

جستارهایی در فلسفه و کلام، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۷
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۶۶-۵۵

ادراکات فطری (پیش آورده‌ها) از نظر ملاصدرا*

زهرا رسولی

عضو هیئت علمی دانشگاه بجنورد

Email: rasuli_zahra@yahoo.com

علی جهان

داشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: alijahanpars@gmail.com

چکیده

بحث فطرت و امور فطری در انسان از جمله مباحث مهمی است که سابقه طولانی در اندیشه اسلامی و غربی دارد و بسیاری از فلاسفه و متفکران در این باره به ویژه در اثبات آن سخن گفته‌اند به حدی که حتی برخی از صاحب‌نظران در فلسفه اسلامی، پذیرش ادراکات فطری اخلاقی را بهترین راه حل نسبی‌گرایی اخلاقی دانسته‌اند. در این نوشتار ابتدا کاربردهای واژه فطری را درباره ادراکات انسان بیان کرده، سپس دیدگاه ملاصدرا را بر هر یک از این کاربردها عرضه کرده و در نهایت به این نتیجه رسیده‌ایم که برخلاف برخی از فیلسوفان غرب چون افلاطون و لایب‌نیتس، از نظر ملاصدرا، بنابر مبانی خاص انسان‌شناختی وی، از قبیل حدوث جسمانی نفس، انسان ادراک فطری به معنای دریافت‌ها و شناخت‌های حصولی پیشین که مقتضای آفرینش وی بوده و از ابتدا همراه او باشند، ندارد و بر مبنای اصول و مبانی‌ای چون «مساوقت وجود و علم»، «علم بسیط مشترک بین انسان‌ها» و نیز «علم معلول به ذات خود مستلزم علم به علت است»؛ ادراک حضوری فطری در دیدگاه ملاصدرا قابل پذیرش است.

کلیدواژه‌ها: فطرت، معرفت، علم حصولی، علم حضوری.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۰۴/۱۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۰۶/۲۴.

مقدمه

در بین مسائل و موضوعات فلسفی مسأله ادراکات انسان و اعتبار آن‌ها به خصوص وجود یا عدم ادراکات فطری اعم از حصولی یا حضوری از مباحث حائز اهمیت و تأثیرگذار بر سایر حوزه‌ها از جمله خداشناسی و اخلاق است. آیا انسان در ابتدای آفرینش لوح سفیدی است بدون هیچ نقش و نگاشته‌ای یا به تعبیر لایب‌نیس تخته سنگی است با رگه‌های گوناگون؟ آیا انسان گرایش‌ها و داشته‌های معرفتی ابتدایی و پیشینی دارد یا خیر؟ این‌ها پرسش‌هایی است که در گذشته‌های دور در اندیشه بشر مطرح بوده است. درگذر تاریخ دانش انسان‌شناسی، مکتب‌هایی مانند تجربه‌گرایی حقیقتی به نام فطرت و سرشت نخستین را در وجود انسان نپذیرفته‌اند چنان‌که جان لاک بر این نظریه انتقاد کرده و معتقد است هیچ مبدأ معرفتی صریح یا مضمهر فطری وجود ندارد و ذهن مصالح و مواد شناخت را از تجربه می‌گیرد و بنیاد تمام شناخت ما تجربه است (کاپلستون، ترجمه امیرجلال الدین اعلم، ۹۱/۵).

این گروه معتقدند، بشر هیچ‌گونه گرایش فطری ندارد، بلکه تابع آن است که چه نقشی به او بدهند آنچه که بر زندگی بشر حاکم مطلق است روابط مادی، اجتماعی، روابط اقتصادی و تولیدی است. این رابطه‌ها به هر شکل که باشند زندگی بشر از نظر خوبی و بدی تابع آن است (مطهری، ۱۰۹).

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

هر چند تقسیم علم به حصولی و حضوری در فلسفه غرب مطرح نیست اما برخی از فیلسوفان غرب چون افلاطون و لایب‌نیس مرادشان از ادراکات فطری، ادراکات فطری حصولی است زیرا افلاطون معتقد به نظریه «تذکار» است یعنی روح قبل از ورود به بدن با مثل آشنا شده و آن‌ها را مشاهده کرده است، مشاهده امور ناقص در اینجا نمی‌تواند ما را به شناخت امر کامل یا شناخت معیاری برای تشخیص آن‌ها رهنمون شود اما مشاهده قبلی مثل سبب می‌شود همین امور ناقص، باعث به یادآوردن آن امور کامل گردند (افلاطون، زیبایی، «فایدروس»، ۹۴). به عبارت دیگر انسان یک سلسله دانش‌ها را قبل از ارتباط روح با بدن داشته است ولی به محض ارتباط این دو، آن معلومات فراموش شده است و آدمی در جریان آموزش و تفکر پس از تجربه‌های حسی و وجودی دوباره آن‌ها را به یاد می‌آورد؛ بدین ترتیب، علم تذکر و یادآوری است نه تولید معرفت. ارسطو نیز به پاره‌ای تصورات و تصدیقات فطری و بدیهی معتقد بود.

لایب‌نیس نیز معتقد است برخی از تصورات از صرف تأمل حاصل شده‌اند و فطری می‌باشند. وی مثال لوح سفید لاک را رد کرده و معتقد است عقل شبیه قطعه سنگی است که آن چنان رگه‌دار شده که می‌توان گفت مجسمه هرکول بالفعل در آن مندرج است هر چند پیش از آن که این شکل در آن نمایان شود به کار مجسمه‌ساز نیاز دارد (کاپلستون، ترجمه غلامرضا اعوانی، ۴/ ۴۰۵) بدین معنا که همان‌گونه که هنر و ابزار مجسمه‌ساز ظاهرکننده مجسمه است حواس نیز ظاهرکننده ادراکات فطری انسان هستند. در این پژوهش سعی خواهد شد دیدگاه معرفت‌شناسانه ملاصدرا در این خصوص استخراج شود. ادعای این جستار این است که ملاصدرا، براساس دیدگاه‌های درون دینی خود ظاهراً نظریه فطری‌گرایی را می‌پذیرد.

اما وجود برخی مبانی‌ای چون «جسمانیه الحدوث بودن نفس»، با فطری‌گرایی ناسازگار است. لیکن به نظر می‌رسد ملاصدرا برخی ادراکات بشر، خاصه خداشناسی را فطری می‌داند. اما در واقع مبنای این شناخت‌ها هم در نظر او علم حضوری است نه علم حصولی و محل نزاع در نظریه فطری‌گرایی، علوم حصولی فطری است.

معنای فطرت

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

در قرآن نیز ماده «فطرو» تکرار شده است که در همه‌جا در مفهوم آن معنای ابداع (به معنای آفرینش بدون سابقه) و خلق هست اما واژه «فطرت» بر وزن «فعله» فقط یک بار به کار رفته است که درباره انسان و دین است. از آنجا که این واژه بر وزن «فعله» دلالت بر نوع می‌کند، می‌توان گفت فطرت به معنای نوعی آفرینش خاص است، آفرینشی که در آن مفهوم ابداع و بی‌سابقگی وجود دارد (مطهری، ۲۶).

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

فرق بین فطرت و غریزه

فطرت خمیره یا همان ذات خلقت آدمی است، در حالی که غریزه فقط به بدن حیوانی انسان مربوط است. در خمیره یا ذات خلقت آدمی، بدیهیات عقلی و نیز دانش‌ها و گرایش‌هایی است که فطری‌اند. از سوی دیگر، انسان فقیر و محتاج است و عاشق کمال؛ عشق به کمال و در نهایت کمال مطلق (الله) نیز فطری است و در همه وجود دارد. کمال نیز بعد معنوی و مادی دارد و نیازهای انسان چه معنوی و چه مادی، از همین فقر ذاتی و عشق به کمالش سرچشمه می‌گیرد. دانش‌ها و خواسته‌های مادی را غریزه می‌گویند که در حیوانات نیز هست. و دانش‌ها و خواسته‌های غیر مادی را «فطری» می‌گویند. بنا بر نظر مطهری، سه تفاوت مهم میان غریزه و فطرت را می‌توان برشمرد: (آ) فطرت درباره انسان به کار می‌رود؛ ولی غریزه به گونه اختصاصی درباره حیوان کاربرد دارد. (ب) فطرت از غریزه آگاهانه‌تر است؛ یعنی انسان آنچه را که می‌داند، به سبب قدرت او بر دانستن است. (ج) فطریات مربوط به مسائل انسانی (ماورای حیوانی) است؛ ولی غریزه محدود به مسائل مادی زندگی حیوان است (مرتضی مطهری، ۳۳ - ۳۴)، اما تتبع و بررسی عبارات ملاصدرا حاکی از آن است که ایشان در بسیاری از موارد بین کاربرد فطرت و غریزه تفاوتی قائل نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۲۴۱).

ویژگی‌های امور فطری

چهار ویژگی برای امور فطری بیان شده است: (آ) معرفت و آگاهی فطری و گرایش‌های عملی انسان تحمیلی نیست بلکه در نهاد او قرار داده شده است و مانند علوم حصولی از بیرون نیامده است. (ب) تغییر پذیر نیست و با تحمیل و فشار نمی‌توان آن را از بین برد. (ج) فراگیر و همگانی است (جوادی آملی، فطرت در قرآن، ۲۶). (د) معطوف به کمال مطلق است و حد یقف ندارد.

تقسیمات فطرت

تقسیم‌های مختلفی از فطرت ارائه شده است. گاه اصطلاح «فطری» برای ادراکات و بینش‌های انسان به کار می‌رود چنانکه ملاصدرا هم می‌گوید: در آیه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» نکته دقیقی است و آن اینکه «در آیه از فرزندان آدم درباره اقرار به ربوبیت خداوند سؤال شده است نه وجود خداوند که تبیهی است بر اینکه اقرار به وجود خداوند در ابتدای پیدایش نفوس (فطر النفوس) در نهاد انسان مرکوز است. پس آیه دلالت دارد بر اینکه معرفت صانع برای عقل‌های سلیم فطری و غریزی است» (صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۲۴۱).

گاه نیز بر تمایلات و گرایش‌های او اطلاق می‌شود چنانکه ملاصدرا نیز معتقد است میل به بقا و کمال در انسان امری فطری است، می‌گوید: میل و محبت به بقا و ارتقاء به مرتبه عقل در نهاد هر انسانی نهفته است و هر گاه نفس دارای فطرتی سالم باشد به ما فوق خود عشق می‌ورزد (همان، ۱۹۷/۵).

گاهی نیز بر استعدادها و توانش‌های انسان دلالت دارد. در این جا مراد از فطری معارف و ادراکات انسان است.

کاربرد واژه فطری درباره ادراکات انسان

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

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

۲- **معرفت حصولی:** کاربرد فطری برای معارف حصولی بر چند نوع قابل تصور است.

آ- **بدیهیات اولیه:** گاه از بدیهیات (قضایای بدیهی) اولیه به فطری یا فطرت عقل تعبیر شده است و بدین معنی که عقل خود بر اساس ساختار خود، بدون نیاز به امری بیرون از خود همانند حواس، شهود یا استدلال صرفاً با تصور صحیح موضوع و محمول و رابطه بین آن‌ها این‌گونه گزاره‌ها را تصدیق می‌کند (مصباح یزدی، ۳۵۹/۲). وجدانیات، از جمله قضایای بدیهی اولی هستند.

ب- **فطریات:** یا قضایایی که استدلال آن‌ها همراه آن‌ها است و تصدیق آن‌ها نیازمند تفکر و اقامه استدلال نیست. این‌گونه قضایا بدیهی ثانوی شمرده شده‌اند.

ج- **گزاره‌های نظری قریب به بدیهی:** از این جهت واژه فطری به آن‌ها تعمیم داده می‌شود که هر کسی با عقل خدادادی می‌تواند آن‌ها را درک کند و نیازی به براهین پیچیده ندارند (مصباح یزدی، ۳۵۹/۲).

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

در واقع می‌توان گفت شیخ اشراق از اصطلاح بدیهی و غیر بدیهی به دو اصطلاح فطری و غیر فطری عدول کرده است.

در این نوشتار محل بحث در ادراکات فطری حصولی است که وجود چنین ادراکاتی طبق مبانی فلاسفه اسلامی از جمله ملاصدرا قابل پذیرش نیست اما چنانکه بیان خواهد شد وجود ادراکات فطری

حضوری را مبانی ملاصدرا اثبات می‌کند.

دیدگاه ملاصدرا درباره کاربردهای متفاوت واژه فطری در ادراکات انسان

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

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

همچنین این مطلب طبق مبنای دیگر ملاصدرا که علم را نیز مانند جهل به بسیط و مرکب تقسیم می‌کند قابل اثبات است. منظور از ادراک بسیط ادراک یک شیء همراه با غفلت از این ادراک و غفلت از تصدیق به چیستی مدرک است. علم مرکب عبارت است از ادراک شیء همراه با علم به آن شیء و علم به اینکه مدرک همان شیء است. (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه ۱/۱۱۶).

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 بسیط نسبت به حق تعالی برای همه انسان‌ها حاصل است اگر چه ممکن است به جز اولیاء خاص الهی سایر انسان‌ها از این معرفت غافل باشند اما در عین حال خطا و جهل نیز به این نوع علم راه ندارد (همان).

سوالی که ممکن است مطرح شود و ملاصدرا نیز به آن توجه داشته است این است که نفس در آغاز تکوین و حدوث، ضعیف است. می‌گوید شاید بگویید نفس از آغاز امر، عالم است به ذات خویش و به

قوای موجود در ذات خویش به علم فطری و نه اکتسابی پس چگونه می‌توان گفت که نفس در آغاز امر، جوهری بالقوه است؟

پاسخ آن است که: آخرین درجات و مراتب فطرت حیوان اولین درجات و مراتب فطرت انسان است زیرا فطرت‌ها و نشأت و مراتب آن‌ها متفاوت هستند و سخن ما در ابتدای نشو و نما انسان است از آن جهت که جوهری ناطق است و برای انسان در این حال، قوه و امکان وجودی است مخصوص به او و کمالی شایسته و مناسب آن وجود، پس علم او به ذات خویش عین وجود ذات اوست و علم او به اشیاء عین وجود اشیاء برای ذات اوست، زیرا وجود او وجود عقلی است و آنچه که حاصل برای امر عقلی و شایسته اوست به جز امر عقلی نخواهد بود.

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

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

یکی از احکام وجود سریان آن در تمام هیاکل ماهیات است و علم هم مانند سایر امور وجودی در همه اجزاء عالم سریان دارد و هیچ ذره‌ای از ذرات عالم خواه مادی یا مجرد همانطور که از نور وجود خالی نیست از نور علم هم بی‌بهره نیست (صدرالدین شیرازی، المبدأ والمعاد، ۲۶۲). چنانکه ملاصدرا می‌گوید: «وجود حقیقت واحدی است که در همه موجودات به نحو تشکیکی بر حسب کمال و نقص آن‌ها ساری است همچنین صفات حقیقی علم، قدرت، و اراده و حیات نیز در همه موجودات جاری است و همه موجودات حتی جمادات شاهد وجود رب خود و عارف به خالق و مبدع خویش هستند (صدرالدین

شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۱۱۸/۶). البته این علم برحسب درجه وجودی موجودات متفاوت است و از آنجا که انسان نسبت به سایر موجودات عالم ماده از کمالات وجودی بیشتری برخوردار است علم او به خالق نیز از شدت بیشتری برخوردار است هر چند از آن جهت که انسان در عالم طبیعت است و عالم طبیعت نیز مرتبه نازل عوالم وجود است باز هم این علم ضعیف است.

علم حصولی: بدیهیات: ملاصدرا معتقد است اموری که به صورت قوه و امکان برای انسان حاصل هستند بر حسب حاصل خود به سه قسم تقسیم می‌شوند:

(آ) حسیات: امور حاضر در حواس انسان هستند که بر حسب مواضع و حاصل‌های آن به اقسام متعدد تقسیم می‌شوند.

(ب) وجدانیات: امور حاضر در نفس انسان می‌باشند مانند لذت و الم.

(ج) اولیات: امور حاضر در عقل انسان هستند مانند تصور وجود و نفی آن، وحدت و کثرت. وی معتقد است در ناحیه تصدیق نیز همین‌گونه است زیرا رابطه تصور با تصدیق مانند وجود با ماهیت یا جنس و فصل است. وی همچنین بیان می‌کند که بر همه این‌ها نام واحد بدیهیات گذاشته می‌شود زیرا آن‌ها اوائل غریزی در فطرت انسان هستند و تحصیل آن‌ها به خاطر حضور ناگهانی و غیر اختیاری آن‌ها برای انسان ممکن نیست چرا که تحصیل حاصل محال است. در ادامه همین مطلب می‌افزاید حضور اولیات، در ذهن واجب و ضروری است بر خلاف امور کسبی که وجود آن‌ها امکانی و استعدادی می‌باشد (صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۳۰۰).

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

اثبات عدم پذیرش ادراکات از پیش آورده در نظام فلسفه صدرایی

به دو صورت می‌توان اثبات کرد که در نظام فلسفه صدرایی، ادراکات از پیش آورده قابل پذیرش نیست. یکی دلایل مبنایی که همان دلایل حدوث جسمانی نفس هستند و دیگری که در واقع بیشتر مویرد داشته از پیش آورده است؛ تصریح ملاصدرا برخالی بودن نفس در ابتدای تکون از هر صورت محسوس، متخیل و معقول و اینکه مراحل ادراکی انسان از مراتب صرفه بالقوه آغاز می‌گردد، از جمله عقل او که در اولین مراحل تکوین عقل هیولانی و بالقوه است و سپس به مرحله عقل بالفعل و بالملکه و بالمستفاد نائل می‌شود.

صورت اول) عباراتی که ملاصدرا به صراحت هرگونه داشته از پیش آورده حصولی را نفی می‌کند: از نظر ملاصدرا نفس در ابتدای تکون هیچ بهره‌ای از کمالات علمی و عملی ندارد و منطبق در بدن و چیزی از آثار آن است (همان، ۳۲۷) که با سیر جوهری و به کار بستن ادوات مختلف بدنی به تدریج به مراتب حسی و خیالی و عقلی می‌رسد بعد در اثر تکرار این داد و ستد بین ابزارهای بدنی و دریافت‌های نفسانی قدرتی برای نفس ایجاد می‌شود که بدون استعانت از ابزار جسمانی صور علمی را تولید و در آن‌ها دخل و تصرف می‌کند.

در بحث علم نیز وی اثبات می‌کند که این صور منزله از مواد، از نظر وجودی از صور مادی قوی‌ترند و از آنجا که وجود چیزی برای چیز دیگر فرع آن است که شیء دوم در نحوه وجود خود هم طراز شیء نخست باشد نتیجه می‌گیرد که نفس در آغاز پیدایش، صورتی مادی است زیرا از هرگونه صورت علمی و حسی، خیالی و عقلی خالی است و هنگامی که به مرحله ادراک این صورت‌ها رسید معلوم می‌شود که مانند آن‌ها از تجرد حسی و خیالی و عقلی برخوردار است، زیرا درک حسی منحصر در توانایی‌های موجودی است که تجرد حسی دارد و همچنین درک خیالی و عقلی. با توجه به این که نفس در مرتبه استکمال خود، نه در ماهیت و نه در وجود هیچ تعلقی به بدن ندارد. اما در مرتبه فعل جسمانی خود با آن متحد است، بدان خاطر که در آن مرتبه موجودی جسمانی است (همان، ۸/ ۳۲۵-۳۳۰).

صورت دوم) دلایل مبنایی: همان دلایل حدوث جسمانی نفس هستند^۱ که با اثبات حدوث جسمانی نفس اثبات می‌شود که انسان نمی‌تواند داشته از پیش آورده‌ای داشته باشد، از آنجا که باور به معلومات از پیش آورده ملازم با باور به وجود قبل از حدوث بدن است و وجود قبل از بدن برای نفس به معنای اذعان به تجرد نفس قبل از حدوث بدن است لذا کلیه دلایل ملاصدرا بر انکار وجود قبلی نفس و انکار تجرد قبل از بدن در حکم انکار علم از پیش آورده (فطری) برای نفس محسوب می‌گردد بر این اساس ادله زیر را می‌توان دلایل ملاصدرا بر انکار علم فطری حصولی نفس دانست.

دلیل اول حدوث جسمانی نفس: وجود قوه و هیولا در موجود مجرد قابل پذیرش نیست

از نظر ملاصدرا اگر نفس پیش از بدن موجود باشد باید مجرد باشد و هر چیزی که از ماده و عوارض آن مجرد است عارض غریب به آن ملحق نمی‌شود زیرا عروض هر عارض غیر لازمی که عارض چیزی می‌شود به قوای قابل و استعداد سابقی نیازمند است که یا در آن چیز باشد چنانکه در عروض اعراض و صور و نفوس حال در جسم ملاحظه می‌شود یا با آن چیز باشد چنانکه در صورتی که به حسب ذات مجرد

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

هستند مانند نفس انسانی (ملاحظه می‌شود) و جهت قوه بر می‌گردد به امری که به حسب ذات قوه صرف باشد و به صور مقوم آن متحصّل شود، چنین چیزی هیولای اجسام است. پس بر فرض تقدّم نفس بر بدن لازم می‌آید مقترن به هیولا باشد که این خلف است (صدرالدین شیرازی، المبدأ والمعاد، ۳۱۰؛ همو، شواهد الربوبیه، ۲۲۱).

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

ملاصدرا در نقد کلام افلاطون مبنی بر قدم نفس و قبول انطباق آن با ظاهر حدیث مشهور «کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین» در نقد آن می‌گوید از این قول لازم می‌آید که کلیه قوای نفس تا زمانی که تعلق به بدن پیدا نکرده است تعطیل گردد زیرا حقیقت نفس عبارت است از صورتی متعلق به بدن که کار اصلی آن تصرف در بدن است و دارای قوای مختلفی است که بعضی از سنخ قوای نباتی و بعضی از سنخ قوای حیوانی است بنابراین اگر نفس ناطقه با کلیه تعینات نفسیه که از آن جمله قوا و نیروهای گوناگون است قبل از حدوث بدن در عالم مفارقات موجود باشد لازم می‌آید که عمل قوای نفس در آن عالم همه مهمل و معطل بماند در حالی که تعطیل در وجود محال است و سلب اثر از مؤثری که واجد شرایط تأثیر است ممکن نیست (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۸ / ۳۳۱-۳۳۴).

پس اگر انسان ادراکات پیش داشته و فطری داشته باشد لازمه‌اش این است که قبل از آمدن به این دنیا با شکوفایی قوای نفس، آن قوا تعطیل بوده باشند و این نقض سخن اوست.

لازم به یادآوری است که اگر چه ملاصدرا به وجود عالم ذر باور ندارد، اما برخی عبارات در کلام وی مانند کینونت قبل از طبیعت، در کنار وجود با طبیعت و بعد از طبیعت برای نفس ناطقه تداعی کننده آن است که وی وجود عالمی قبل از طبیعت را برای نفس می‌پذیرد (همان، ۸ / ۳۷۸). در توضیح این نوع عبارات باید گفت مراد وی از «کون قبل از طبیعت» عالم ذر نیست بلکه وی معتقد است راسخان در علم بر این باورند که نفوس انسانی قبل از بدن از جهت کمال علت خود و نیز از آن جهت که علت کامل مستلزم وجود معلول، همراه خود است، با علت خود موجود هستند زیرا علت نفوس انسانی دارای ذات کامل و افاده تام است که از معلول خود منفک نمی‌گردد (همان، ۸ / ۳۴۷).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد روشن می‌شود ملاصدرا بر خلاف برخی از فلاسفه غرب معتقد است در حوزه علوم حصولی، بدیهیات به طور عام و اولیات به نحو خاص جزء امور فطری نیستند، زیرا بدیهیات تنها به نحو بالقوه و امکانی و نه به نحو بالفعل برای انسان حاصل هستند و نفس در ابتدای تکون هیچ بهره‌ای از

کمالات علمی و عملی ندارد. در خصوص ادراکات فطری حضوری می‌توان گفت برخی اصول و مبانی فکری وی چون مساوقت وجود و علم، علم معلول به علت خود و نیز علم بسیط مشترک بین همه انسان‌ها، وجود ادراک حضوری فطری نسبت به خداوند را اثبات می‌کند. همچنین با توجه به برخی مبانی بنیادین انسان‌شناختی وی چون «حدوث جسمانی نفس» انسان در بدو تولد هیچ‌گونه پیش‌داشته حصولی ندارد.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث، بی‌تا.
- افتخار، مهدی، *تاملی در جسمانی بودن حدوث نفس در حکمت صدرایی*، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۸.
- افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۶۶.
- _____، *زیبایی، «فایدروس»*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۸.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
- _____، *فطرت در قرآن*، تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی پور، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
- سهروردی، یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، دوم، ۱۳۷۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۱۰ ق.
- _____، *المبدا والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
- _____، *شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تعلیقه جلال الدین آشتیانی، مرکز تحقیق للنشر، مشهد، ۱۳۶۰.
- _____، *مفاتیح الغیب*، به تصحیح محمد خواجهوی، موسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
- غفوری نژاد، محمد، «تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی»، *آئینه معرفت*، شماره ۲۴، پاییز ۱۳۸۹، صص ۱۰۰-۱۲۹.
- کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه (فلسوفان انگلیسی)*، ترجمه امیرجلال الدین اعلم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۰.
- _____، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۸۰.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، تهران، چاپ و نشر بین الملل، نهم، ۱۳۸۸.

مطهری، مرتضی، فطرت، تهران، صدرا، هفتم، ۱۳۷۴.