



The Philosophical Foundations of the Theory of *Fitrah* (Innate Disposition)

Dr. Mansour Imanpour

Associate professor, Islamic Philosophy and Theology, Azarbaijan Shahid Madani University

Email: man3ima@yahoo.com

Abstract

One of the central discussions in the field of religious studies is the concept of *fitrah*—the innate disposition of human beings. According to this doctrine, the essence of the human being possesses a divinely designed structure from the very beginning of creation, endowed with an inherent inclination and awareness toward certain theoretical and moral truths. On the basis of this primordial capacity, man becomes the subject of education, cultivation, and divine guidance. The key question addressed in this study is whether the theory of *fitrah* can be rationally established and justified through philosophical principles. Using a descriptive–analytical method, this article argues that several philosophical doctrines may provide a rational foundation for the theory of *fitrah*. Among these are the principle that every temporal occurrence, including the act of learning, is preceded by its own inherent potentiality and prior preparedness, the doctrine that existence is graded (*tashkik al-wujūd*), and the notion that the human soul is a divine breath. Based on these principles, the human identity is understood to possess a pre-existent preparedness suited for encountering and embracing religious truths. According to the doctrine of gradation, this preparedness is accompanied by a level of desire and awareness proportionate to the individual's ontological rank; and as a divine emanation, the soul bears a distinctive form and content. Consequently, man, by virtue of this innate constitution, becomes capable of receiving divine instruction and stands as the addressee of the prophets.

Keywords: *Fitrah*; Temporal Occurrence; Gradation of Existence; Divine Breath; Religion



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under

[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 74 - 57	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت:	تاریخ بازنگری: 1403/04/11
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1403/07/11
	DOI: 10.22067/epk.2024.87180.1318

پایه‌های فلسفی نظریه فطرت

منصور ایمانیپور

دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

man3ima@yahoo.com

چکیده

یکی از مباحث مهم در حوزه دین‌شناسی، مسئله فطرت است. بر اساس این آموزه، حقیقت انسان، دارای ساختار آفرینش خاصی است و از آغاز خلقت خویش، از میل و شعوری خاص نسبت به حقایق نظری و اخلاقی برخوردار است و بر پایه همین زمینه اولیه، در معرض تعلیم و تربیت قرار می‌گیرد. پرسش این است که آیا این نظریه را می‌توان با استناد به برخی مبانی فلسفی، اثبات و موجه نمود یا نه؟ پاسخ اجمالی این مقاله با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به این پرسش دشوار به این صورت است که به نظر می‌رسد با استفاده از برخی قواعد و مباحث فلسفی، مثل مسبقیت هر حادث زمانی و تعلّم به استعداد و زمینه قبلی، و تشکیک وجود، و نفخه الهی انگاشتن نفس انسان می‌توان نظریه فطرت را اثبات و موجه نمود. طبق این مبانی، هویت انسان دارای زمینه قبلی مناسب برای مواجهه و پذیرش حقایق دینی است و آن زمینه، طبق تشکیک وجود، از شوق و شعور متناسب با مرتبه وجودی خود بهره‌مند است و به‌عنوان نفخه الهی از رنگ و محتوای خاصی برخوردار است. بنابراین انسان با آن زمینه و ساختار، در معرض تعلیم و تربیت قرار گرفته و مورد خطاب انبیای الهی قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: فطرت، حادث زمانی، تشکیک وجود، نفخه الهی، دین.

مقدمه

یکی از مباحث اساسی در تاریخ اندیشه بشری، این پرسش هست که آیا تغییرات و تحولات مختلف اعم از کون و فساد، رشد و ذبول، تغییرات کیفی و تعلیم و تربیت در عالم طبیعی و انسانی، مسبوق به زمینه قبلی هستند یا نه؟ به بیان دیگر، آیا بین گذشته و حال و آینده، و قابل و مقبول، سنخیت و پیوند خاصی وجود دارد یا هر آینده‌ای می‌تواند از متن هر گذشته‌ای بیرون بیاید و هر موجود طبیعی در عالم طبیعت، می‌تواند به سوی آینده‌ای به‌کلی مجهول و معدوم، رهسپار شود؟

پرسش مذکور هم در باب همه افراد و انواع جمادی و گیاهی و حیوانی قابل طرح است و هم در باب افراد انسانی که دارای عقل و اختیار هستند، مطرح می‌شود. متفکران بزرگی در طول تاریخ بر این باور هستند که همه موجودات عالم طبیعت، در متن طبیعت و هستی خود، مقاصد و اقتضائاتی دارند و هدف تمام تلاش و کوشش آن‌ها، تحقق بخشیدن به همین مقضیات منطقی در درون آن‌هاست.¹ این رویکرد در فلسفه اسلامی نیز پذیرفته شده و در یک فضای الهی پرورش یافته و رنگ جدید به خود گرفته است. بر اساس این تلقی جدید، گویی، غایات اشیای طبیعی اعم از جماد، نبات، حیوان و انسان توسط فاعل الهی اعم از عقل فعال یا رب النوع با جعل بسیط در متن طبیعت و وجود آن‌ها گنجانده شده است و این موجودات با قوا و اعضای متناسب با آن اهداف، در صدد به فعلیت رساندن آن غایات هستند. بر طبق این تلقی، انواع مخلوقات این عالم از جمله انسان نه بیهوده، بلکه برای اغراض الهی و غایات کمالی آفریده شده‌اند² و همه آن‌ها به سمت خیر و منافع وجودی خود در تلاش و حرکت‌اند³ و سنت خدا نیز هدایت‌کننده این موجودات به سوی تحقق کمال نوعی آن‌هاست.⁴ پس در این رویکرد، انسان نیز «همچون انواع مخلوقات دیگر به فطرتی سرشته است که او را به برطرف کردن نقائص و رفع نیازهایش هدایت نموده و ندا می‌کند که چه چیزی در حیاتش برای او مفید و نافع است و چه چیزی، مضر».⁵

افزون بر زمینه فلسفی مذکور، در فرهنگ اسلامی، اصطلاح «فطرت» و مضامین آن در آیاتی از قرآن کریم به‌نحو برجسته مطرح شده و این آموزه را تأیید و تقویت نموده است که دین، امری فطری است و تعالیم بنیادی آن یعنی معارف الهی و اخلاق و احکامش، مطابق فطرت انسان نازل شده است. برخی از آن آیات شریفه عبارت‌اند از: «فأقم وجهک للدين حنیفاً فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق

1. در باب تفصیل این مطلب در تفکر ارسطویی مراجعه شود به کتاب (اسطونوشته تیلور، ترجمه حسن فتحی، 76-92).

2. طباطبائی، المیزان، 85/10.

3. طباطبائی، المیزان، 40-41/9.

4. طباطبائی، المیزان، 11/12.

5. طباطبائی، المیزان، 187/16.

الله».^۱ «صبغة الله و من أحسن من الله صبغة و نحن له عابدون».^۲ «و نفس و ما سواها، فآلهمها فجورها و تقواها».^۳ اینکه منظور از فطرت و معادل‌های آن در آیات قرآن چیست و فطرت، چه اموری را شامل می‌شود و چه ویژگی‌هایی دارد، محلّ گفتگوهای فراوانی در فرهنگ اسلامی است و آثار زیادی هم در این خصوص منتشر شده است. آنچه موضوع و دغدغه این مقاله است، نه تشریح اقوال مختلف در این زمینه، بلکه پاسخ به این پرسش است که آیا از حیث فلسفی می‌توان این آموزه را اثبات نمود و آن را بر پاره‌ای مبانی فلسفی استوار ساخت؟ مدعای نگارنده این است که چنین کوششی هرچند دشوار، لکن ممکن است و بر اساس برخی مبانی فلسفی مشائی، اشراقی و صدرایی می‌توان این مدعا را اثبات نمود. برای اینکه تصویر روشنی از اصل مدعا داشته باشیم تا میزان تناسب و کارایی مبانی فلسفی عرضه شده به‌درستی و روشنند قابل ارزیابی باشد، ابتدا یک تصویر اجمالی از نظریه فطرت، بر اساس تلقی علامه طباطبائی در تفسیر کبیر المیزان ارائه می‌کنم و سپس به طرح و تشریح مبانی فلسفی آن می‌پردازم.

1- ایضاح مفهومی نظریه فطرت

گفته شد که بر اساس یک رویکرد، انواع مختلف مخلوقات در عالم طبیعت، به‌گونه‌ای آفریده شده‌اند که همه با سرشت و طبیعت خود به سوی کمال خویش رهسپارند و این هدایت فراگیر الهی، شامل همه این موجودات است.^۴ اما انسان در میان این مخلوقات، منزلت و مقام ویژه‌ای دارد و بر اساس آیات قرآن کریم، از فطرت و صبغه الهی خاصی برخوردار است و برای او پیامبرانی مبعوث می‌شوند و دین الهی مشتمل بر معارف و اخلاق و احکامی برای او نازل و تکلیف می‌گردد.^۵ منظور از اصطلاح «فطرت»، همان نوعی از ایجاد و ابداع خاص است که ساختارش، رنگ و صبغه الهی دارد.^۶ این ساختار و آفرینش خاص انسان، صراط مستقیم تکوینی و استواری است که گرچه به سبب عواملی همچون تبعیت از هوا و هوس، القانات شیطانی، دلبستگی به جاذبه‌های دنیوی، شبهات و جهالت، قابل نسیان و غفلت است؛^۷ اما فی نفسه، و از آن جهت که خلقت و ساختار انسانی در مسیر هدایت به سمت مقاصد تکوینی انسانی قرار دارد، تبدیل و

۱. روم: ۳۰.

۲. بقره: ۱۳۸.

۳. شمس: ۷، ۸.

۴. طباطبائی، المیزان، ۳۵۲/۱۳.

۵. سخن علامه طباطبائی در این زمینه چنین است: «المراد بالفجور و التقوی الملهمین، الفجور و التقوی المختصین بهذه النفس المذكورة و هی النفس الانسانیة» (المیزان، ۴۲۹/۲۰).

۶. طباطبائی، المیزان، ۳۶۱/۱؛ ۱۸۶/۱۶.

۷. طباطبائی، المیزان، ۴۰-۴۱/۹؛ ۸۲/۱۳؛ ۳۶۶/۸.

تغییر و سهو و اشتباهی در آن رخ نمی‌دهد¹ و هویت الهام بخشی آن از بین نمی‌رود.²

نکته مهم در خصوص محتوا و هویت فطرت آدمی، این پرسش است که این فطرت، شامل چه حقایق و مقاصدی است؟ علامه طباطبائی در پاسخ به این پرسش، گستره حقایق منطوی در فطرت را بسیار فراگیر می‌داند و در خصوص منطوی بودن حقایق دینی در فطرت بر این باور است که معارف دینی نظیر توحید و معاد، اخلاق و احکام شرعی در متن فطرت و خلقت آدمی گنجانده شده است؛³ به گونه‌ای که در بخش معارف الهی، حقایق کلی دین نظیر وجود خدا به عنوان سبب نخستین کائنات، توحید واجب الوجود، توحید الوهیت و ربوبیت، و نبوت، در ذات انسان نهفته است و این قبیل معارف در فطرت او متمرکز است.⁴

در بخش اخلاق، تشخیص اعمال اخلاقی خوب از بد در فطرت و کتاب هویت انسان، منطوی و مسطور است و انسان با الهام و تعریف الهی مستقر در فطرت خویش می‌داند چه اعمالی، بد و فجور است و چه اعمالی، خوب و تقواست⁵ و در واقع، خداوند «فطر و قرّر فی جبلّتهم تقبیح الفساد و الاعتراف بشؤمه».⁶

در بخش شرائع و احکام دین نیز مابرا به همین صورت است و تکالیف شرعی بر طبق اقتضای فطرت آدمی نازل شده است.⁷ پس «حقیقت تشریع این است که خداوند، انسان را بر فطرتی آفریده که آن فطرت، تنها با انجام واجبات و آنچه در حکم آن است و ترک محرمات و آنچه در حکم آن است، مستقیم و استوار می‌ماند»⁸ و «فانّ الله بنی شرائعه الّتی هی تکالیف للإنسان علی مقتضیات فطرته و خلقتة».⁹

بر اساس نظریه مذکور، ما در مقام واقع، با دو دین و کتاب مواجه هستیم: یکی همان فطرت که «دین قیم» و «دین فطرت» نامیده می‌شود¹⁰ و دیگری دین تشریعی مشتمل بر معارف و اخلاق و احکام که مطابق با دین فطرت نازل گشته است. در واقع، «دین حنیف» و «دین ابراهیم» و «دین اسلام»، مقتضای

1. طباطبائی، المیزان، 41/9-40-121/8؛ 91/7؛ 262/7.

2. طباطبائی، المیزان، 366/8 (و طبیعته تحدّرها بالهامها).

3. طباطبائی، المیزان، 200/7 و 261؛ 52/12.

4. طباطبائی، المیزان، 129/14. سخن ملاصدرا نیز در این زمینه چنین است: «وجود الواجب تعالی، کما قیل، امر فطری؛ فانّ العبد عند الوقوع فی الأحوال و صعاب الأحوال یتزوّل بحسب الجبلة علی الله تعالی». المبدأ و المعاد، 121.

5. طباطبائی، المیزان، 428/20.

6. طباطبائی، المیزان، 341/15.

7. طباطبائی، المیزان، 113/6؛ 200/7.

8. طباطبائی، المیزان، 67/16.

9. طباطبائی، المیزان، 82/16. افزون بر این‌ها، ایشان در جاهای مختلف تفسیر المیزان، اعمال و سنن منطبق با نظام احسن و جاری را مقتضای فطرت آدمی می‌دانند. اعمالی مثل ازدواج (المیزان، 337/15)، طرد دشمن محارب و از بین برنده انسانیت و حرث و نسل از جامعه (المیزان، 365/6)، و قوانین اجتماعی و سنن حیات (المیزان، 355/15) همه، مقتضای فطرت آدمی معرفی شده‌اند.

10. طباطبائی، المیزان، 313/8؛ 37/7؛ 200/7.

«دین فطرت» است و بعثت پیامبران، پاسخ‌گویی به همان تقاضای موجود در فطرت انسان است¹ و «ترتضع من الفطرة الإنسانية»².

نکته دیگر در خصوص محتوای مندرج در متن فطرت آدمی این است که آیا این فطریات، امور مبتنی بر آگاهی هستند و دارنده آن‌ها از علم به آن‌ها برخوردار است یا صرفاً پاره‌ای متقاضیات و تمایلات طبیعی عاری از شعور و آگاهی هستند؟ گرچه در پاسخ به این پرسش، گاهی اصطلاح «بالقوة» استفاده می‌شود و این واژه، موهیم مادیت این استعداد است؛ لکن باید دقت نمود که اولاً واژه بالقوة معانی مختلفی دارد³ و برخی معانی آن حتی در باب نفس آدمی نسبت به کمالات علمی و عملی آن نیز به کار می‌رود.⁴ ثانیاً تعابیر به کار رفته در این زمینه در متون دینی به گونه‌ای هستند که کفه آگاهانه بودن این فطریات را سنگین‌تر می‌کند. علامه طباطبائی در جاهای مختلف تفسیر المیزان از تعابیری استفاده می‌کند که بر آگاهانه بودن این فطریات دلالت می‌کنند. برخی از این تعابیر چنین‌اند: «علی ما تعطیه الفطرة الإنسانية بالهامها الخفی و إشاراتها الدقيقة»⁵، «تذکره حق الاعتقاد و صالح العمل»⁶، «فإن الله سبحانه يذكر أنه فطر الناس علی معرفة و توحیده و سوّی نفس الإنسان فألهمها فجورها و تقواها»⁷. پس در متن فطرت، یک تعریف الهی و الهام و ندای باطنی نهفته است؛⁸ لکن این ادراک و یادآوری فطری در حدی نیست که انسان تنها بر اساس آن، طریق سعادت را طی نماید و تنها با وجود آن، حجت و تکلیف شرعی برای آدمی تمام شود.⁹

از مجموع مباحث مذکور این نتیجه حاصل شد که «باید دین - یعنی اصول علمی و سنن و قوانین عملی که با اتخاذ آن‌ها و عمل به آن‌ها، سعادت حقیقی انسان تضمین می‌شود- از إقتضائات خلقت آدمی محسوب شود و تشریع، با فطرت و تکوین تطبیق گردد و این است منظور از فطری بودن دین».¹⁰ حال سؤال اساسی این است که آیا این تعلیم دینی و قرآنی را می‌توان با استناد به مبانی فلسفی توجیه نمود؟ به نظر می‌رسد مبانی فلسفی زیر می‌توانند این آموزه دینی را توجیه و تثبیت نمایند.

1. مطهری، فطرت، 244.

2. طباطبائی، المیزان، 77/7.

3. ابن‌سینا، الإلهیات، 170-171.

4. ملاصدرا، الأسفار، 331/3.

5. طباطبائی، المیزان، 91/6.

6. طباطبائی، المیزان، 25/12.

7. طباطبائی، المیزان، 64/11.

8. طباطبائی، المیزان، 203/13؛ 426/20.

9. برخی از عبارات‌های علامه طباطبائی در این زمینه چنین است: «فمجرد ذكری الفطرة لا یكفی فی حمله علی سنة حقّة عادلة» (المیزان، 25/12). «إنّ الحجة لا تتمّ علی الإنسان بمجرّد الإدراک الفطری لولا انضمام طریق الوحی الیه» (المیزان، 377/11).

10. طباطبائی، المیزان، 202/16.

2- مسبوقیت هر تعلیم و تعلّم و حادث زمانی به زمینه و قوه قبلی

یکی از مباحثی که در تاریخ فلسفه، از یونان باستان رایج بوده است، تفسیر نحوه پویایی و استمرار موجودات و حوادث عالم طبیعت است. مسئله این است که بر اساس تلقی عرفی، عالم طبیعت، عالم صیوروت و دگرگونی و محل وقوع انواع تغییرات اعم از کون و فساد، رشد و نمو، تغییرات کیفی و مکانی است و به طور مداوم، تغییرات و حوادثی در یکایک موجودات این عالم اعم از موجودات طبیعی یعنی جمادات، گیاهان، حیوانات، انسان‌ها و موجودات صنعتی رخ می‌دهد و در عالم انسانی نیز علاوه بر رخدادهای طبیعی هم‌سنخ با انواع طبیعی دیگر، یک دسته رخدادهای دیگر از سنخ دیگر روی می‌دهد یعنی تحقق فضیلت و یژه آدمی (معرفت عقلی و تعالیم اخلاقی). برخی فلاسفه در طول تاریخ مثل پارمنیدس، با انکار این حرکات و ایستا انگاشتن عالم از منظر عقلی و فلسفی، صورت مسئله را پاک نموده و از اساس، تبیین دیگری عرضه نمودند. لکن اغلب فیلسوفان و متفکران با واقعی دانستن این تغییرات و حرکات، به تبیین آن همت گماشتند. فیلسوفانی همچون هراکلیتوس، افلاطون و ارسطو و همه فیلسوفات اسلامی این رویکرد را اتخاذ نموده و تحلیلی دیگر در این باب ارائه کردند و گذشته و حال و آینده این فرایند را مرتبط دانسته و حوادث جدید را مولود کشمکش‌ها و تغییرات موجودات قبلی قلمداد کردند و حتی در باب تعلیم و تعلّم تاکید نمودند که این رویداد نیز مسبوق به زمینه‌های قبلی متعلّم است و «عقیده‌ای که بعضی از مردم درباره تربیت دارند خطاست و آن عقیده اینست که علم را می‌توان در نفسی که خالی از علم است جای داد مانند آنکه انسان بخواهد بینائی را در چشم کور جای دهد».¹

در فلسفه ارسطو، تبیین این فرایند، بر اساس نظریه ماده و صورت، و قوه و فعل و حرکت صورت گرفت و هر صورت و فعلیت جدید اعم از فیزیکی و هنری و فکری بر پایه نظام قوه و فعل و حرکت تفسیر شد. مطابق این تفسیر، «ماده به حضور علت فاعلی حساس است و در واکنش به این حساسیت، تعیین‌های متوالی به راه می‌اندازد و میل‌های پنهانی خویش را در مسیرهای مشخص بسط می‌دهد»² و «به واسطه حرکت صورت‌های پنهان شده در ماده عملاً به منصّه ظهور می‌آید».³ پس طبق این تبیین، اولاً آینده از متن گذشته و حال بیرون می‌آید و ثانیاً بین قابل و مقبول نیز سنخیتی خاص حاکم است، به عنوان مثال، از دانه بلوط تنها صورت بلوط در پرتو رشد و حرکت پدید می‌آید نه چیز دیگر.

تبیین مذکور نه تنها در مورد امور موجودات طبیعی، گیاهی و حیوانی، بلکه در باب تعلیم و تربیت

1. افلاطون، جمهور، کتاب هفتم، 518.

2. تیلور، ارسطو، 81.

3. تیلور، ارسطو، 84.

آدمی نیز صادق است و در واقع، تعلیم و تربیت در خمیره و مزاج آدمی قابلیت تحقق دارد^۱ و هر گونه تعلیم و تعلّم، مسبوق به زمینه خاصی است و افزون بر قوه، به علم قبلی نیز مبتنی است. ارسطو در تحلیلات ثانویه می‌نویسد: «کل تعلیم و کلّ تعلّم ذهنی إنما یکون من معرفة متقدمة الوجود وهذا یکون لنا ظاهرا إذا ما نحن نظرنا فی جمیعها».^۲ گرچه منظور او در این زمینه این است که علوم ریاضی و صناعات دیگر و همه استدلال‌های قیاسی و جدلی مسبوق به معرفت قبلی اعم از پاره‌ای تصوّرات و تصدیقات دیگر هستند؛ لکن همین قاعده به انضمام قاعده «ابتناى هر فعلیت و پدیده‌ای جدید به قوه قبلی» این نتیجه را می‌دهد که بدون زمینه لایق، هیچ اتفاق و فعلیت جدید رخ نمی‌دهد!

نکات مذکور از سوی فیلسوفان اسلامی نیز پذیرفته شد و تحت عنوان قواعد فلسفی «کل حادث زمانی مسبوق بقوّة و مادة تحملها»^۳ و «أنّ کل تعلیم و تعلّم ذهنی فیعلم قد سبق»^۴ مطرح و اثبات گردید و در پرتو منازعات فکری و اشکالات و پاسخ‌ها، روشن‌تر و مستحکم‌تر گردید. گرچه در باب هر یک از قواعد مذکور، سخنان و مناقشات فراوانی گفته شده است و هدف این مقاله نیز بحث و موشکافی در باب مضمون و استدلال‌ها و اشکالات آنها نیست؛^۵ لکن قدر معلّم این است که طبق مفاد قاعده نخست، هر حادث و پدیده زمانی که مَهر حدوث زمانی به پیشانی آن خورده باشد، مشمول و محکوم این قاعده است خواه آن حادث، نفس مجرد آدمی باشد یا صورت یا عرض.^۶ بنابراین هر فعلیت و رویدادی که در این عالم خاکی رخ می‌دهد و هر حالت روحی و جسمی برای آدمی به وجود می‌آید و هر تعلیم و تعلّمی برای او پیش می‌آید، همه، مسبوق به زمینه و ساختار قبلی است و بدون آن زمینه قبلی، هیچ حرکت و تحوّل و تعلیم و تربیتی شکل نمی‌گیرد.

مطابق مضمون مباحث قبلی می‌توان گفت که هنگامی که پیامی برای پیامبران الهی وحی می‌شود و همان پیام، توسط انبیاء به آدمیان عرضه و تبلیغ می‌گردد و غرض از ابلاغ آن پیام (معارف، اخلاق و احکام)، نیز تعلّم و فهم و پذیرش آن، توسط مخاطبان (آدمیان در بحث ما) است، چنانچه زمینه و قابلیت پذیرش آن در آدمیان نباشد، در عمل، تبلیغ آن پیام، بلاموضوع و لغو خواهد بود. پس اگر فطرت آدمی به سوی فعلی برانگیخته می‌شود یا از فعلی، متنفّر و منزجر می‌گردد، این برانگیختگی یا انزجار، مدیون و

۱. تیلور، ارسطو، 68.

۲. ارسطو، منطق ارسطو، 329/2.

۳. ابن‌سینا، النجاة، 220-219؛ همو، الإلهیات، 182.

۴. ابن‌سینا، برهان شفا، 25.

۵. در باب تفصیل و تبیین قاعده نخست مراجعه شود به: ایمانی‌پور، «تحلیل قاعده مسبوقیت هر حادث زمانی به قوه و ماده»، 1392.

۶. سبزواری، تعلیقات بر الاسفار، 51/3.

محصولِ اقتضا و دعوتِ ذاتیِ خود فطرت است.¹ پس خداوند «با ما به قدر عقولمان و براساس موازین فطری سخن می‌گوید، موازینی که اشیاء و حقایق را در مرحله نظر و عمل با آن می‌سنجیم».² بنابراین می‌توان گفت که «الدین مبنی علی الفطرة و الخلقه».³ و آنچه پیامبران آورده‌اند، اقتضای آن در متن سرشت آدمی نهفته است.⁴ در واقع، رخدادی به نام تعلّم و تفهّم مبتنی بر سنجش و داوری در ناحیه مخاطبان روی می‌دهد؛ از طرف دیگر، همین رخداد، یک حادث زمانی است و طبق قاعده مذکور، مسبوق به زمینه مناسب قبلی است که می‌توان با اصطلاح «فطرت» نیز از آن نام برد. بر اساس این تفسیر همچون افلاطون می‌توان گفت که روح آدمی از همان آغاز، حامل حقیقت در متن خویش است و در واقع، «آبستن حقیقت» است و این حقیقت با تعلیم و ترکیه درست و روش مامائی سقراط، شکوفا می‌گردد.⁵

ممکن است گفته شود که اگر چنین است و خود کتاب فطرت بر حقایق و تعالیم دینی، منظوری و مشتمل است، پس ارسال رُسل و انزال کتب، چه فایده‌ای خواهد داشت؟ پاسخ این است که این معارف و حقایق همچون گنج و زمینه‌ای مدفون و مخزون در فطرت آدمی هستند و همین زمینه در این عالم خاکی و در متن زندگی اجتماعی با انواع اسباب مزاحم و منحرف کننده مواجه است. بنابراین این زمینه و یادآوری فطری برای طی مسیر سعادت به‌تنهایی کفایت نمی‌کند و در نتیجه، نیازمند یک مؤید الهی است تا آن گنج‌ها و آثار، با تعالیم روشن و تربیت عملی به منصه ظهور برسند و شکوفا و احیا گردند.⁶ «پس عنایت الهی ایجاب می‌کند که نوع انسانی با وجود فطرت داعی‌اش به صلاح و سعادت، به واسطه امری دیگر یاری شود و از آن طریق، هدایت الهی را دریافت نماید و آن همان نبوت است».⁷

باز ممکن است گفته شود که قوه، یک استعداد و کیف استعدادی در ماده و قابل است، درحالی‌که فطرت - طبق تفسیر فوق - یک زمینه و حقیقت آگاهانه بود. حال چگونه می‌توان فطرت با این ویژگی را به استعداد فیزیکی تقلیل و تحویل داد؟ پاسخ این است که اولاً آن قوه و استعداد سابق در هر چیزی با فعلیت لاحق خویش تناسب دارد. ثانیاً خود قوه به این معنا دارای مراتب ضعف و شدت، و بعد و قرب است⁸ و

1. طباطبائی، المیزان، 85/10.

2. طباطبائی، المیزان، 384/6.

3. طباطبائی، المیزان، 158/6.

4. مطهری، فطرت، 243.

5. گستون مر، افلاطون، 48-49.

6. طباطبائی، المیزان، 52/12؛ 37/7؛ 72؛ 198/5. سخن حضرت علی(ع) در این زمینه چنین است: «فبعث فیهم رسله و واتر الیهم أنبیانه لیستأدوهم میثاق فطرته... و یشيروا لهم دفتان العقول» (نهج البلاغه، خطبه 1).

7. طباطبائی، المیزان، 25/12.

8. طباطبائی، تعلیقات بر الأسفار، 50/3.

3- تشکیک وجود و کمالات آن

یکی از تعالیمی که می‌تواند مبنای استواری برای تفسیر نظریه فطرت محسوب گردد، نظریه تشکیک وجود است. بر اساس فحوای این اصل در حکمت متعالیه، وحدت و کثرت عالم واقع، برخاسته از یک حقیقت یعنی وجود است و در تحلیل نهایی، همه کثرات وجودی (مثل وجود بالقوه و بالفعل) و ماهوی (مثل تکثر انواع) از یک سرچشمه نشأت می‌گیرند و همه موجودات، از خدا تا هیولا و حرکت و زمان، درجات یک حقیقت‌اند. این وجود است که با سریان تشکیکی خود، همه عرصه‌های واقعیت را تشکیل می‌دهد و یکایک موجودات همچون زنجیره اعداد، حلقات و درجات یک حقیقت یعنی وجود هستند.¹ گرچه این درجات وجود، از حیث اولویت و عدم اولویت، تقدم و تاخر، و تمام و نقص، متکثر و مختلف هستند و همین اختلاف تشکیکی در یک نظام طولی در قوس صعودی به مرتبه‌ای می‌رسد که وجود محض و صرفی است که بالاتر از آن مرتبه‌ای نیست و در قوس نزولی نیز به مرتبه‌ای ختم می‌شود که پایین‌تر از آن مرتبه‌ای نیست و این دو مرتبه اعلی و اخس، دو حاشیه وجود محسوب می‌شوند؛² لکن سنخ و اصل همه مراتب، از یک حقیقت است یعنی وجود.

از منظری دیگر، حقیقت واجب تعالی، مبدا و غایت همه موجودات است و همه، از او ناشی شده‌اند و به‌سوی او متوجه هستند و بر اساس یک بیان، همه، تنزلات و رقایق او محسوب می‌شوند.³ بنابراین طبق اصالت و تشکیک وجود، چیزی جز وجود یافت نمی‌شود. از طرف دیگر طبق بساطت وجود، همه کمالات هستی مثل علم و حیات، عین و مساوق وجود هستند و همچون وجود، مشکک و دارای مراتب‌اند و هر وجودی، متناسب با سعه وجودی خود از این کمالات برخوردار است و «وجود در هر چیزی همان علم و قدرت و سایر صفات کمالی موجود بماهو موجود است؛ لکن این کمالات در هر چیزی به‌حسب وجودش موجود است».⁴ سریان این کمالات در درجات وجود به‌گونه‌ای است که همه موجودات حتی سنگ‌ها و جمادات را نیز شامل می‌شود و همه آن‌ها همین که موجود هستند، عالم و قادر و مشتاق نیز

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، 135؛ 138.

2. عبارت‌های ملاصدرا در این خصوص چنین است: «فثبت إنّ فی الوجود طرفین أحدهما الحق الأول والوجود البحت جلّ ذكره والآخر الهیولی الاولی» (الأسفار، 40/3). «اعلم ان للوجود المطلق حاشیتین: أحدهما واجب الوجود وهو الغایة فی الشرف... والآخری الهیولی الاولی وهی الغایة فی الخسة» (الأسفار، 257/7).

3. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، 161 و 171؛ همو، الأسفار، 117/1.

4. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، 136-135.

هستند¹ و به اصل حقیقت وجود و کمالات خویش عالم و شاعرانند. پس همان‌طور که وجود، یک حقیقت ساری در همه موجودات است، صفات حقیقی آن یعنی علم و قدرت و اراده و حیات نیز در کل پیکره هستی، ساری و جاری است و «همه موجودات حتی جمادات نیز زنده و عالم و ناطق بالتسبیح و شاهد وجود پروردگارشان و عارف به خالق و مبدعشان هستند».² گرچه، جمهور آدمیان به حسب عادت و عرف یا ضیق برخی مفاهیم یا علل دیگر به موجوداتی همچون جمادات، عناوین علم و حیات و قدرت و عشق اطلاق نمی‌کنند،³ لکن براساس اقتضای تشکیک و بساطت وجود، حقیقت این کمالات در همه موجودات به حسب ظرفیت وجودی آن‌ها موجود است و حتی اضعف و اخس موجودات یعنی هیولا نیز از این شوق و شعور برخوردار است.⁴

حال بر اساس مباحث فوق می‌توان گفت که همه موجودات اعم از جمادات و نباتات و حیوانات و آدمیان در متن وجودی و آفرینش خود، عشق‌گریزی به خیر مطلق دارند و «کل واحد من الموجودات يعيش الخير المطلق عشقا غريزيا و انّ الخير المطلق يتجلّى لعاشقه»⁵ و متناسب با سعه وجودی خویش، از کمالات وجودی مثل علم و حیات برخوردار هستند و از این حیث، هریک از آنها «يعقل ربّه و يعرف مبدعه و يسمع كلامه».⁶ پر واضح است که افراد انسان در این ماجرا با توجه به مرتبه و مقام وجودی خود و از آن جهت که بالاتر از مراتب جمادی، گیاهی و حیوانی قرار دارند، از سعه و جامعیت وجودی بیشتری برخوردارند و در نتیجه، از کمالات افزون‌تری بهره‌مند هستند و سنخ علم و حیاتشان نسبت به مراحل قبلی کامل‌تر است و همین سنخ وجودی با این اوصاف خاص را می‌توان همان مبنای «فطرت اولیه» تفسیر نمود.

ممکن است گفته شود که اگر تبیین فوق درست باشد، لازمه‌اش این خواهد بود که همه موجودات عالم طبیعت، دارای «فطرت» باشند؛ درحالی که طبق تعابیر دینی، فطرت الهی تنها در باب انسان به کار رفته است. پاسخ این است که اولاً گرچه تعبیر فطرت در باب همه آنها مصطلح نشده است، لکن مضمون فطرت (متناسب با مرتبه وجودی این موجودات) در مورد آن‌ها نیز به کار رفته است و این مضامین، بر شعور و حیات آنها دلالت می‌کند؛ مثل «و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم»⁷ و «... فقال

1. ملاصدرا، الأسفار، 6/335-336.

2. ملاصدرا، الأسفار، 6/117.

3. ملاصدرا، الأسفار، 6/340.

4. ملاصدرا، الأسفار، 2/239.

5. ابن‌سینا، «رساله العشق»، 393.

6. ملاصدرا، الأسفار، 1/119.

7. اسراء: 44.

لها و للأرض اثتیا طوعا أو کرها قالتا أتینا طائعين».¹ ثانیاً این ظرفیت و علم با توجه به مرتبه وجودی انسان از شدت و کمال خاصی برخوردار است و در نتیجه، از این حیث، مستدعی و مستحق عنوان خاصی به نام «فطرت الله» است.

نکته مهم دیگر در خصوص مباحث فوق، این مطلب است که گرچه براساس مبانی مذکور، این شعور فراگیر، شامل همه موجودات حتی جمادات است و در سطح بالاتر همه بندگان خدا از آن برخوردار هستند؛ لکن این علم و ادراک هنوز در مرحله «علم بسیط» است نه علم مرکب، و در نتیجه خود این علم فطری به تنهایی موجب تکلیف نمی شود. سخن ملاصدرا در این زمینه چنین است: «پس روشن و آشکار گشت که این ادراک بسیط به حق تعالی برای همه بندگان او حاصل است... اما ادراک مرکب - خواه از طریق کشف و شهود حاصل شود همان طور که به برخی اولیاء و عرفای برگزیده اختصاص دارد یا با علم استدلالی به دست آید همان طور که برای عقلای متفکر در صفات و آثار او حاصل می شود - چیزی نیست که برای همه حاصل شود و آن، علم مرکب است که ملاک تکلیف و رسالت است و به این علم، خطا و صواب راه می یابد و حکم کفر و ایمان بدان بر می گردد».²

پس با تکیه به تشکیک و بساطت حقیقت وجود می توان گفت که همه آدمیان به حسب شاکله وجودی، میل و علم خاصی به حقیقت و کمال وجودی و در رأس همه، به عالی ترین مرتبه وجود دارند و در سرشت خویش به نحو بسیط و مجمل به این حقایق علم دارند؛ لکن این علم و ظرفیت در حدی نیست که به تنهایی برای طی مسیر رشد و تعالی و وصول به هدف، کافی باشد؛ بلکه پرورش و شکوفایی آن، نیازمند تعلیم و تربیت است و در یک مقطع و سطح دیگر و در جهت شناخت تفصیلی مبدا و معاد، و برنامه جامع اخلاقی و عملی به منظور دستیابی به هدف برین و اصلی، نیازمند معلم و مربی و پیامبر الهی است و همین پیام الهی، مفصل و حقیقت همان مجمل و رقیقه فطری و جبلی است.

4- نور و نفخه الهی انگاشتن نفس انسان

یکی از مباحث اساسی در نفس شناسی فیلسوفان اسلامی، الهی دانستن هویت آدمی است. توضیح مطلب این است که انسان در نگاه این فیلسوفان همان پیکر محسوس و فعل و انفعال اجزای آن نیست؛ بلکه هویت آدمی، همان وجود و حقیقت مجردی است که رنگ الهی دارد و به عنوان نفخه الهی به بدن جسمانی تعلق می گیرد و پس از مدتی زندگی در این عالم خاکی به عالم ابدی وارد می شود و از حیات

1. فصلت: 11؛ ملاصدرا، الأسفار، 118-119/1.

2. ملاصدرا، الأسفار، 118-119/1.

ابدی برخوردار می‌گردد. به بیان دیگر حقیقتِ ماندگار انسان همان صورت و نفس اوست¹ و این حقیقت، چه آن را همچون افلاطون، قدیم بدانیم² و چه مثل ابن‌سینا و سهروردی به حدوث زمانی و روحانی آن حکم دهیم³ و چه مثل ملاصدرا به حدوث جسمانی آن قائل باشیم⁴ و حکم آن را در بدو آفرینش، حکم طبیعت و صورت بدانیم⁵ یک واقعیتی از سنخ عالم نور و مجردات است و سرشت ماورائی دارد. هم در فلسفه سینیوی، نفس آدمی، جوهری مجرد و مفارقی است که از موجود مجرد صادر می‌شود و از او مستفیض می‌گردد⁶ و هم در فلسفه اشراقی، نفس آدمی، نور مدبری است که از ربّ النوع انسان افاضه می‌شود⁷ و سنخ و حقیقت نورانی دارد و بدین جهت، به عالم قدس اشتیاق دارد⁸ و هم در فلسفه صدرایی، این نفس جسمانیة‌الحدوث، «آفرینش به گونه‌ای دیگر»⁹ و «کلمه فعّاله‌ای»¹⁰ است که از مفیض مفارق نشأت می‌گیرد و «فی أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلا أنّ فی قوتها السلوک الی عالم الملكوت علی التدریج»¹¹.

بنابراین می‌توان گفت که نفس آدمی، روح و نفخه الهی و متعلّق به عالم قدس است و از همان آغاز به وجود خود آگاه است و در فطرت و شاکله الهی خود، از شوق و دانایی متناسب با خود نسبت به مبدا هستی و کمالات آن، برخوردار است و در پرتو تعلیمات راستین و تربیت مناسب، در مسیر تکامل قرار می‌گیرد و پس از مدتی، مخاطب وحی و پیام تشریعی خداوند متعال می‌شود و محتوای کتاب نفس و فطرت خویش را در آینه تمام‌نمای وحی الهی می‌یابد.

ممکن است گفته شود که طبق سخنان برخی از فیلسوفان، نفس آدمی در بدو آفرینش، هیچ معرفت حصولی و حتی علم حضوری به خود ندارد و طبق تعلیم برخی آیات قرآن کریم نیز «خداوند شما را از بطون مادرانتان خارج نمود درحالی‌که چیزی را نمی‌دانستید»¹² حال چگونه می‌توان ادّعا نمود که نفس

1. عبارت شیخ الرئیس در این زمینه چنین است: «فانّ الإنسان أو الشئ المعتر من الإنسان الذی هو الواقع علیه معنی أنا منه، فهو ذاته الحقیقیة و هو الشئ الذی یعلم منه أنّه هو و هو النفس ضرورة» (الاضحویة فی المعاد، 128).

2. بورمان، افلاطون، 118 و 124.

3. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، 308؛ سهروردی، حکمة الإشراف، 200-202.

4. ملاصدرا، الأسفار، 347/8.

5. ملاصدرا، الأسفار، 282/1.

6. ابن‌سینا، «السعادة و ذکر الحیح علی جوهریة النفس»، 271؛ همو، الاضحویة فی المعاد، 143.

7. سهروردی، «حکمة الإشراف»، 200-201.

8. سهروردی، «حکمة الإشراف»، 204 و 223.

9. ملاصدرا، تعلیقه بر شرح حکمة الإشراف، 338/2.

10. ملاصدرا، تعلیقه بر شرح حکمة الإشراف، 480/2.

11. ملاصدرا، الاصفار، 330/3.

12. نحل: 78.

آدمی در همان آغاز آفرینش خویش، عالم به خود و مبدا خویش است؟ پاسخ این است که گرچه در این باب سخنان فراوانی گفته شده است و صف‌آرایی متقابلی در این زمینه صورت گرفته است؛ لکن قدر مسلم این است که در اندیشه ابن‌سینا، نفس انسانی در همان بدو پیدایش، مجرد است و هر مجردی نیز عالم به - خود است. پس گرچه این نفس به جهت ملابست با ماده و اشتغالات آن، علم تام به حاق خود ندارد^۱ و از حیث نداشتن صورت‌های معقول نیز بالقوه و هیولانی نامیده می‌شود،^۲ لکن به جهت مجرد بودن و تساوق تجرد با علم، از علم و شعور به خود برخوردار است. «الشعور بالذات ذاتی للنفس، لا یکتسب من خارج، و كأنه إذا حصل الذات حصل معها الشعور».^۳ در نظر فیلسوفان اشراقی نیز نفس انسان، نور مجردی است که عین شعور و آگاهی و حضور است و هویتی جز ظهور و شهود ندارد.^۴ از نظر ملاصدرا نیز درست است که نفس و هویت آدمی دارای اطوار و درجاتی است و نفس آدمی در بدو پیدایش در پرتو حرکت جوهری و اشتداد وجودی، بسیار ضعیف است و مجمع دو بحر جسمانی و روحانی است^۵ و در مرحله حسی و خیالی، از وجود و علم عقلی برخوردار نیست و از این جهت، عنوان بالقوه و هیولانی بدان صدق می‌کند؛ لکن همین نفس آدمی که از سنخ آفرینش ویژه است، در هر مرحله‌ای، از علم مختص و متناسب با خود برخوردار است و همین که از تجرد و ترویجی (هرچند تجرد مثالی) بهره‌مند است، از علم و شعور متناسب با خود نیز برخوردار است.^۶ بر این اساس، نفس آدمی از بدو خلقت خویش، از علم فطری و ذاتی (متناسب با مرتبه وجودی خود) برخوردار است و منظور از آیه مذکور نیز نه نفی این گونه علم، بلکه نفی علوم اکتسابی و تفصیلی و حصولی از طریق حس و خیال و عقل پیش از تولد است و گر نه «بدیهی است که در آن حال، علم به خویشتن دارد».^۷

پس می‌توان گفت که نفس آدمی نه مولود فرایند فیزیکی یا حالاتی از بدن، بلکه یک جوهر الهی با فطرت ویژه است و به تعبیر ملاصدرا «فطرت انسان از جهتی غیر از فطرت حیوان است. پایان فطرت حیوان، نقطه شروع فطرت انسان است»^۸ و این جوهر و شعله الهی، متعلق به عالم تجرد و نور و ملکوت است و از شوق و شعور خاصی برخوردار است و از این منظر فلسفی، می‌توان عنوان «فطرت الله» بدان

۱. ابن‌سینا، التعليقات، 23.

۲. ابن‌سینا، عیون الحکمة، 56.

۳. ابن‌سینا، التعليقات، 160.

۴. سهروردی، «حکمة الإشراق»، 114.

۵. ملاصدرا، الشواهد، 296.

۶. ملاصدرا، الشواهد 294-295؛ همو، الأسفار، 379/3.

۷. طباطبائی، المیزان، 333/12. در این زمینه مراجعه شود به: مطهری، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، 37/2-36؛ همو، فطرت، 53-50.

۸. ملاصدرا، الشواهد، 294.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مذکور می‌توان گفت که فطرت، آفرینش ویژه انسانی است که در طول مراحل قبلی آفرینش یعنی جمادی، گیاهی و حیوانی قرار دارد و مطابق آن، هر انسانی از جوهر لطیف الهی به نام نفس برخوردار است و این حقیقت، در متن خود با صبغه الهی و شوق و شعور به کمالات و سرمنشأ کمالات، مفطور و سرشته است؛ لکن این مرتبه وجودی با شعور متناسب با هستی خود، در سطح و حدی نیست که به تنهایی برای رشد و تعالی معرفتی و اخلاقی انسان کافی باشد و معیار و شرط کافی مسؤولیت‌پذیری قلمداد شود. بلکه همین انسان با این زمینه و به شرط سلامت جسمی و روحی و عقلی، در مسیر تعلیم و تربیت تدریجی قرار می‌گیرد و در مقطعی، مخاطب وحی و پیام الهی می‌شود و با محک و ملاک فطریات منطوقی در ذات خود به قلم الهی (و اندکی شکوفا شده در گذر زمان)، با پیام الهی مواجه می‌شود و به - جهت انطباق پیام رسول بیرونی با پیام رسول باطنی به پذیرش پیام تشریعی مبادرت نموده و با معارف تفصیلی و تعالیم اخلاقی و احکام عملی آن، مسیر منتهی به سعادت ابدی را طی می‌نماید.

این مقاله تلاش نمود مدعای استنباط شده از متون دینی و مستظهر به شواهد عقلی را بر پایه پاره‌ای از مبانی فلسفی اثبات نماید و برای دستیابی به این منظور، از قاعده فلسفی «مسبقیت هر حادث زمانی به قوه و ماده» و اصل «تشکیک وجود» و «نفخه الهی انگاشتن نفس و هویت انسانی» استفاده نمود و این نتیجه را گرفت که طبق این مبانی فلسفی، می‌توان نظریه فطرت را تفسیر مذکور را مدلل، و مستظهر به مبانی فلسفی نمود و بدین طریق اثبات کرد که تعلیم و حیانی و تعلم انسانی مسبوق به زمینه است و این زمینه، رنگ الهی دارد و از میل و علمی متناسب با خود برخوردار است. بنابراین هم دین، به فطرت الهی موجود در انسان تاکید می‌کند و هم فلسفه آن را تایید و اثبات می‌نماید و این تطابق، یکی از مصادیق روشن هماهنگی دین و عقل است.

نتیجه حداکثری طرق سه‌گانه مذکور این است که هویت آدمی در همان مرحله ابتدائی، دارای زمینه و ظرفیت خاصی است و این ظرفیت خاص و شعور بسیط و اولیه در پرتو تعلیم و تربیت درست به تدریج فعلیت یافته و در پرتو تعالیم انبیاء شکوفا و هدایت می‌شود. پرواضح است که همان‌طور که این زمینه، قابل رشد و شکوفایی است، قابل غفلت و پامال شدن هم هست و خطراتی همچون جاذبه‌ها و زخارف دنیوی، هواهای نفسانی و نیرنگ‌های شیطانی آن را تهدید می‌کند و این انسان ذاتاً مختار است که با

انتخاب دشوار خود، یکی از دو مسیر «رشد یا غی»^۱ را طی می‌کند. «آنا هدیناه السبیل إما شاکرا و إما کفورا»^۲ و «هدیناه النجدين»^۳.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغة.

ابن سینا. «السعادة وذكر الحجج على جوهرية النفس». در رسائل. قم: انتشارات بیدار، بی‌تا.

ابن سینا. «العشق». در رسائل. قم: انتشارات بیدار، بی‌تا.

ابن سینا. «عیون الحکمة». در رسائل. قم: انتشارات بیدار، بی‌تا.

ابن سینا. الاضحویة فی المعاد. به تحقیق حسن عاصی. تهران: انتشارات شمس تبریزی، 1382.

ابن سینا. الإلهیات. تهران: انتشارات ناصر خسرو، 1363.

ابن سینا. التعليقات. به تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: سازمان تبلیغات اسلامی، 1404ق.

ابن سینا. النجاة. تهران: انتشارات مرتضوی، 1364.

ابن سینا. النفس من کتاب الشفاء. به تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب، 1385.

ارسطو. منطق. حقه و قدّم له عبدالرحمن بدوی. بیروت: وكالة المطبوعات کویت و دارالقلم، 1980م.

افلاطون. جمهور. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، 1374.

ایمانپور، منصور. «تحلیل قاعده مسبوقیت هر حادث زمانی به قوه و فعل». خردنامه صدرا، ش. 1 (1392): 97-110.

بورمان، کارل. افلاطون. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات طرح نو، 1389.

تیلور، آلفرد ادوارد. ارسطو، ترجمه حسن فتحی. تهران: انتشارات حکمت، 1392.

سبزواری، ملاهادی. تعلیقات بر الاسفار. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة، قم: منشورات مصطفوی، 1368.

سهروردی، شهاب‌الدین. حکمة الإشراق. در: مجموعه مصتفات. به تصحیح هانری کربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1371.

طباطبایی، سید محمد حسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم. با مقدمه مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا، 1367.

1. بقره: 256.

2. انسان: 3.

3. بلد: 10.

- طباطبائی، سید محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1372.
- طباطبائی، سید محمد حسین. تعلیقات بر الأسفار. الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، قم: منشورات مصطفوی، 1368.
- مر، گستون. افلاطون. ترجمه فاطمه خوانساری. تهران. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، 1383.
- مطهری، مرتضی. فطرت. تهران: انتشارات صدرا، 1372.
- ملاصدرا. الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. قم: منشورات مصطفوی، 1368.
- ملاصدرا. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. به تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، 1382.
- ملاصدرا. المبدأ و المعاد. به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، 1380.
- ملاصدرا. تعلیقات بر شرح حکمة الإشراق. تهران: انتشارات حکمت، 1391.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Nahj al-Balāgha.

Aflātūn. *Jumhūr*. translated by Fu'ād Rūhānī. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī, 1996/1374.

Aristū. *Mantiq*. researched by 'Abd al-Rahmān Badawī. Beirut: Wikālat al-Maṭbū'āt Kūwit wa Dār al-Qalam, 1980/1358.

Bormann, Karl. *Aflātūn*. translated by Muḥammad Ḥasan Luṭfī. Tehran: Intishārāt-i Tarḥ-i Naū, 2011/1389.

Ibn Sīnā. "al-'Ishq". Dar *Rasā'il*. Qum: Intishārāt-i Bidār, s.d.

Ibn Sīnā. "Sa'āda wa Dhikr al-Ḥujaj 'ālā Jawhariya al-Nafs". Dar *Rasā'il*. Qum: Intishārāt-i Bidār, s.d.

Ibn Sīnā. *al-Aḍḥawīya fī al-Ma'ād*. researched by Ḥasan 'Āṣī, Tehran: Intishārāt-i Shams Tabrizī, 2004/1382.

Ibn Sīnā. *Al-Ilāhiyāt*. Tehran: Intishārāt-i Nāṣir Khusrū. 1985/1363.

Ibn Sīnā. *al-Nafs min Kitāb al-Shifā'*. researched by Ḥasan Ḥasanzādih Āmulī. Qum: Būstān-i Kitāb, 2007/1385.

Ibn Sīnā. *al-Nijāh*. Tehran: Intishārāt-i Murtaẓavī, 1985/1364.

Ibn Sīnā. *al-Ta'liqāt*. researched by 'Abd al-Rahmān Badawī, Qum: Sāzimān Tablighāt-i Islāmī, 1984/1404.

Ibn Sīnā. *Uyūn al-Hikmah*. Dar *Rasā'il*. Qum: Intishārāt-i Bidār, s.d.

Imānpūr, Maṣūr. "Tahlīl Qā'idih-yi Masbūqiyat har Ḥādith Zamānī bi Quvīh va Fi'l". *Khīradnāmah-yi*

Šadrā, no. 1 (2014/1392): 97-110.

Maire, Gaston. *Aflātūn*. translated by Fāṭimah Khvānsārī. Tehran: Mū'assisah-yi **Pazhūhishī** Hikmat va Falsafah-yi Irān, 2005/1383.

Mulāṣadrā, *al-Hikma al-Muta'āliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Qum: Manshūrāt Muṣṭafavī, 1990/1368.

Mulāṣadrā. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qum: Intishārāt-i Daftar Tabliḡhāt-i Islāmī Ḥawzah 'Ilmiyah Qum, 2001/1380.

Mulāṣadrā. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkīyah*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qum: Bustān-i Kitāb, 2004/1382.

Mulāṣadrā. *Ta'liqāt bar Sharḥ al-Hikma al-Ishrāq*. Tehran: Intishārāt-i Hikmat, 1971/1391.

Muṭaharī, Murtaẓā. *Fiṭrat*. Tehran: Intishārāt-i Šadrā, 1994/1372.

Sabzavārī, Mulā Ḥādī. *Ta'liqāt bar al-Asfār al-Hikma al-Muta'āliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Qum: Manshūrāt Muṣṭafavī, 1989/1368.

Suhravardī, Shāhāb al-Dīn. *al-Hikma al-Ishrāq*. Dar *Majmū'ah-yi Mušannifāt*. Ed. Henry Corbin, Tehran: Mū'assisah-yi Muṭāli'āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1992/1371.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1993/1372.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Ta'liqāt bar al-Asfār. al-Hikma al-Muta'āliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Qum: Manshūrāt Muṣṭafavī, 1990/1368.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Uṣūl Falsafah va Ravish-i Ri'ālism*. Bā Muqaddamah-yi Murtaẓā Muṭaharī, Tehran: Intishārāt-i Šadrā, 1989/1367.

Taylor, Alfred Edward. *Aristū*. translated by Ḥasan Fathī. Tehran: Intishārāt-i Hikmat, 2014/1392.