن و ویژگی خود که تجرد است، خصوصیات مراتب جسمانی پیشینی خود را نیز دارد.

**نتیجه:** می‌توان گفت «نفس انسانی» از یک سو به دلیل داشتن مراتب جمادی، نباتی و حیوانی که مادی و زوال‌پذیرند و نیز به دلیل استفاده از ابزارهای حسی به منظور درک کلیات و رسیدن به مرتبه عقلی، با موجودات مجرد که جزء عقول تام هستند و از ابتدای خلقتشان، مجرد بوده و مراحل جمادی، نباتی و حیوانی را تجربه نکرده‌اند، متفاوت است و از سوی دیگر، بر خلاف سایر موجودات مادی، به کمک حواس پنج‌گانه‌اش، می‌تواند دست به شناخت پیرامون خود زده و با قراردادن شناخت‌هایش در دستگاه قیاس خویش، به نتایجی یقینی دست یابد تا از این

۴۲. جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (فطرت در قرآن)، ۲۶/۱۲.

۴۳. عبدالرسول عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، چاپ اول (تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۹)، ۲۰۳.

رهیافت، مراتب جسمانی پیش از مرتبه عقلی خود را مدیریت و در سایر موجودات مادی نیز تصرف کند و بتواند نیازهای مادی و معنوی خویش را به نحو مطلوبی برطرف سازد.

بر این اساس، در نگاه صدرایی، مهم‌ترین ویژگی آفرینش انسان که وی را نسبت به دیگر موجودات مجرد و مادی اعم از جمادات، نباتات و حیوانات جدا می‌سازد، «نفس انسانی» اوست که هم دارای ویژگی‌های مادی و زوال‌پذیر و هم دارای ویژگی‌های غیرمادی و زوال‌ناپذیر است. در نتیجه، فطرت انسان نیز که حاکی از خلقت ویژه او نسبت به دیگر موجودات اعم از مجرد و مادی است، هم شامل امور زوال‌پذیر و هم شامل امور زوال‌ناپذیر می‌گردد. به بیان دیگر، چنین نیست که فطرت انسان مطلقاً زوال‌ناپذیر باشد، بلکه نسبت به برخی امور، زوال‌پذیر و نسبت به برخی امور زوال‌ناپذیر است و این مطلب نسبی بودن فطرت را نشان می‌دهد.

بنابراین، فقره «لا تبدیل لخلق الله» برخلاف برداشت مرسوم مبنی بر اینکه فطرت زوال‌ناپذیر است، ویژگی سوم فطرت را تبدیل‌ناپذیری در دو مورد می‌داند: ۱. فطرت هم امور زوال‌پذیر و هم امور زوال‌ناپذیر را شامل می‌شود و این شمول فطرت، تبدیل‌ناپذیر است و این‌گونه نیست که در مقطعی فقط امور زوال‌پذیر و در مقطع دیگر، فقط امور زوال‌ناپذیر را دربرگیرد؛ ۲. پسینی بودن مطلق ادراکات اعم از بدیهی و نظری تبدیل‌ناپذیر است. به بیان دیگر، انسان ماقبل حواس هیچ‌گونه شناختی ندارد و پس از احساس کردن به وسیله حواسی خارجی (حواس پنج‌گانه) و حواس داخلی (قوای نفس) است که به شناخت دست پیدا می‌کند. این ویژگی خدادادی، تبدیل‌ناپذیر بوده و حاکی از این است که معرفت، تأسیس است، نه تذکر.

### ۲-۳. جایگاه ادراکات بدیهی در فطرت از دیدگاه ملاصدرا

در باور اندیشمندان معاصر اسلامی، تنها مصداق ادراکات فطری، تصدیقات بدیهی است که جایگاه آن در عقل بالملکه است؛ بر خلاف ملاصدرا که دایره فطرت را گسترده‌تر می‌داند؛ به گونه‌ای که پایین‌ترین مرتبه عقل را نیز که خالی از هرگونه تصور و تصدیقی است، تحت گستره فطرت معرفی می‌کند.

در دستگاه فکری وی، عقل یکی از شئون نفس بوده و همانند نفس مراتبی دارد که عبارتند از: عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. او بر این باور است که بر اساس اصل فطرت، نفس انسان در اولین و پایین‌ترین مرتبه از عقل که «عقل بالقوه» نام دارد، خالی از هرگونه تصویر بوده و تنها استعداد پذیرفتن صور را داراست؛ به همین دلیل عقل در این مرتبه بالقوه است،

نه بالفعل.<sup>۴۴</sup> بنابراین، چون در این مرتبه از عقل، هیچ‌گونه تصویری نیست، طبیعتاً ادراکی نیز نخواهد بود که دربارهٔ پیشینی بودن یا نبودنش سخن به میان آید. اما نکتهٔ اینجاست که ملاصدرا این مرتبه از عقل را نیز جزء فطرت می‌داند و بر این باور است که فطرت در همهٔ مراتبش امری ثابت و پایدار نیست که همواره از ادراکاتی پایدار برخوردار باشد، بلکه امری ذومراتب و مشکک است که در پایین‌ترین مرتبه‌اش، قوه و استعداد محض و خالی از هرگونه شناخت و ادراکی است.

مرتبه دوم عقل که «عقل بالملکه» نام دارد، از به فعلیت رسیدن عقل بالقوه حکایت می‌کند؛ به این صورت که محسوساتی که در مرتبهٔ اول عقل، بالقوه‌اند، در مرتبهٔ دوم به فعلیت رسیده و حادث می‌گردند. این دسته از معقولات «معقولات اولیه» نامیده می‌شوند؛ همچون «الکُلُّ اعظم من الجزء» که مثال برای بدیهیات است، «الارض ثقيلة» که مثال برای تجربیات است، «البحر موجود» که مثال برای متواترات است، «الکذب قبیح» که مثال برای مقبولات است. به چند دلیل، ادراکات بدیهی، در این مرتبه از عقل، پیشینی و ماقبل از حواس نیست:

۱. بر اساس حرکت جوهری، چون نفس از جواهر به شمار می‌آید و قوهٔ عاقله، یکی از شئونات نفس است، پس مراتب عقل نیز همچون مراتب نفس، حادث می‌شوند و چیزی که حادث است مسبوق به عدم است؛ یعنی از آغاز خلقت انسان در ذات او نبوده است.<sup>۴۵</sup> بر این اساس، بدیهیاتی که در باور اندیشمندان معاصر اسلامی پیشینی قلمداد شده است، از دیدگاه صدرایی، در این مرتبه از عقل، حادث دانسته شده است؛ بنابراین ادراکات بدیهی را نمی‌توان پیشینی و ماقبل حواس به شمار آورد.

۲. اگر بپذیریم بدیهیات، پیشینی و جزء ذات انسان است، باید تجربیات، متواترات و مقبولات که از دیدگاه ملاصدرا جزء ادراکات مرتبهٔ عقل بالملکه‌اند نیز در کنار بدیهیات، پیشینی قلمداد شود؛ این در حالی است که هیچ‌یک از اندیشمندان معاصر اسلامی، تجربیات، متواترات و مقبولات را پیشینی نمی‌دانند.

۳. صدرالمتألهین اساساً قوهٔ عاقله را پیش از رسیدن به مرتبهٔ عقل بالفعل، مخالط با ماده و دستخوش فعل و انفعالات بدنی می‌داند.<sup>۴۶</sup> با این وصف، ادراکات بدیهی که در مرتبهٔ عقل بالملکه هستند را نمی‌توان پیشینی و ماقبل از حواس قلمداد کرد، چراکه چیزی که مخالط با ماده باشد، پیوسته در حال تغییر و تبدیل است.

۴۴. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، الطبعة الثانية (مشهد: المركز الجامعي للنشر، ۱۳۶۰)، ۲۰۲.

۴۵. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۲۰۵.

۴۶. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۲۰۳.

از دیدگاه ملاصدرا همچنان که عقل بالملکه، کمال اول برای عقل بالقوه است، عقل بالملکه نیز کمالی دارد که در مراتب عقل نظری، «عقل بالفعل» و کمال ثانی نامیده می‌شود و مرتبه سوم عقل به شمار می‌رود. این مرتبه از عقل، از این جهت کمال ثانی برای عقل محسوب می‌شود که انسان به واسطه آن، حیاتی بالفعل به دست می‌آورد؛ حیاتی که در آن به ماده و امور مادی نیازی نخواهد داشت. دلیل این مطلب آن است که انسان در این مرتبه، از تجردی عقلی بهره می‌برد که قادر است ماهیئت اشياء را از اجسام، تجرید نموده و در نفس حاضر سازد.<sup>۴۷</sup>

نکته مهم این است که از دیدگاه صدرالمتألهین مقام ادراکات نظری در نسبت با ادراکات بدیهی، درجه بالاتری دارد؛ بر خلاف دیدگاه اندیشمندان معاصر اسلامی که ادراکات بدیهی را بالاتر از ادراکات نظری دانسته و برای آنان ارزشی بالذات قائلند، چراکه این نوع از ادراکات را پیشینی و ماقبل از حواس می‌دانند. این در حالی است که ملاصدرا در بیان خویش، افزون بر اینکه بدیهیات را حادث به شمار می‌آورد، بر این باور است که عقل در این مرتبه صرفاً قادر است بدیهیاتی را ادراک نماید که ما را به براهین یقینی نمی‌رساند تا برای انسان کارساز باشد، بلکه عقل در مرتبه بالفعل قادر خواهد بود که دستگاه قیاس تشکیل دهد و توسط براهین تشکیل شده، نتایج یقینی منتج کند. گواه مطلب آن است که وی، نسبت بدیهیات به نظریات را نسبت جسم مشترک به طبایع می‌داند و بیان می‌دارد همان‌گونه که جسم فقط به خاطر جسمانی بودنش، نمی‌تواند در خارج موجود شود؛ بلکه باید جسم متعینی شود که از طبیعتی مخصوص برخوردار است، عقل نیز فقط با ادراک بدیهیاتی که نزد همه انسان‌ها اعم از عوام و خواص مشترک است، به فعلیت نمی‌رسد.<sup>۴۸</sup>

مرتبه چهارم عقل یعنی «عقل مستفاد» همان عقل بالفعل است؛ با این تفاوت که عقل بالفعل، معلومات نظری را با التفات خویش نزد نفس حاضر می‌سازد، اما در عقل مستفاد، بدون نیاز به التفات، نزد نفس، حضور و فعلیت دارند.<sup>۴۹</sup> در اندیشه صدرایی، هدف نهایی از آفرینش عالم مادی، خلقت انسان، و هدف نهایی از خلقت انسان، رسیدن وی به مرتبه عقل مستفاد و اتصالش به مبدئی ازلی و ابدی است.<sup>۵۰</sup> بنابراین، ادراکات در مرتبه عقل مستفاد نیز جایگاه ذاتی ندارند، بلکه به خاطر رسیدن نفس به تجردی تام که هم‌پایه عقول مجرد است، همه چیز نزد عقل اعم از محسوسات و معقولات، بعینه حاضر و مشاهد است. در نتیجه، حتی در این مرتبه هم

۴۷. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۲۰۵.

۴۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۳ / ۴۲۰.

۴۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۳ / ۴۲۱-۴۲۰.

۵۰. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۲۰۶-۲۰۷.

شناخت‌شناسی «فطرت» از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی / ولیان و فلاح‌نژاد ۱۹۷

نمی‌توان برای ادراکات بدیهی، ارزشی ذاتی در نظر گرفت، چراکه نفس انسان در این مرتبه، بدون نیاز به ادراکات بدیهی، به تجرّد تام دست پیدا کرده است.

### ۳-۳. پسینی بودن ادراکات بدیهی از دیدگاه ملاصدرا

همان‌گونه که گذشت، اندیشمندان معاصر اسلامی، ادراکات بدیهی را با فرض پیشینی‌بودنشان، فطری قلمداد کرده‌اند؛ به این معنا که انسان از عالم دیگر ادراکاتی را با خود به این دنیا آورده است. اما بر اساس آنچه در مراتب عقل گذشت، بر پایه اصل فطرت، نفس مراتبی دارد که یکی پس از دیگری حادث شده و به تبع آن، بنابر اتحاد عاقل و معقول، چون نفس با عقل متحد است، مراتب عقل نیز یکی پس از دیگری حادث می‌شوند و چون هر چیزی که حادث می‌شود، مسبوق به عدم است، مراتب عقل و معقولات آن اعم از ادراکات نظری و ادراکات بدیهی نیز حادث و مسبوق به عدم بوده و در نفس نبوده‌اند که پیشینی قلمداد شوند.

به بیان دیگر، ملاصدرا بر اساس اصل تشکیک وجود، فطرت را نیز امری مشکک و ذومراتب می‌داند که شدت و ضعف دارد و در اولین و ضعیف‌ترین مرتبه‌اش که عقل بالقوه است، هیچ ادراک و شناختی وجود ندارد، چراکه عقل در این مرتبه، قوه و استعداد محض است و قادر به شناخت معقولات نیست. در مرتبه دوم از عقل که عقل «بالمکه» نامیده می‌شود، ملاصدرا ادراکات بدیهی را اولین ادراکات حادث شده در ذهن می‌داند که منشأش محسوسات است. شاهد مثال این ادعا جایی است که صدرالمتألهین ضعیف‌ترین مرتبه عقل یعنی عقل بالقوه را «فطرت اولیه» و مرتبه سوم عقل یعنی عقل بالفعل را «فطرت ثانویه» نامیده است. بر این اساس، وی فطرت را امری ثابت و پایدار نمی‌داند، بلکه آن را جوهری ذومراتب می‌داند که به واسطه حرکت اشتدادی، علاوه بر دارا بودن ویژگی مرتبه خود، کمال مراتب بالاتر را نیز نصیب خود می‌گرداند و در نهایت، به مرتبه عقول مجرد که تجرّد تام است دست پیدا می‌کند.<sup>۵۱</sup>

بنابراین از دیدگاه وی، ادراکات بدیهی، مسبوق به حواس بوده و منشأ آن، حواس اعم از حواس خارجی و حواس داخلی است و نمی‌توان مدعی شد که انسان دارای تصدیقاتی ماقبل حواس است؛ بر خلاف باور اندیشمندان معاصر اسلامی همچون جوادی آملی و مطهری که قائل به تصدیقات بدیهی ماقبل حواس در نفس انسان هستند.

۵۱. ملاصدرا، شرح أصول الكافي، المجلد ۱ و ۲، الطبعة الاولى (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳)، ۶۱۷/۲-۶۱۶.

#### ۴. تعریف اصطلاحی نو از فطرت بر اساس مبانی حکمت متعالیه

پیش از این خواندیم که معنای لغوی فطرت «خلقت ابتدایی انسان» است که از یک سو، بر اساس حرکت جوهری، ناظر بر جسمانی بودن حدوث نفس انسان است که از جوهری جسمانی به جوهری مجرد تبدیل می‌شود، و از سوی دیگر، بر اساس امکان فقری، ناظر بر نیازمندی وی هم در حدوث و هم در بقای خویش به واجب الوجود است. بر این اساس، خلقت انسان ابتدایی بوده و در نوع خود بی‌نظیر است. اکنون که بر اساس حرکت جوهری و امکان فقری، معنای لغوی «فطرت» روشن شد، لازم است با توجه به مبانی صدرالمتألهین به ارائه تعریف اصطلاحی روشنی از فطرت مبادرت ورزیم. بدین منظور، لازم است مقدماتی از اندیشه صدرایی فراهم آوریم که عبارتند از:

۱. امکان وجود، به معنای عدم ضرورت طرفین و تساوی نسبت نیست، بلکه به معنای همان نیاز و فقری است که در ذات آنها در نسبت با علت نهفته است (امکان فقری)؛ بنابراین نفس صدور وجودات و اثبات خارجیه، یعنی صرفاً حیثیت تعلیلیه آنها، موجب انتزاع موجودیت از آنها می‌گردد؛ پس وجودات امکانی، ذاتاً به واجب مرتبطند و عین ربط به واجبند و هرگز نمی‌توان آنها را بدون نظر به واجب که علت موجدۀ آنهاست، مشاهده کرد.<sup>۵۲</sup>

۲. ممکنات، هنگامی که بر اساس ترجیح مرجّحی، از تساوی نسبت به عدم و وجود خارج شده و پا به عرصه وجود می‌گذارند، ضروری و واجب می‌شوند (واجب بالغیر) و چون حادث شده‌اند و پس از حدوثشان، با مرحله بقاء مواجه‌اند، به علت نیازمندی، به بیان دیگر، همه موجودات ممکن، نه تنها در وجود خود، به موجودی همه‌دان و همه‌توان نیازمندند، بلکه در بقای وجود خود نیز به او نیاز دارند و وجودشان در نسبت با وجود واجب تعالی، عین ربط و فقر است.<sup>۵۳</sup> و همین فقر و وجودی و بقایی اوست که سرچشمه تمامی گرایش‌های فطری و ذاتی انسان است.

۳. در بیان حکما، تجرّد یکی از دلایل اثبات علم خداوند متعال است، چراکه هر مجردی، ذات خود و غیرخود را به نحو حضوری ادراک می‌کند؛ بنابراین علم خداوند، همچون قدرت و حیات وی، عین ذات اوست و میان این صفات، هم‌پوشانی عینی وجود دارد. عکس این قضیه نیز صادق است؛ یعنی هر موجود غیرمجرد و مادی از جمله انسان، چون ماده، مانع از تعقل و ادراک اوست، پس علمش نیز زائد بر ذاتش خواهد بود. بنابراین نمی‌توان برای انسان که تکون و ایجادش

۵۲. عبدالله جوادی آملی، فلسفه صدر، جلد ۱، چاپ دوم (قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸)، ۱۰۳/۱-۱۰۴.

۵۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ۱/ ۸۷-۸۶.

با جوهری مادی شکل گرفته است، ادراکاتی پیشینی قائل بود، بلکه علم انسان همچون قدرت و حیات وی، زائد بر ذات اوست و میان صفات وی، عینیتی وجود ندارد.<sup>۵۴</sup>

**نتیجه:** بر اساس تعریف لغوی «فطرت» که بر جسمانی بودن حدوث نفس انسان و نیازمندبودن مطلق وی هم در ایجاد و هم در بقاء، به واجب بالذات دلالت دارد، پی می‌بریم آنچه درباره انسان، به عنوان فطرت از آن سخن به میان می‌آید، از یک سو از حدوث نفس انسان و نیز فقر وجودی و بقایی و در نتیجه گرایش وی به واجب‌الوجود، حکایت می‌کند و از سوی دیگر، حاکی از این است که موجودی که حدوث و تکوینش، مقارن با ماده بوده و علمش زائد بر ذاتش می‌باشد، و فقر این چنین، وجودش را فراگرفته است، باید خالی از هرگونه شناخت پیشینی باشد.

این مبنا، درباره دیگر موجودات مادی نیز صادق است؛ با این تفاوت که درباره نباتات به «طبیعت» و درباره حیوانات به «غریزه» یاد می‌شود. تنها فصل ممیزی که می‌تواند انسان را از مابقی موجودات مادی جدا سازد، قوه «عاقله» است که به وسیله «حواس پنج‌گانه» به انسان یاری می‌دهد تا در مسیر کمال مادی و معنوی خویش، مادیات و ماورا را تسخیر کند و از این رهگذر بتواند نیازهای مادی و معنوی خود را به نحوی شایسته برطرف سازد.

در نتیجه، بر اساس «حرکت جوهری» ملاصدرا که ناظر بر حدوث انسان، و نیز بر اساس «امکان فقری» وی که ناظر بر نیازمندی همه‌جانبه او هم در حدوث و هم در بقای خویش به واجب‌الوجود است، و نیز با توجه به اینکه فقر و نیازمندبودن انسان، سرچشمه گرایش‌های فطری و ذاتی اوست، فطرت یعنی: «خلقت خاص انسان که سه ویژگی دارد: ۱. موجودی است حادث که حدوثش جسمانی است و مرکب از جسم و نفس است؛ ۲. به این دلیل که هم در ایجاد (حدوث) و هم در بقاء، به علت نیازمند است، به موجودی قائم به ذات خویش گرایش دارد، چراکه ریشه گرایش‌های فطری وی، نیازمندی مطلق اوست و چون حدوثش جسمانی بوده و علمش زائد بر ذات اوست، نمی‌توان هیچ‌گونه ادراک پیشینی در نهادش فرض کرد؛ ۳. برای رفع نیازهای مادی و معنوی خود از عقل خویش بهره می‌گیرد».

ویژگی نخست، موجودات مجرد را از تعریف خارج می‌کند، و ویژگی دوم، حوزه شناخت‌ها را با فرض پیشینی بودن ادراکات بدیهی، از فطرت نفی نموده و مطلق ادراکات اعم از بدیهی و نظری را با فرض پسینی بودن، و نیز حوزه گرایش‌های فطری را برای آن اثبات می‌کند. ویژگی سوم، دیگر موجودات مادی اعم از جمادات، نباتات و حیوانات را از تعریف خارج می‌کند.

۵۴. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، الطبعة الثانية عشر (قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۳۰)، ۶۶-۸۹؛ ملاصدرا، المبدأ والمعاد، الطبعة الاولى (تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴)، ۶۶-۸۹.

## ۵. نتیجه‌گیری

۱. باور اندیشمندان معاصر به «ادراکات بدیهی ماقبل حواس» در آرای افلاطون ریشه دارد. او برای اثبات وجود «معرفت حقیقی» به نظریه «تذکر» قائل شد و سپس به منظور اثبات این نظریه و رفع اشکالات آن، به ناچار دو نظریه «قدم نفس» و «مُثل» را مطرح نمود.

۲. نیازمندی نفس به قوا و آلات ادراکی و تحریکی که برخی، از قوای نباتی و برخی دیگر، از قوای حیوانی‌اند، نقص وجودی آن را آشکار می‌سازد و در نتیجه روشن می‌شود که نفس، جوهری قدیم نیست.

۳. علامه طباطبایی بر اساس حکمت ارسطویی، حواس را اعم از حواس خارجی و حواس داخلی معرفی می‌کند و نفس انسان را ماقبل هر دوی این حواس، فاقد هرگونه تصور و تصدیق می‌داند؛ بر خلاف باور اندیشمندان معاصر مسلمان که ادراکات بدیهی را پیشینی و ماقبل حواس می‌دانند.

۴. ملاصدرا بر اساس اصل تشکیک وجود، فطرت را نیز امری مشکک و ذومراتب می‌داند که شدت و ضعف دارد و در اولین و ضعیف‌ترین مرتبه‌اش که عقل بالقوه است، هیچ ادراک و شناختی وجود ندارد، چراکه عقل در این مرتبه، قوه و استعداد محض است و قادر به شناخت معقولات نیست.

۵. بر اساس مبانی حکمت متعالیه، فطرت چیزی نیست جز حدوث نفس انسان و نیز فقر وجودی و بقایی وی به موجودی ازلی و ابدی که قائم به ذات خود می‌باشد و این فقر وجودی و بقایی، سرچشمه گرایش‌های ذاتی اوست. چنین موجودی که حدوث و تکوینش، مقارن با ماده بوده و علمش زائد بر ذاتش می‌باشد، خالی از هرگونه شناخت پیشینی است؛ بنابراین ادراکات بدیهی، زائیده حواس بوده و پسینی‌اند. بر این اساس، فطرت، تمامی مراتب عقل را دربرمی‌گیرد و فقط شامل مرتبه عقل بالملکه که خاستگاه ادراکات بدیهی است نمی‌شود.

شناخت شناسی «فطرت» از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی / ولیان و فلاح نژاد ۲۰۱

## کتاب نامه

- ازهری، خالد بن عبدالله. شرح التصريح على التوضيح. المجلد ۲، الطبعة الاولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۱.
- افلاطون. دوره آثار. ترجمه محمدحسن لطفی. جلد ۳، چاپ سوم. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۴.
- جزری، ابن الأثیر. النهاية في غريب الحديث و الأثر. المجلد ۳. بيروت: المكتبة العلمية، ۱۳۹۹.
- جوادی آملی، عبدالله. رحيق مختوم. جلد ۲. قم: مركز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
- جوادی آملی، عبدالله. فلسفه صدرا. جلد ۱، چاپ دوم. قم: مركز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
- جوادی آملی، عبدالله. تفسير موضوعی قرآن كريم (فطرت در قرآن). جلد ۱۲. قم: مركز نشر اسراء، ۱۳۹۰.
- خليل بن احمد فراهيدى. العين. المجلد ۳، الطبعة الاولى. قم: انتشارات اسوه، ۱۴۱۴.
- راغب اصفهانی، حسين بن محمد. مفردات الفاظ القرآن، الطبعة الاولى. بيروت: دار القلم، ۱۴۱۲.
- سيوطی، جلال الدين عبدالرحمن. البهجة المرضية في شرح الألفية، الطبعة الخامسة. قم: دار الحكمة، ۱۳۷۸.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا). المبدأ و المعاد، الطبعة الاولى. تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۵۴.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. الطبعة الثانية. مشهد: المركز الجامعى للنشر، ۱۳۶۰.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا). شرح أصول الكافي. المجلد ۱ و ۲، الطبعة الاولى. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ۱۳۸۳.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. تعليقات: سيدمحمدحسين طباطبائی. المجلد ۱، ۲، ۳، ۸ و ۹، الطبعة الثالثة. بيروت: دار إحياء التراث العربى، ۱۹۸۱.
- طباطبائی، سيدمحمدحسين. اصول فلسفه و روش رئاليسم. جلد ۱ (چاپ چهاردهم) و جلد ۲ (چاپ هجدهم). تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹.
- طباطبائی، سيدمحمدحسين (علامه). نهاية الحكمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۰۴.
- طباطبائی، سيدمحمدحسين (علامه). الميزان في تفسير القرآن. المجلد ۱۰ و ۱۶، الطبعة الخامسة. قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۱۷.

۲۰۲ هستی و شناخت / سال ۷ / شماره ۲ / پیاپی ۱۴ / صص ۱۸۱-۲۰۲

- طباطبایی، محمدرضا. صرف ساده. چاپ چهل و هشتم. قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم، ۱۳۷۹.
- طریحی، فخرالدین. مجمع البحرين. المجلد ۳. تهران: مکتب النشر الثقافة الاسلامیة، ۱۳۶۷.
- عبودیت، عبدالرسول. خطوط کلی حکمت متعالیه. چاپ اول. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۹.
- علامه حلی. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. الطبعة الثانية عشر. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ۱۴۳۰.
- کاپلستون، فردریک چارلز. تاریخ فلسفه (یونان و روم). ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی‌وی. جلد ۱. چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. تاریخ فلسفه یونان (افلاطون، محاورات میانی). ترجمه حسن فتحی. جلد ۱۴. چاپ اول، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷.
- گاتری، ویلیام کیت چمبرز. افلاطون. ترجمه حسن فتحی. چاپ اول، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۸.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. جلد ۳. چاپ پنجم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.