

جاویدان‌خرد، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، صفحات ۱۶۱-۱۷۸

## مفهوم‌شناسی «فطرت» و نفی ادراکات فطری در اندیشه سینیوی

مصطفی مؤمنی\*

چکیده

مفهوم «فطرت» از مفاهیمی است که در زبان فلاسفه اسلامی و غربی به کار رفته است؛ در فلسفه غرب در قالب اندیشه «ادراکات فطری» بیان شده است، ولی در نزد فلاسفه مسلمان چنان معنایی از آن ارائه نشده است. این مقاله ضمن بیان معنا و کاربرد فطرت در تفکر سینیوی به رد این انگاره که وی قائل به ادراکات فطری - اعم از تصویری و تصدیقی - است، پرداخته است. فطرت در عبارات شیخ به معنای نوعی استعداد و نیز طبیعت هر قوه ادراکی که استعداد خاص خود را داشته و مشوب به هیچ مدرکی غیر خود نگشته است، اطلاق شده است؛ او از «فطرت عقل» و «فطرت وهم» نام می‌برد. فطرت به معنایی که متأخرین، معطوف به گرایش دینی انسان، مطرح نمودند در ابن‌سینا و فلاسفه متقدم اسلامی مطرح نیست. در عبارات ابن‌سینا نیز شواهد و دلایل زیادی بر نفی هر گونه معرفت فطری، به معنی دکارتی آن، وجود دارد. علم انسان از معرفت حسی شروع می‌شود و هیچ گونه ادراکی قبل از محسوسات در ذهن و لوح ضمیر انسان منقوش نیست.

کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، فطرت، تجربه، معرفت حسی، ادراکات فطری.

---

\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی نیشابور. رایانامه: [momenim@nums.ac.ir](mailto:momenim@nums.ac.ir)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۲۲

## ۱. مقدمه و طرح مسأله

«فطرت» از جمله مفاهیمی است که در حوزه‌های گوناگونی از جمله روان‌شناسی، فلسفه (معرفت‌شناسی) و دین مطرح شده است هرچند امروزه و در پی بیان نظریه فطرت توسط استاد مطهری، بیشتر صبغه دینی به خود گرفته است. این مفهوم در فلسفه نیز معنای خاص خود را داشته که مغایر با نظریه مذکور است؛ آنچه از آن در حوزه فلسفی به ذهن متبادر می‌گردد در نگاه نخست ادراکات فطری است که به صراحت در فلسفه دکارت مطرح شد و مبنای عقل‌گرایی قرار گرفت. البته چنین مبنایی نه برای اولین بار در اندیشه دکارت، بلکه رگه‌های آن در آراء افلاطون به چشم می‌خورد؛ وی بود که با ارائه نظریه تذکار علم، شالوده چنین دیدگاهی را بنا نهاد، هرچند با تئوری ادراکات فطری دکارت تا حدی اختلاف دارد؛ به عبارتی عقل‌گرایی (Rationalism) افلاطونی با دکارتی در تبیین، مغایر است.

این واژه در زبان فلاسفه اسلامی نیز جاری شده است؛ به‌خصوص ابن‌سینا، از فطرت نفسانی و فطرت قوای آن از جمله فطرت عقل و فطرت وهم سخن به میان آورده است. حال جای این پرسش است که به‌راستی «فطرت» در اندیشه ابن‌سینا به چه معنا بوده و چگونه تفسیر می‌شود؟ آیا قوه‌ای از قوای نفس است؟ آیا در آن گرایش و ادراکاتی بالفعل، آن‌گونه که در حوزه دینی مطرح می‌شود، وجود دارد؟ و آیا می‌توان با توجه به کاربردهای فطرت، شیخ را قائل به ادراکات فطری دانست؟

آنچه در این نوشتار دنبال شده است، پاسخ پرسش‌های فوق در عبارات و اندیشه شیخ‌الرئیس است؛ بنابراین با مراجعه به عبارات وی به تفسیر فطرت و نیز رد این انگاره که شیخ قائل به ادراکات فطری است، به پاسخ مبادرت شده است.

## ۲. مفهوم فطرت در فلسفه اسلامی

مفهوم فطرت از چند جهت در فلسفه اسلامی مطرح است: جهت اول این است که علوم و معرفت‌های انسانی به یک سلسله علوم بدیهی منتهی می‌شوند و این بدیهیات از «فطرت عقل» ناشی می‌شوند؛ جهت دوم، غیر از بدیهیات اولیه که از فطرت عقل ناشی شده است، دسته‌ای از بدیهیات ثانوی نیز به نام «فطریات» خوانده می‌شوند. قضایای فطری در منطق، دسته‌ای از قضایا هستند که حد وسط آنها همیشه در ذهن حاضر است؛ علاوه بر اینها در نوشته‌های فلاسفه اسلامی، اصطلاح «فطرت وهم» نیز به کار رفته است؛ مثلاً در کتاب‌های «نجات» و «شفای ابن‌سینا گاهی از فطرت وهم بحث می‌شود.

نظریه فطرت که توسط شهید مطهری بیان شده است و به تفصیل به آن پرداخته است

نیز یکی دیگر از کاربردهای این مفهوم، با الهام و استفاده از آیات قرآن و روایات، و کاملاً معطوف به مباحث دینی بوده و در این نوشتار، مقصود نیست. کاربرد فطرت در اندیشه ابن‌سینا، با معرفت‌شناسی وی پیوندی محکم دارد. هر کجا که شیخ این مفهوم را به کار برده است معطوف به حوزه ادراک و معرفت‌شناسی است؛ حتی معنای لغوی فطرت را نیز در بافتی معرفت‌شناختی ارائه می‌دهد (الف: ۱۴۰۴: ۲۲). با این مقدمه در ادامه، به معناشناسی فطرت در عبارات شیخ می‌پردازیم.

### ۳. ابن‌سینا و مفهوم فطرت

#### ۳-۱. مفهوم فطرت در آینه تمثیل «انسان معلق در فضا»

استدلال «انسان معلق در فضا»،<sup>۱</sup> یکی از استدلال‌های ابتکاری شیخ‌الرئیس بر اثبات وجود نفس و مجرد بودن آن است؛ رسالت اصلی این تمثیل اثبات وجود و مجرد نفس است (طوسی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۹۲). شیخ در آثار مختلف‌اش این تمثیل را بیان نموده و در کتاب *نجات* (ص ۱۱۷) از بیانی شبیه به این تمثیل، در توضیح و تبیین مفهوم فطرت استفاده کرده است. مفهوم‌سازی خاص ابن‌سینا از «فطرت» در کتاب *نجات* به خوبی بیان شده است. وی آنجا که از وهمیات بحث می‌کند، از «فطرت وهم» و «فطرت عقل» سخن به میان آورده است و بیان می‌کند که «فطرت وهم» در محسوسات و خواص آنها صادق و تابع عقل است، اما در غیر محسوسات صادق نیست. شیخ می‌گوید:

«و معنی فطرت این است که انسان خود را چنان پندارد که در دنیا به یک‌باره حاصل شده، در حالی که بالغ و عاقل است اما رأیی ننشیده و به مذهبی نگرویده، و با مردمانی معاشرت ننموده است و سیاستی نیاموخته، اما محسوسات را درک نموده و صورت‌های خیالی را از آنها گرفته است؛ در این حالت اگر چیزی از آنها بر او عرضه شود و از او بخواهند که در آنها شک کند، اگر توانست شک کند، فطری نیست، و اگر نتوانست شک کند فطری است» (ابن‌سینا، ۱۳۳۲: ۱۱۷).

آنچه در این عبارت آمده مانند فرض «انسان معلق در فضا» است با این تفاوت که در اینجا دو قید بدان افزوده شده است: «محسوسات را درک کرده» و «صورت‌های خیالی را از آنها گرفته است». این دو قید را ابن‌سینا به آزمون ذهنی خویش افزوده است چرا که مقصودش بیان مفهوم «فطرت» است. شیخ ملاک فطری بودن را شک‌ناپذیری بیان کرده است. هر چند شک‌ناپذیری از ویژگی‌های بدیهیات اولیه نیست<sup>۲</sup> ولی می‌توان از کاربرد شیخ استفاده نمود که مراد وی از فطرت در این مورد همان بدیهیات اولیه باشد. بنابراین،

ابن سینا با بهره‌بردن از این آزمون ذهنی، به طرح مفهوم فطرت و نیز گزاره‌های فطری در منظومه فکری خویش پرداخته و از آنجا که این آزمون ذهنی حول تصدیق می‌چرخد، می‌توان استنباط کرد که بر حسب این تمثیل هیچ جایی برای تصورات فطری به هیچ معنایی در تفکر شیخ وجود ندارد (رک: ادامه مقاله).

البته تقریر شیخ در آثارش از جمله *اشارات* (طوسی، همان: ۲۹۲) و *شفها* (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۷) با تقریر *نجات متفاوت* است؛ در *اشارات* و *شفها*، در خصوص اثبات حقیقت مجرد نفس انسانی و علم حضوری و بی‌واسطه به نفس، به‌کار برده است ولی در *نجات* صرفاً برای تبیین فطرت بیان شده است. در این تقریر همان‌گونه که ملاحظه شد مفهوم فطرت را به کار می‌برد و بیان می‌کند که «...ولی محسوسات را مشاهده کرده و از آنها خیالاتی اخذ نموده باشد»؛ این عبارت در تقریر *شفها* و *اشارات* وجود ندارد و همین عبارت است که بر حسب آن مراد شیخ از مفهوم فطرت روشن‌تر می‌گردد.

مراد شیخ در اینجا که سخن از فطرت عقل یا وهم و... به میان آورده، این است که فلان معارف با حالت نخستین آن قوه، قبل از اینکه مشوب به معارف غیرمتناسب گردد، سازگار است نه اینکه این قوا منبع آن معارف باشند و این معارف در آن قوا قبلاً وجود داشته باشد. به عبارتی در این مورد مراد از فطرت حالت خلوص و اولیه هر قوه از قوای نفس است که مقتضی این است که علوم و احکام مربوط به خود را تصدیق نماید. به همین خاطر است که شیخ در ادامه بیان می‌کند که هر آنچه که فطرت شهادت می‌دهد نیز همیشه صادق نیست چرا که فطرت برخی از قوا مانند وهم، در خصوص امور غیر محسوس، احکامی حسی و کاذب دارد (همو، ۱۳۶۲: ۱۱۷). وی علت فساد در فطرت و هم را این می‌داند که جبّلت این قوه به نحوی است که همه اشیاء را بر وزن محسوسات درک می‌کند<sup>۳</sup> (همان: ۱۱۷ و ۱۱۸). بنابراین فطرت طبیعت هر قوه از قوای نفس است.

### ۳-۲. فطرت، به‌سان ظرف و استعدادی فوق‌قواست

در عبارت اخیر تعبیری وجود دارد که می‌توان معنای دیگری از فطرت را برداشت نمود؛ توضیح اینکه شیخ در تصدیق و همیات (و نیز اولیات عقلی) بیان می‌کند که همیاتی که در تبعیت قوه وهم از حس، به وجود می‌آیند خیلی قوی بوده و بدون استدلال عقلانی ابطال نشده و در صورت ابطال نیز از قوه وهم زایل نگردیده و در ابتدای امر از اولیات تمیز داده نمی‌شوند چرا که «لانا اذا رجعنا الی شهادة الفطرة، کان الفطرة تشهد بها شهادتها بالعقلیات» (همان: ۱۱۶). از این بیان می‌توان استنباط نمود که گویا فطرت ظرفی است در ابتدای مراحل

عقلانی، که بالاتر از قوا بوده و ادراکات مخصوص به هر قوه را تصدیق می‌نماید؛ لذا ادراکات باطله قوه وهم را نیز چون مختص به آن قوه بوده و راسخ در آن‌اند، همان‌گونه که عقل اولیات را تأیید می‌کند، می‌پذیرد.

فطرت به عنوان نوعی استعداد، در عبارات دیگری از شیخ نیز آمده است؛ آنجا که شیخ در صناعت جدل در بیان شروط آن، پنج شرط را بیان کرده است که یکی از آنها فطرت است و در آنجا به وضوح به تعریف آن پرداخته و می‌گوید: «فطرت همان استعداد جبلی در برخی مردم است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، مقدمه مصحح: ۲۶).<sup>۴</sup> البته مراد وی در این‌جا که «برخی» مردم را ذکر می‌کند این است که جدلی بودن در برخی افراد انسان به‌صورت یک استعداد وجود دارد.

### ۳-۳. فطرت در عبارات ابن‌سینا به معنای لغوی (خلق و آفرینش) آمده است

همین کاربرد، معطوف به معرفت‌شناسی نیز بیان شده است. شیخ می‌گوید که انسان به گونه‌ای خلق شده است (فُطِرَ عَلَيَّ...) که طبیعتاً اشیاء را از طریق حواس درک کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۲). و شاید بتوان جهت اصلاحی نیز به این معنا بخشید که نحوه آفرینش انسان چنان است که یک ویژگی‌هایی طبیعتاً در نهاد وی وجود دارد که به عنوان نمونه یکی این است که از طریق حواس اشیاء را درک می‌کند. بر همین اساس است که برخی چنین معنایی را در تفکر شیخ ریشه‌یابی کرده و مراد از فطریات را ویژگی‌های خاص خلقتی انسان دانستند و بر این پایه، عقل، که اخص خواص انسانی است، را یکی از فطریات شمردند (رک: خندان، ۱۳۸۲: ۲۷۶). ولی باید دقت داشت که در این جا کلمه «فُطِرَ» به معنای لغوی (آفریده شدن) بیان شده است؛ دلیل مطلب این است که در ادامه شیخ واژه «طبعاً» را آورده است که به معنای اصطلاحی فطرت نزدیک‌تر است: «الإنسان فطر علی أن یستفید العلم و یدرک الأشیاء طبعاً من جهة الحواس...» یعنی طبیعتاً انسان بدین‌گونه است و لذا برداشت ویژگی‌های فطری از کلمه «طبعاً» متناسب‌تر است تا از کلمه «فُطِرَ».

### ۳-۴. فطرت در منطق سینیوی در باب مبادی برهان آمده است

ابن‌سینا در این مبحث از «فطریات» به عنوان یکی از مبادی برهان و از اقسام بدیهیات نام می‌برد. در این مورد فطرت را به عنوان نیرویی ادراکی نمی‌توان تلقی کرد، آن‌گونه که برخی چنین پنداشته‌اند (احمدی سعیدی، ۱۳۸۴: ۱۸۰) بلکه در اینجا فطریات، نوعی از تصدیقات است که ذهن به واسطه حد وسط، آنها را تصدیق می‌کند ولی حد وسط و قیاس مثبت آنها

همیشه همراه آنها بوده و به محض حضور و فهم اکبر و اصغر (موضوع و محمول) مطلوب، حد وسط نیز بدون نیاز به کسب، در ذهن حاضر می‌گردد؛ مانند قضیه «دو نصف چهار است» (رک: طوسی، همان، ج ۱: ۲۱۹؛ همو، ۱۳۶۱: ۳۵۰؛ ابن سینا، ۱۳۷۵ق: ۶۴؛ حلی، ۱۳۷۱: ۲۰۲) و در هیچ یک از کتب منطقی از این مورد (قضایا) به نیرو و قوه‌ای مدرکه تعبیر نشده است. ۳-۵. در جایی دیگر از شرح اشارات (طوسی، ج ۳: ۳۵۴) سلیم بودن نفس را با فطرت یکی دانسته و بر این باور است که نفوس سلیمه نفوسی هستند که بر فطرت خویش بوده و هنوز نه حق در آن نقش بسته و نه با عقاید خلاف و باطل آغشته شده است.

#### ۴. ابن سینا و نفی ادراکات فطری

##### ۴-۱. نگاهی تاریخی

پیشینه ادراکات فطری به افلاطون برمی‌گردد؛ او بر این باور بود که انسان آنگاه که گام در این دنیا می‌نهد دارای سرمایه‌ای معرفتی است که از طریق حس حاصل نگشته است و بر اساس زمینه، چارچوب و چشم‌انداز از پیش داده شده‌ای به سراغ جهان و اشیاء می‌رود. وی در شناسایی جهان از صفر شروع نمی‌کند. سرمایه‌های معرفتی انسان و صور منطوی در نفس او، بالقوه‌اند و دستگاه ادراکی او به سوی فعلیت این معلومات نشانه‌گیری شده است و در این زمینه، به فعالیت می‌پردازد و از این نظر، می‌توان گفت: دستگاه ادراکی انسان دستگاهی جهت‌دار است و بر مدار این صور فعالیت می‌کند. انسان در هر صورت، یا با «سایه‌ها»، «تصاویر» و «گمانه‌هایی» درباره این صور سروکار دارد و یا با «خود صور»؛ ولی در هر حال، با اموری مقلد و مندرج در نفس سر و کار دارد که ساختار نفسانی ما را شکل می‌دهند و جهت جریان ادراکی ما را در آینده تحت تأثیر قرار می‌دهند (تفصیل رک: مسعود امید، ۱۳۸۷: ۲۴۲-۱۹۳). نظریه فطرت و ادراکات فطری در رساله منون و فایدون افلاطون ظهور بارزی دارد؛ عباراتی مانند: «شناسایی باید پیش از آنکه از مادر بزاییم در ما باشد ... و با آن به دنیا آمده‌ایم (افلاطون، ۱۳۶۴، فایدون: ۴۷۵)؛ «تصورات درست هم اکنون در او (نفس) هستند... روح او همیشه دانا بوده است»؛ «آموختن، چیزی جز به یاد آوردن نیست» (همان: ۴۷۱) نشان از فطری بودن برخی ادراکات دارد.

در مقابل، ارسطو به چنان معرفتی که افلاطون معتقد بود باور نداشت و بر این بود که در غیاب احساس، هیچ چیز را نه می‌توان آموخت و نه می‌توان فهمید (ارسطو، ۱۳۴۹: ۲۵۳). به نظر وی هیچ اصل و دانش فطری نداریم (رک: همو، ۱۳۷۸: ۶۰۴-۶۰۵). در عبارات افلوپین نیز نظریه‌ای بینابین افلاطون و ارسطو به چشم می‌خورد بدین معنا که برخی عبارات‌اش

حاکمی از انطوای همه صور در نفس است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ۷۵۱) و در برخی دیگر ادراک جزئیات احکام را از حس، و حکم را از درون نفس بیان می‌کند (همان: ۶۹۱، ۶۸۹). جرقه بحث ادراکات فطری در فلسفه جدید غرب در تفکر بیکن زده شده است؛ وی با بیان بت‌های طایفه‌ای و شخصی به نحوی به ساختار ذاتی و فطری دستگاه ادراکی و ذهن اشاره می‌کند که بر اساس آن نمی‌توان دستگاه ادراکی انسان را لوح سفید و غیر منقوشی دانست (رک: جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۰۷). سپس این تفکر، به طور پرنگ‌تری در تفکر دکارت ظهور یافت و به نام وی در تاریخ فلسفه ثبت گردید. وی به صراحت از ادراکات فطری نام برده است؛ مفاهیمی که اکتسابی نبوده و انسان با آنها متولد می‌شود (دکارت، ۱۳۷۱: ۱۶۷). وی مفاهیمی چون «خدا» و «من» را از مفاهیم فطری موجود در سرشت آدمی می‌داند (همو، ۱۳۸۱: ۷۰، ۸۸). هر چند تفسیر و توضیح نظریه دکارت بین افراط و تفریط (از مادرزادی بودن تصورات فطری تا ناظر بودن به قوه و استعداد عقل در ساختن چنین مفاهیمی) در نوسان بوده است (رک: کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۴: ۱۰۹؛ فولکیه، ۱۳۴۷: ۴-۲۰۲؛ بریه، ۱۳۸۵: ۳-۹۲؛ اسکروتین، ۱۳۸۲: ۱-۶۰، ۱۷، Paul Edwards, 1972)، ولی قدر مسلم و متیقن این است که از نظر دکارت، ادراکات فطری برساخته از تجربه نبوده و حس و تجربه در ایجاد آنها نقشی نداشته و به تعبیر کانتی «ماتأخر» نیستند و نفس نسبت به آنها منشأیت مستقل دارد (امید، ۱۳۸۸: ۱۳۹).

#### ۴-۲. دیدگاه فلاسفه اسلامی

به طور کلی فلاسفه اسلامی در خصوص باور به ادراکات فطری پیرو ارسطو بوده و بر این باورند که عقل انسان از ابتدا به صورت بالقوه بوده و چون لوح سفیدی است که بالفعل دارای هیچ نقشی نیست و سپس با حس و محسوسات، معلومات انسان آغاز شده و ابتدا معلومات جزئی و سپس کلیات برای وی به نحو انتزاع و تجرید حاصل می‌شوند. حتی بدیهیات و اولیات نیز به نحوی مسبوق به محسوسات هستند؛ بدین معنی که در حصول مفردات‌شان (= موضوع و محمول) نیازمند به حس هستند. فطری نبودن اولیات در عبارتی از سهروردی وضوح کامل دارد به نحوی که زمینه وجود معارف فطری به معنای جدید را، به کلی متفی می‌گرداند؛ وی به صراحت بر نفی هر گونه معرفت فطری تصریح کرده است. و می‌گوید:

«وقتی می‌گوییم اولیات فطری هستند معنایش این نیست که انسان در ابتدای تولد به آنها عالم باشد، بلکه مراد این است که اگر حدود آن قضایا برایش حاصل شود، در تصدیق‌شان نیاز به استدلال ندارد» (سهروردی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۱۸۰).

از عبارت صاحب بصائر النصیریه نیز به دست می‌آید که ملاک فطری بودن (مقتضای فطرت بودن) یک قضیه شک‌ناپذیری آن است (الساوی، ۱۳۸۳: ۳۸۰)؛ ملاصدرا نیز معتقد است که:

«اول چیز از آثار محسوسات، که معقول بالقوه هستند و در خزانه متخیله مجتمع هستند، حادث می‌شود بدیهیات است و آن عبارت است از «اولیات» و تجربیات... و با حصول این معقولات است که عقل به مرتبه بالملکه نائل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲، شواهد الربوبیه: ۲۰۵).

ملاصدرا خالی بودن نفس در ابتدای خلقت از همه علوم تصوری و تصدیقی را از عرشیات دانسته است<sup>۵</sup> (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۶۱). به نظر وی نقش معارف حسی در تحصیل بدیهیات اعانه است. یعنی حصول بدیهیات با اعانه حواس انجام می‌پذیرد. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

«این دانشمندان غالباً از نظریه ارسطو در باب کیفیت حصول علم و معرفت پیروی نموده‌اند، و هر دو قسمت نظریه ارسطو را... پذیرفته‌اند؛ یعنی از طرفی اعتراف دارند که نفس انسان در کودکی قوه و استعداد محض است و لوح بی‌نقشی است که فقط استعداد پذیرفتن نقوش را دارد و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست و از طرف دیگر ادراکات جزئی حسی را مقدم بر ادراکات عقلی می‌شمارند (طباطبائی، ۱۳۵۹، ج ۲: ۲۰).

نتیجه اینکه هرچند تعبیر فطری بودن و یا فطری نبودن برخی معارف در عبارات فلاسفه اسلامی وجود دارد، ولی مقصودشان غیر از آن چیزی است که در فلسفه غرب به عنوان نظریه ادراکات فطری مطرح گردیده است؛ معمولاً فطری بودن به معنای بدیهی بودن یا به معنای خاص خودش، قضایای فطری، به کار رفته است. به عنوان نمونه، سهرودی در تقسیم معارف بشری تصریح می‌کند که معارف یا فطری هستند و یا غیر فطری؛ غیر فطری نیازمند به مقدماتی است که منتج از آن باشند و این مقدمات باید به فطریات (معارف فطری = بدیهی) منتهی شود والا مستلزم تسلسل و نیازمندی هر مطلوب به بی‌نهایت مقدمه است و این محال است (رک: سهرودی، ج ۲: ۱۸)؛ قطب‌الدین شیرازی به صراحت فطری بودن معارف را برابر با بدیهی بودن آن و غیر فطری بودن را به معنای کسبی و نظری بودن آن تفسیر نموده و فطری و غیر فطری - چه تصوری و چه تصدیقی - را به همان بدیهی و غیر بدیهی تعریف کرده است (۱۳۸۳: ۵۰).

علامه طباطبائی با یک جمع‌بندی، سه معنای اصطلاحی معلومات فطری را چنین بیان می‌کند: (۱) معلوماتی که در اولین مرتبه پیدایش وجود انسان به همراه وی پیدا شوند؛ (۲) یک



قسم از معلومات بدیهی که در منطق به فطریات معروف‌اند که قیاسات‌شان به همراه‌شان است؛ ۳) معلوماتی که آفرینش نخستین ویژه انسان او را به سوی آنها هدایت خواهد کرد. قسم اخیر را به لسان شرع معلومات فطری می‌دانند؛ در ادامه بیان می‌کند که فطری به معنای اول که یک اصطلاح فلسفی است، در بین برخی فلاسفه غربی از جمله دکارت مطرح است، و هیچ یک از فلاسفه اسلامی بدان قائل نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۶۳۴).

بنابراین در اندیشه فلاسفه اسلامی به هیچ وجه آنچه به عنوان نظریه ادراکات فطری در غرب مطرح بوده است وجود نداشته، بلکه بر عکس تصریح زیادی وجود دارد بر اینکه مبدأ و منشأ حصول معرفت انسان، حس (اعم از حواس ظاهری و باطنی) بوده و قبل از آن از هیچ تصور و تصدیقی برخوردار نیستیم.<sup>۶</sup> البته اینکه بر این باور باشیم که اگرچه تصوراتی مقدم بر تصورات حسی نداریم ولی تصدیقاتی مقدم بر تصدیقات تجربی داریم (رک: طباطبائی، ج ۱: ۱۸۱ و ۱۸۲)، با توجه به فرق بین حس و تجربه، سخنی صحیح است و نباید با این مقصود که از نظر فلاسفه اسلامی تصدیقات فطری نداریم، اشتباه شود. در ادامه دیدگاه ابن‌سینا را به تفصیل در این باره بیان خواهیم نمود.

#### ۴-۳. نفی ادراکات فطری در تفکر ابن‌سینا

بر عدم اعتقاد ابن‌سینا به هر گونه ادراک-تصوری و تصدیق-فطری شواهد زیادی در عبارات و آثار وی وجود دارد که در ادامه بیان می‌کنیم.

#### ۴-۳-۱. تصریح شیخ در خاتمه کتاب برهان

شیخ در خاتمه برهان *شفا* بر نفی ادراکات فطری به معنای اول تصریح کرده است؛ وی به هیچ علم و معرفت فطری قائل نبوده و بر این است که تمام شناخت‌های ما به نحوی مسبوق به حس هستند؛ وی در این فصل به تفصیل به این مطلب پرداخته است.

توضیح اینکه، در بحث مبادی اولی برهان مطرح می‌شود که علم به مبادی باید از علم به نتایج موکدتر باشد؛ از این رو باید علم ما به مبادی برهان (اولیات) شدیدتر و قوی‌تر باشد؛ حال این سؤال قابل طرح است که ما به این مبادی چگونه علم داریم؟ در حالی که در ابتدای طفولیت علمی به اینها نداریم؛ آنها را با برهان نمی‌توان شناخت چرا که هر برهانی مبتنی بر همین مبادی است و به فرض هم اگر علم ما به آنها از طریق برهان باشد لازم می‌آید مبتنی بر مبادی برهان نباشند و این خلاف فرض است. پس علم ما به آنها به چه نحو و با چه قوه‌ای است؟ آیا به آنها از زمانی که خلق شدیم عالم بوده‌ایم و به تعبیری علم

ما به آنها همراه با خلقت ما بوده است؟ (همان نظری که عقل‌گرایانی چون دکارت معتقدند). اگر فطرتاً با ماست، چون آنها مبادی هستند علم به آنها مؤکدتر است حال چگونه می‌شود که کسی به آنها علم داشته باشد ولی از آن آگاه نباشد؟ و اگر کسی بگوید در ابتدای خلقت می‌دانستیم و بعد فراموش کردیم، سؤال بر سر زمان دانستن و فراموشی مطرح می‌گردد. شیخ نیز بر این است که پاسخ مذکور صحیح نیست و نمی‌توان گفت که ما در دوران کودکی آنها را می‌دانستیم و موقعی که استکمال یافتیم فراموش کرده و بعد از مدتی آن را با استکمال به یاد آوردیم.

شیخ معتقد است که در ما قوه و استعدادی بر عالم شدن وجود دارد که به کمک اعوانی، نه از سنخ تعلیم و تعلم، می‌تواند به فعلیت برسد. این اعوان قوای حسی - ظاهری و باطنی - انسان هستند که به کمک آنها تصورات و معانی جزئی حاصل شده، حفظ می‌گردند و سپس قوه‌ای که کاسب اولیات است از مطالعه و مقایسه این معانی و تصورات خیالی، ذاتیات و عرضیات را انتزاع کرده و لذا اول تصورات بسیط را کسب کرده و سپس، آن تصورات و معانی بسیط را توسط قوه مفکره ترکیب و تفصیل می‌کند و اولیات به چیزی غیر از این تصورات نیاز ندارند. ولی در تصدیق مبادی زیادی، نیاز به حس و تجربه است. پس حواس، قوه و استعداد عالم شدن قوه عاقله را به فعلیت رسانده و تصورات حسی مبدأ هستند. البته مبدأ از جهت تصورند والا مبادی اولیه برهان (اولیات) از جهت تصدیق نیستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ق: ۳۳۰).

علت اینکه در ابتدا به این مبادی (اولیات) عالم نبودیم، فقدان مبدأ آنها یعنی تصورات است. ولی بعد از اینکه این مبدأ توسط حواس حاصل شد قوه مذکور به فعلیت رسیده، علم ایجاد گشته و ما به آنها عالم می‌شویم (همان: ۳۳۱).  
با توجه به آنچه ذکر شد، شیخ به کلی بر ریشه هر گونه تصور و شناختی که فطری و مقدم بر حس باشد تیشه زده است و لذا اینکه بگوییم وی به فطریات قائل بوده است (رک: خندان، ۱۳۸۲، شماره ۴۱ و ۴۲) صحیح نیست.

۴-۳-۲. عبارات شیخ دال بر اینکه علوم از طریق حواس به دست آمده و پیشینی نیستند در آثار ابن‌سینا عباراتی وجود دارد که به صراحت بیان می‌کند علوم و معارف از طریق حواس برای انسان حاصل می‌شوند و ادراک معقولات اشیاء از طریق محسوسات آنها حاصل شده و هیچ معرفتی ابتدایی و پیشینی و به تعبیری فطری نداریم (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۳).

در موارد متعددی به حصول (حصول فعلی است که شیخ در باب همه ادراکات حتی اولیات نیز به کار می‌برد) معارف، حتی اولیات، برای انسان تصریح می‌کند (همان: ۲۷)، حتی در خصوص مرتبه قوه عقل هیولانی نیز می‌گوید: «العقول إذا اعتبرت تكون علی ثلاثة أنحاء: منها ما يكون بالقوة من كل وجه كالعقول الإنسانية، فإن المعقولات فيها بالقوة، إلا الأوائل فإنها تحصل فيها بعد ترعرعه و إذا قلنا: إنه كل شيء أي أن كل شيء فيه بالقوة و في قوته أن يعقلها كلها» (همانجا). در اولیات نیز نیازمندی به تجربه و تنبیه وجود دارد. شیخ در علم نفس به خویش می‌گوید:

«شعور النفس الإنسانية بذاتها هو أولى لها، فلا يحصل لها بكسب فيكون حاصلها بعد ما لم يكن. و سبيله سبيل الأوائل التي تكون حاصله لها. إلا أن النفس قد تكون ذاهلة عنها فتحتاج إلى أن تنبه كما تكون ذاهلة عن الأوليات فتنبه عليها» (همان: ۷۹)؛ در عبارت فوق باید دقت داشت که بین کسب و حصول خلط نشود؛ هر کسبی حصول است ولی هر حصولی کسبی نیست. دیمتری گوتاس معتقد است که نه در اینجا و نه در هیچ جای دیگر، فطرت یا همان گزینه، استعداد اضافی ذهن نیست که ایده‌هایی از جنس خود، چه به صورت ذاتی و چه به صورت غیرذاتی، داشته باشد؛ بلکه در حقیقت فعالیت طبیعی ذهن را به نمایش می‌گذارد (Gutas, 2012, p408).

شیخ در بیان اختلاف ادراکات انسان با مدرکات مجردات، به صراحت بر غیر فطری بودن علم و آگاهی انسان نظر داده است. وی در آنجا بیان می‌کند که انسان به گونه‌ای آفریده شده است که علم او به اشیاء از طریق حواس (در صور) و وهم (در معانی) حاصل می‌شود. حتی درباره اولیات نیز تصریح می‌کند که از طریق تجربه و استقراء و نیز شهود حاصل می‌شوند (ابن سینا: ۲۲).<sup>۷</sup> وی در ادامه در اثبات اینکه ادراک از آن نفس است و به نحو انفعال از محسوسات حاصل می‌شود، بیان می‌کند که نفس صور محسوسه را از طریق حواس درک نموده و صور معقوله را توسط صور محسوسه ادراک می‌کند (همان: ۲۳)؛ بنابراین آنچه را عقل نیز درک می‌کند مستفاد از تلاش خود عقل و به صورت تحلیل و ترکیب یا مستفاد از محسوسات به واسطه داده‌های حسی است و این دلالت دارد بر اینکه هیچ صورت و علمی مقدم بر حواس برای انسان وجود ندارد و حواس مبدأ حصول معارف است.

خواجه طوسی در اساس‌الاعتباس حواس را مفتاح ابواب علوم دانسته است و به صراحت می‌گوید: «هرچند حس به افراد افادت رأی کلی نکند ... اما باید که معلوم باشد

که مفتاح علوم کلی و جزوی حس است چه نفس انسانی از ابتدای فطرت تا آنگاه که جملگی معقولات اولی و مکتسب او را حاصل شود اقتناص مبادی تصورات و تصدیقات به توسط حس تواند کرد (همان: ۳۷۵).

به این مطلب باید دقت داشت که با توجه به ویژگی‌هایی که شیخ برای معرفت حسی برمی‌شمارد،<sup>۸</sup> حواس به عنوان طریق کسب علوم و معارف هستند و به تعبیری نقش آنها طریقت است و زمینه‌ساز و به عنوان علت ناقصه برای حصول علم انسان هستند. هرچند شیخ در مواردی بر مبدأیت حواس برای علوم انسان تصریح دارد (التعلیقات: ۹۴) ولی برخی بر این باورند که باید بین مبدأیت معرفت‌شناختی و مبدئیت وجود شناختی فرق گذاشت و مراد شیخ در این موارد مبدأیت وجودشناختی است؛ یعنی حواس نسبت به حصول اولیات ارزش معرفت‌شناختی ندارند بلکه ارزش وجود شناختی داشته و در حکم علل اعدادی هستند که با وجود آنها عقل انسان فعلیت یافته و به اولیات آگاه می‌گردد (مسعود، ۱۳۸۸: ۲۱۲) و نسبت محصولات حسی به عقل را نسبت جریان برق به کارخانه تشبیه نموده‌اند (همانجا). در حالی که به نظر می‌رسد از نظر شیخ چنین نسبتی بین محصولات حسی و معقولات و اولیات برقرار نیست و این برداشت در پرتو این تحلیل است که آگاهی‌های بنیادین از درون خود نفس و عقل آشکار می‌شوند (همان: ۲۱۶)؛<sup>۹</sup> نسبت داده‌های حسی به معقولات و کلیات را می‌توان به نسبت مواد اولیه کارخانه به محصولات خروجی آن مثال زد؛ یعنی داده‌های حسی ماده اولیه را برای فعالیت عقل فراهم نموده و هر چند در مواردی، چون اولیات، عقل از خود این مواد، آن‌گونه که در تجرید معقولات از محسوسات عمل می‌کند، استفاده نمی‌نماید ولی بدون هرگونه تجربه حسی و ادراک حسی فهم اولیات نیز مشکل خواهد بود. مؤید این مطلب بیان شیخ در نحوه استفاده نفس از حواس در کتاب برهان و کتاب النفس است؛ در برهان در شرح عبارت «من فقد حساً فقد علماً ما» به نحوه اقتناص علوم از حواس پرداخته است و در آنجا نیز بر مبدأ بودن حواس برای ادراک، حتی در اولیات، تصریح کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ق: ۲۲۲)؛ و در کتاب نفس در تبیین نحوه انتفاع نفس از حواس به مبتنی بودن اولیات به جزئیات مأخوذه از حواس تصریح نموده است (رک: همو، ۱۳۷۵ش: ۳۰۵).

#### ۴-۳-۳. مراتب عقل نظری نافی ادراک فطری

یکی دیگر از مواردی که در تفکر سینوی-و نیز جمهور فلاسفه اسلامی- بر نفی معرفت

فطری دلالت دارد و آن را از تفکر عقل‌گرایی دکارتی جدا می‌سازد، مراتب قائل شدن برای عقل است. توضیح اینکه فلاسفه اسلامی و از جمله شیخ برای عقل نظری مراتبی برمی‌شمارند که عبارت‌اند از: مرتبه عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۵۶ و ۵۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۶۷ و ۶۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۷ و ۹۸؛ طوسی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۵۴؛ ملک‌شاهی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۶)؛ استعداد و قوه همه مراتب، در عقل هیولانی وجود دارد و این مراتب یکی پس از دیگری به فعلیت می‌رسد. آنچه بیشتر از همه گواه بر اثبات مدعاست قول آنها به مرتبه اول یعنی عقل هیولانی است. بنابر تعریفی که از این مرتبه ارائه شده است، عقل هیولانی مرتبه‌ای است که به خودی خود فاقد هرگونه معرفت و علم است و همان‌گونه که ماده اولی عین استعداد و قوه است و فعلیت آن همان قوه بودنش است، در این مرتبه نیز فعلیت عقل چیزی نیست جز همان قوه عاقله شدنش، و این همان استعدادی است که برای حصول ادراکات دارد. حال با توجه به این مراتب و به‌ویژه مرتبه هیولانی عقل، دیگر جایی وجود ندارد برای اینکه انسان دارای معرفت فطری باشد، چه اینکه به تصریح شیخ هر نوع معرفتی - حتی اولیات - مسبوق به حس هستند.<sup>۱۰</sup> البته مسبوقیت به حس به همان معنایی است که شیخ از آن به «مبدأیت تصور برای تصدیق» تعبیر می‌کند و از آنجا که تصورات به نحوی برآمده از حس - درونی و بیرونی - هستند، پس تصدیقات نیز مسبوق به حس خواهند بود. از این رو با توجه به مراتب عقل و اینکه در مرتبه عقل هیولانی که اولین مرتبه عقل است، هیچ معرفتی بالفعل وجود نداشته و عقل هیولانی چیزی جز استعداد پذیرش معارف نیست، معرفت فطری نداریم.

علاوه بر این شیخ در اثبات عقل فعال چنان استدلال می‌کند که مفید نفی ادراک فطری است چرا که وی نقش جزئیات و صور خیالی را معده دانسته که نفس را آماده می‌کنند تا عقل فعال، اولیات را بر عقل انسان افاضه نماید (رک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۰۸).

#### ۴-۳-۴. آیا تمثیل «انسان معلق در فضا» مفید فطری بودن اولیات است؟

همان‌طور که در بخش اول مقاله اشاره شد، تقریر این تمثیل در کتب مختلف شیخ، متفاوت است؛ اصل تقریر ابتکاری آن در اشارات به عنوان تنبیهی بر اثبات وجود و مجرد نفس ناطقه انسانی است؛ آنچه که در آنجا نتیجه می‌گیرد این است که «قد غفلت عن کل شیء إلا عن ثبوت اینتها» (رک: طوسی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۹۲)؛ نفس به چیزی جز خویش عالم نبوده و علم دیگری ندارد؛ لذا این نظریه یا تمثیل، موضوع علم انسان به نفس خویش را اثبات می‌کند و نظری به اولیات و غیراکتسابی بودن آنها ندارد؛ از این رو، بر اساس این تمثیل، نمی‌توان بر

غیر اکتسابی بودن اولیات نظر داد و این غیر اکتسابی بودن را به فطری بودن آنها تأویل برد و گفت: «می‌توان انسان و عقل او را به صورت کاملاً بالغ و دارای اصول و مبادی و اولیات خاص او تصور کرد بدون آنکه هیچ نیازی به منشأیت حواس برای آن باشد» (امید، ۱۳۸: ۲۱۵). این تمثیل مفید فطری بون اولیات نیست. باید دقت کرد که غیر اکتسابی بودن با فطری بودن خلط نگردد؛ یک قضیه می‌تواند غیر اکتسابی باشد بدون اینکه فطری باشد؛ فطری بودن مستلزم غیر اکتسابی بودن است ولی نه برعکس. از نظر شیخ و فلاسفه اسلامی، اولیات غیر اکتسابی و بدیهی هستند بدین معنا که برای تصدیق‌شان نیاز به تفکر و استدلال نیست و صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق‌شان کفایت می‌کند و این به معنای فطری بودن نیست.

علاوه بر این، تقریر ابن‌سینا از این تمثیل، در تبیین مفهوم فطرت، در کتاب نجات، دارای قید «استفاده از محسوسات و اخذ صور خیالی از آنهاست» است (ابن‌سینا، ۱۳۶۲: ۱۱۷)؛ این قید، استفاده از این تمثیل را در مفهوم فطرت، از تقریر آن در آثار دیگرش که مفید اثبات وجود و مجرد نفس است، متفاوت می‌کند و از آن استفاده می‌شود که آنچه فطرت به آن شهادت می‌دهد بعد از این است که صور محسوسات و صور خیالی آنها برای انسان حاصل شده باشد.

#### ۴-۳-۵. عدم تصدیق فطری در تفکر سینوی

با توجه به توضیح مطلب قبلی، بیان برخی که ابن‌سینا را قائل به تصدیقات فطری - و نه تصورات فطری - دانسته و مصداق آن را قضایای بدیهی یا اولیات بیان کرده‌اند (خندان، ۱۳۸۲: ۸۳)، صحیح نیست؛ به نظر نگارنده در سخن فوق، بین فطری بودن و بدیهی بودن خلط شده است. همان‌گونه که اشاره شد بدیهی بودن مستلزم فطری بودن نیست.<sup>۱۱</sup> زمینه نقد این دیدگاه با ارجاع به عبارات شیخ دال بر نحوه اکتساب اولیات، فراهم است. صحیح است که شیخ این قضایا را ضروری دانسته و حس و تجربه را منشأ حصول آنها نمی‌داند ولی این امر، مستلزم باور داشتن به اینکه این قضایا در نهاد ما وجود داشته و فطری ما باشند، نیست. بلکه از جانب عقل فعال بعد از تهیو و آمادگی نفس انسان بر وی افاضه می‌گردند<sup>۱۲</sup> و روشن است که افاضه شدن از جانب عقل فعال بعد از آمادگی نفس، با فطری بودن تعالیم سازگار نیست. البته باید دقت کرد که این قضایا (اولیات) از آن جهت که قضیه و حکم هستند، اکتسابی نبوده و بدون استدلال و تفکر حاصل شده (ابن‌سینا، ۱۳۶۲: ۱۶۶) و به دست آمده از حس و استقراء نیستند (همان: ۶۴) ولی با توجه به باور فلاسفه و از جمله شیخ به

مراتب (هر چند رتبی) عقل نظری و اینکه در مرتبه عقل بالملکه این تصدیقات برای عقل حاصل می‌شوند، به دست می‌آید که این قضایا بالفعل در عقل انسان وجود ندارند. از عبارت شیخ در نجات که فطرت به اولیات شهادت می‌دهد (همان: ۱۱۷) برداشت فطری بودن این قضایا، تفسیر «بما لایرضی صاحبه» و ناصحیح است. وی در کتاب برهان تصریح می‌کند که این قضایا (مبادی برهان) بعد از اینکه تصورات بسیطه، از طریق حس، برای نفس حاصل گردید با ملاحظه آنها و تحلیل آنها برای نفس حاصل می‌شوند و یا با اتصال به عقل فعال و افاضه از آن بر نفوس حاصل می‌شوند.<sup>۱۳</sup> وی بر این باور است که در تحصیل تصدیقات- اعم از اولیات و غیر آنها- حس مبدأ بالعرض است نه مبدأ بالذات. (همان: ۲۲۳).

در جایی دیگر از کتاب برهان تصریح می‌کند بر اینکه ما مبادی برهان (اولیات) را قبلاً نمی‌دانستیم چون که مبدأ آنها -که تصور است- را نداشتیم. مبادی اولی برهان- اولیات- هر چند به لحاظ تصدیق دارای مبدأ نیستند چون بدیهی هستند ولی از جهت تصور، مبادی دارند و این مبادی آنها- تصور موضوع و محمول- توسط حس و تخیل و توهّم کسب می‌شوند و بعد از این تصورات است که ما آنها را بالذات تعقل و تصدیق می‌کنیم (همان: ۳۳۱).

### نتیجه

آنچه از این نوشتار به دست می‌آید چنین است:

۱. مفهوم فطرت در تفکر سینوی به طور منقح و واضح به عنوان یک مفهوم مشخص با کاربردی خاص بیان نشده است.
۲. از مواردی که واژه فطرت را شیخ به کار برده است، می‌توان چنین تعبیر نمود: استعداد خاص هر قوه از قوای نفس؛ لوح نفس و خود نفس قبل از اینکه علمی را تحصیل کرده باشد و منقش به نقوشی شده باشد؛ به سان استعداد و ظرفی فوق قوای نفس نیز به کار رفته است و به معنایی که در خود نوعی معارف بالفعل داشته باشد به هیچ وجه به کار نرفته است.
۳. با توجه به عبارات و تصریحات شیخ، در تفکر وی رد پایی از ادراکات فطری چه تصویری و چه تصدیقی به آن معنا که در تفکر فیلسوفانی چون افلاطون و دکارت و ... مطرح است وجود ندارد بلکه در مقابل، ابن‌سینا بر عدم چنان ادراکاتی تصریح کرده است و برخی دیگر از عبارات و آراء شیخ مستلزم

عدم ادراک فطری است؛ لذا نمی‌توان وی را معتقد به ادراکات فطری دانست، نه در حوزه تصورات و نه در حوزه تصدیقات.

### پی‌نوشت‌ها

۱. «انسان معلق در فضا» از استدلال‌های کلیدی و با اهمیت علم‌النفوس شیخ الرئیس است.
۲. چرا که در شک‌ناپذیری اولیات، کمال و صحت عقل، توجه، و عدم ابتلا به شبهه لازم است. بنابراین، حتی در اولیات، کسی که به دلیل عدم کمال یا عدم صحت عقل، طرفین را خوب تصور نکرده یا ذهنش دچار شبهه است، ممکن است شک کند، ولی این نافی بدهت اولیات نیست. پس، حتی اولیات شک‌پذیرند. ولی با توجه به قیودی که شیخ بیان نموده از قبیل اینکه شخص عاقل و بالغ باشد و محسوسات را درک نموده و دارای صور خیالی باشد می‌توان شرایط شک‌ناپذیری مذکور را در عبارت شیخ موجود دانست.
۳. همان‌گونه که ماهیت قوه وهم چنین است که به متابعت از حس، بر غیر محسوس نیز حکم محسوس می‌کند و این وهمیات چنان قوی هستند که، هر چند کاذب‌اند، گاهی با اولیات عقلی اشتباه می‌شوند، ولی به تعبیر شیخ «اگر به فطرت حوالت داده شوند به آنها شهادت می‌دهد» (همان: ۱۱۶).
۴. و شروط الصناعة الجدلیة خمسة: الفطرة، أی الاستعداد الجبلی فی بعض الناس.
۵. با این تصریحات قول به اینکه ملاصدرا برخی از مفاهیم و تصدیقات را فطری می‌داند (رک: امید، ۱۳۸۸: ۲۱۹-۲۱۸) صحیح نخواهد بود و ناشی از خلط بین مفاهیم «فطرت»، «غیر اکتسابی» و «بدیهی» است. هرچند وی در موضعی اولیات را به نحو ارتکازی برای انسان قائل است ولی ارتکازی به معنای فطری (مورد بحث) نیست چه اینکه ارتکازی هم شامل آنچه مد نظر فلاسفه اسلامی است (بالتوجه بودن) و هم شامل ادراکات فطری می‌شود و با توجه به تصریحات ملاصدرا نمی‌توان ارتکازی بودن را به ادراکات فطری دکارتی تأویل برد. ملاصدرا تصریح می‌کند که حتی علم نفس به ذات خودش در ابتدای فطرت و خلقت بالقوه و متحد با نفس بوده و هیچ فعلیتی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۹۵).
۶. در اینجا دیدگاه فلاسفه اسلامی به اصالت تجربه نزدیک می‌شود؛ اصالت تجربه یعنی ذهن انسان در ابتدا مانند لوح سفیدی است که دارای هیچ نقشی نیست و تجربه حسی (اعم از ظاهر و باطن) بر روی این لوح سفید نقوشی را ایجاد می‌کند و سپس عقل بر روی این نقوش حاصل شده از طریق حس فعالیت نموده و و با ترکیب و مقایسه و انتزاع تصورات و تصدیقات جدیدی را به دست می‌آورد (بزرگمهر، ۱۳۹۸: ۲۹). البته فرق بسیار است بین اصالت تجربه که در تفکر فلاسفه تجربه‌گرا وجود دارد با آنچه در بالا در باره تفکر فیلسوفان اسلامی بیان شد؛ چرا که «ادعای اصلی اصالت تجربه این است که عقل به خودی خود منشأ علم جدید نمی‌تواند باشد و جز عمل کردن بر روی مواد حس کار دیگری ندارد... و فعالیت ذهنی و عمل ترکیب و مقایسه و انتزاع آن محدود به همین مواد است و خارج از این مواد نمی‌تواند برود» (همانجا).
- لاک بر این باور است که مدخل علم انسان فقط تجربه-چه حسی و چه باطنی- است؛ به عبارتی دیگر کلیه مواد عمل ادراک و تعقل به وسیله حس و تجربه حسی از عالم خارج وارد ذهن می‌گردد (همان: ۲۶؛ کاپلستون، ج ۵: ۸۸).



۷. و أما الأوائل التي تحصل له فإنها تكون من الاستقرار و هو تجربة و من الشهادة.
۸. الحس طريق الى معرفت الشيء لا علمه...؛ و ان لا يكون ادراك الجزئيات علما بل معرفة.
۹. توضیح اینکه تقریر مؤلف کتاب مذکور در بحث فطری بودن اولیات و به طور کلی فطری بودن برخی از معارف در بخش مربوط کتاب (ص ۲۱۵-۲۱۰) متمایل به فطری دانستن اولیات در نظر ابن سینا است (رک: همان صفحات).
۱۰. مسبوقیت به حس مستلزم مکتسب بودن از حس و تجربه نیست.
۱۱. اولیات بدیهی هستند (اولی بودنشان نیز به این خاطر است که در تصدیق‌شان به چیزی غیر از تصور موضوع و محمول نیاز نداریم) و اینکه اولیات را غیراکتسابی بدانیم با اینکه حواس را منشاء و مبدأ معرفت بدانیم مانع‌الجمع نیستند؛ یعنی هم می‌توان مواردی را که شیخ بر طریقت حواس در علم انسان به اشیاء تصریح کرده است به عنوان رد شیخ در نفی هر گونه ادراک فطری و متقدم بر حس دانست و هم اینکه اولیات را بدیهی و غیر اکتسابی دانست چرا که در اولیات صرف تصور و فهم طرفین قضیه برای تصدیق آنها کفایت نموده و نیازمند مقدمات تجربی و حسی و غیر آن نیستند. ولی موضوع و محمول آنها می‌توانند برآمده از حس باشند. البته شیخ بر این مطلب تصریح نیز نموده است آنجا که می‌گوید: «و اما الأوائل التي تحصل لها فإنها تكون من الاستقرار و هو التجربة و من الشهادة» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۲۲) و اکتسابی بودن فقط بدین معنا نیست که از طریق حس و کسب فکری حاصل شوند شیخ در جایی بیان می‌کند (خاتمه کتاب برهان) که اولیات از طریق الهام نیز به دست می‌آیند.
۱۲. همان‌گونه که یکی از ادله اثبات عقل فعال نیز همین است (رک: داوودی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۴).
۱۳. عبارت وی چنین است: «بل نقول إن تصدیق المعقولات یکتسب بالحس علی وجوه أربعة: أحدها بالعرض و الثاني بالقياس الجزئي و الثالث بالاستقراء و الرابع بالتجربة؛ أما الكائن بالعرض فهو أن یکتسب من الحس، بالوجه الذي قلنا، المعاني المفردة المعقولة مجردة عن الاختلاط الحسي و الخيالي، ثم یقبل العقل علی تفصیل بعضها عن بعض و ترکیب بعضها مع بعض. و یتبع ذلك أحكام العقل بالفطرة فی بعضها و یتوقف فی بعضها إلى البرهان» (همو، ۱۳۷۵ ق، ص ۲۲۲).

## منابع

- ابن سینا، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۲.
- ابن سینا، *کتاب النفس*، تحقیق استاد حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵ ش.
- ابن سینا، *کتاب البرهان*، تصحیح و مقدمه ابوالعلا عقیفی، مصر، المطبعة الامیریة، قاهره، ۱۳۷۵ ق.
- ابن سینا، *شفاء المنطق*، تحقیق سعید زاید، مکتبه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ ب.
- ابن سینا، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتبه الاعلام الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۴ الف.
- ابن سینا، *البرهان*، ترجمه و توضیح مهدی قوام صفری، فکر روز، تهران، ۱۳۷۳.
- احمدی سعیدی، عباس، ۱۳۸۴، در آمدی بر فطرت، مجله حکمت، بهار و تابستان ۱۳۸۴، صفحه ۱۷۳-۱۹۳
- ارسطو، *درباره نفس*، مترجم علیمراد داوودی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۹.

- ارسطو، منطق، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، نگاه، تهران، ۱۳۷۸.
- اسکروتین، راجر، تاریخ مختصر فلسفه جدید، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه، حکمت، تهران، ۱۳۸۲.
- افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۴.
- امید، مسعود، ۱۳۸۷، نظریه «فطرت؛ سیر تاریخی...»، سال پنجم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۷، ص ۱۹۳-۲۴۲
- امید، مسعود، مقایسه معرفت‌شناسی مطهری و کانت، علم، تهران، ۱۳۸۸.
- بریه، امیل، تاریخ فلسفه در قرن هفدهم، ترجمه اسماعیل سعادت، هرمس، تهران، ۱۳۸۵.
- بزرگمهر، منوچهر، فیلسوفان تجربی انگلستان، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۸ق.
- جهانگیری، محسن، احوال و آثار و افکار فرانسیس بیکن، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶.
- حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید، بیدار، قم، ۱۳۷۱.
- خندان، علی اصغر، ۱۳۸۲، «معرفت عقلی و شناخت فطری نزد ابن سینا»، مجله اندیشه حوزه، مهر و آبان، ۱۳۸۲ - شماره ۴۱ و ۴۲.
- داوودی، علیمراد، عقل در حکمت مشاء، حکمت، تهران، ۱۳۸۷.
- دکارت، اصول فلسفه، ترجمه صانعی دره بیدی، موسسه انتشارات الهدی، تهران، ۱۳۷۱.
- دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، سمت، تهران، ۱۳۸۱.
- الساوی، عمرین سهلان، البصائر النصیریة، مقدمه و تحقیق از حسن مراغی، شمس تبریزی، تهران، ۱۳۸۳.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران، ۱۳۸۲.
- شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم به همراه پاورقی‌های استاد مطهری، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۵۹.
- طوسی، نصیرالدین، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۱.
- طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، مطبوعه حیدری، تهران، ۱۳۷۹ق.
- فلوطین، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۶.
- فولیکه، پل، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی؛ انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۷.
- کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، سروش، تهران، ۱۳۸۷.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۵، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، سروش، تهران، ۱۳۸۲.
- ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، تصحیح استاد آشتیانی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲.
- ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی اسفار الاربعه العقلیه، احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱.
- ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیها، جلد اول، سروش، تهران، ۱۳۷۵.
- Gutas Dimitri, 2012, Empiricism of avecinna, Oriens, No40, p391-436
- Paul Edwards, 1972, encyclopedia of philosophy, macmillan, free press. V3