

بررسی خداشناسی و خداگرایی فطری

با تکیه بر مبانی حکمت صدرایی

مهدی نجفی افرا،* دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی
علی حیدری،** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید رجایی تهران

چکیده

علم حصولی فطری، بمعنای بدیهی غیراولی فراهم میشود؛ استدلالهای عقلی متعدد در اثبات وجود خدا، مؤید بدیهی غیراولی بودن خداشناسی حصولی است. در نهایت، با تبیین خداشناسی فطری، خداگرایی فطری - کشش درونی بسوی خدا - به آسانی تبیین میشود، زیرا امکان ندارد موجودی فقر و نیاز محض و عین ربط به کمال و جمال مطلق باشد ولی مجذوب جمیل علی الاطلاق نگردد.

فطرت یکی از مبانی مهم در انسان‌شناسی دینی است. از آنجایی که انسان محور همه علوم انسانی است، اعتقاد به انسان‌شناسی فطری موجب جهتگیری خاصی در این علوم میگردد. فطرت انسانی همان هستی خاص انسان است که لوازم و ویژگیهای خاصی را در پی دارد که از آنها بعنوان فطریات یا ویژگیهای فطری یاد میشود. خداشناسی و خداگرایی فطری از مهمترین مصادیق فطریاتند.

کلیدواژگان

فقر وجودی
خداگرایی فطری

فطرت
خداشناسی فطری

بیان مسئله

فطرت یکی از مبانی و مسائل مهم در انسان‌شناسی و خداشناسی در رویکرد دینی است. در انسان‌شناسی دینی فطرت بعنوان مشخصه انسان بوده و فطریات عامل تمایز او از سایر حیوانات شمرده میشوند. در بحث خداشناسی نیز فطرت بعنوان یکی از شیوه‌های

نوع نگاه به فطرت در اندیشه اسلامی و غربی متفاوت است. برخی از اندیشمندان مسلمان معتقد به خداگرایی فطری هستند و برخی دیگر به خداشناسی فطری معتقدند؛ از گروه دوم، برخی خداشناسی فطری را از سنخ علم حضوری می‌شمارند و طیف دیگر آن را از سنخ علم حصولی میدانند.

بر اساس مبانی مبرهن حکمت صدرایی، از جمله: اصالت وجود، فقر وجودی، وحدت تشکیکی یا شخصی دانستن هستی در پرتو تحلیل عمیق اصل علیت و نیز توجه به نامتناهی بودن هستی خداوند، میتوان تبیینی قابل دفاع از خداشناسی فطری، بمعنای علم حضوری و شهود درونی فقر و ربط به حق ارائه داد. با پذیرش این زمینه فطری بسهولت زمینه برای استدلال و

(نویسنده مسئول) *Email: mhnjaf2002@yahoo.cam

**Email: heydarisibron@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۴/۸/۶

تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۲۸

اثبات وجود خدا مطرح است. بحث فطرت بحثی است که یک سویه آن انسان است و سویه دیگر خداوند. بر همین اساس قرآن نیز برای انسان قائل به فطرت است که از نوعی بخشش خاص درباره انسان حکایت دارد.^۱ از آنجائی که انسان‌شناسی فطری، تصویری خاص از انسان ارائه میدهد، به دیگر تحقیقات انسان‌شناختی مربوط به حوزه علوم انسانی، رنگ و جهت خاصی میبخشد.

گرچه فطرت انسانی ابعاد گوناگونی دارد ولی در تحقیق حاضر سعی شده است به بررسی خداشناسی و خداگرایی فطری، که نقش برجسته‌یی در میان فطریات انسان دارند، بپردازد. بنظر میرسد با طرح زمینه دینی فطرت – با تکیه بر آیات قرآن کریم و روایات – و نیز توجه به روش‌شناسی خاص حکمت متعالیه که محصول همسویی و هماهنگی عرفان، برهان و قرآن یا شهود، عقل و وحی میباشد و نیز با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه صدرایی، بتوان تبیینی معقول و مستدل از فطرت ارائه داد.

بنابراین مسئله اصلی پژوهش حاضر اینست که چگونه میتوان با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، تصویری معقول و مبرهن از فطرت – بویژه خداشناسی و خداگرایی فطری – ارائه کرد؟ برای پاسخ به این پرسش، بررسی پرسشهای ذیل، ضروری است: معنای لغوی و اصطلاحی فطرت چیست؟ زمینه‌های متفاوت طرح فطرت در اندیشه فلسفی اسلامی و غربی کدام است؟ مراد از خداشناسی و خداگرایی فطری چیست؟ کدام مبانی حکمت صدرایی – و چگونه – به تبیین معقول خداشناسی و خداگرایی فطری میپردازند؟ ارزیابی نهایی این نوشتار از دیدگاه خداشناسی و خداگرایی فطری در فلسفه صدرایی چیست؟

مفهوم‌شناسی

برای ورود به مسئله اصلی پژوهش، نخست برخی مفاهیم مرتبط، از جمله فطرت، خداشناسی فطری و خداگرایی فطری را تعریف میکنیم.

فطرت

در لغت‌نامه‌های مختلف، تعاریفی کما بیش مشابه برای واژه «فطرت» ذکر شده است که در ادامه به دو نمونه از آنها اشاره میکنیم.

قوله تعالی: «فاطر السموات» آی خالقها و مبتدعها و مخترعها، من فَطَّرَ يَفْطِرُ بالضم فطراً: آی خلقه. و عن ابن عباس كنت لا ادري ما فاطر السموات حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما أنا فطرْتُها أي ابتدأتُ حفرها... و الفطرة بالكسر: الخلقه، و هي من الفطر كالخلق من الخلق في أنها للحالة انها جعلت للخلق القابلة لدين الحق على الخصوص...^۲

صاحب مفردات نیز مینویسد:

و أصل الفطر الشقُّ طولاً، ... و منة الفطرت و فطر الله الخلق و هو ايجاد الشيء و ابداعه على هيئة مترشحة لفعل من الافعال. فقوله: (فطرة الله التي فطر الناس عليها) فاشارة منه تعالی الى ما فطر أي ابدع و ركز في الناس من معرفته تعالی، و فطرة الله هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الايمان...^۳

در تحلیل عبارات منقول میتوان گفت: در هر دو منبع مذکور بر خلقت و ایجاد تکیه شده است که

۱. مطهری، فطرت، ص ۱۳.

۲. الطریحی، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۴۱۲ – ۴۱۱.

۳. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۳۹۸.

بیانگر اینست که فطرت مرتبط با خلقت است و چنانکه عرف لغت شناسان عرب است، وزن «فعلة» دلالت بر نوع یا گونه میکند. بهمین دلیل فطرت بر گونه‌یی خاص از خلقت دلالت میکند که با ویژگیهای خاصی همراه است.

بنظر میرسد در بحث حاضر مراد از خلقت ابتدایی، حالت نخستین موجودات باشد که در مورد انسان بر خصایص غیراقتسابی منطبق است، زیرا این خصایص قبل از تأثیر محیط و حتی اراده خود شخص موجودند؛ «فطرت مانند طبیعت و گزینه یک امر تکوینی است، یعنی جزء سرشت انسان است (اگر میگویم تکوینی است میخوایم بگویم اکتسابی نیست)»^۴.

استاد مطهری تصریح میکنند که وجدان انسان، خود انسان است و خود انسان قبل از محیطش وجود دارد و خواسته‌هایی در سرشت او وجود دارد، چه محیطش اقتضاء بکند یا نکند. تفکیکی که استاد مطهری بین انسان فطری و انسان مکتسب قائل میشود بروشنی نشان میدهد که وی خلقت ابتدائی را همان حالت اولیه میداند و معتقد است ما دو انسان داریم: یکی انسان فطری؛ هر کسی بالفطره انسان متولد میشود همراه با ارزشهای عالی و متعالی بالقوه، دیگری، انسان مکتسب که همان انسان ساخته شده با عمل خویش است. انسان بعد از آن ارزشهای اولی خلقتی که دارد، در مرحله دوم با عمل خودش ساخته میشود.^۵

در تبیین و تحلیل فطرت از دیدگاه استاد مطهری باید توجه داشت که وی اصطلاح خاص فطرت را – که غیر از طبیعت و گزینه است – مدنظر دارد و همچنین در آثار استاد بین وجدان اخلاقی و فطرت تغایری نیست. او بتناسب بحث درباره ارزشها،

■ خدا نزدیکترین موجود به انسان است و از آنجا که معلول و مفاض، به علت مفیض خود علم حضوری دارد، انسان نیز نوعی علم حضوری و شهودی به خدا دارد. با تبیین خداشناسی فطری که همان علم حضوری و شهود درونی ربط به حق است، خداگرایی فطری نیز به آسانی تبیین میشود، زیرا امکان ندارد موجودی که فقر و نیاز محض و عین ربط به کمال و جمال مطلق و نامتناهی است، مجذوب جمیل علی الاطلاق نباشد.

وجدان اخلاقی را محور قرار میدهد – چنانکه در کتاب فلسفه اخلاق، بوضوح مشهود است – ولی از فطرت بیشتر در مباحث مربوط به اصول عقاید استفاده میکند. بهر حال، در هر دو مورد به یک واقعیت تکوینی و اصیل اشاره میکند که با خلقت انسان عجین شده است.

خلاصه آنکه فطرت همان خلقت ابتدایی و نخستین است که در هر مورد بر ویژگیهای غیراقتسابی آن موجود دلالت میکند.

اما برای دریافت معنای اصطلاحی فطرت، نخست لازم است مراد از طبیعت و گزینه و تفاوت آنها با فطرت و نیز تمایز فطرت بمعنای عام از فطرت بمعنای خاص، آشنا شویم. تعریف مدنظر این مقاله، فطرت بمعنای خاص است.

طبیعت بمعنای خاص

مراد از طبیعت بمعنای خاص ویژگیهای نوعی اشیاء غیرزنده است. اگر طبیعت به این معنا در مورد

۴. مطهری، فطرت، ص ۳۳.

۵. همو، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۱۸۳-۱۸۲.

۶. همو، مسئله شناخت، ص ۲۴۱.

موجودات حیاتمند بکار رود، به خصایص مشترک آنها با موجودات غیرزنده اشاره دارد.

غریزه

منظور از غریزه در تحقیق حاضر، امیال، خواسته‌ها و انگیزه‌هایی است که غالباً به بعد جسمانی موجودات حیاتمند یا زنده تعلق دارند و بیشترین کارکرد آنها ساماندهی حیات دنیوی موجودات زنده (اعم از انسان و غیر انسان) است.

طبیعت بمعنای عام

در تحقیق ما مراد از طبیعت، مفهومی عام است که طبیعت بمعنای خاص و غریزه را شامل می‌شود. وضع این اصطلاح، ما را برای رسیدن به مرادمان در تفکیک فطرت بمعنای خاص از غیرفطرت، یعنی تمایز فطریات از غیرفطریات یاری خواهد کرد.

فطرت بمعنای خاص

لازم است با تمایز میان فطرت بمعنی عام و خاص و بیان مرادمان از فطرت در تحقیق حاضر، از خلط معنی‌شناختی گزاره‌ها مصون بمانیم. فطریات در نوشتار حاضر به آن دسته از ویژگیهای مختص انسان در عرصه شناخت، رفتار، بینش و گرایش اطلاق می‌شود که مطابق مشی معمول فلاسفه، نوعیت انسان بدان بستگی دارد و بنابر آموزه‌های حکمت متعالیه، ریشه در صورت انسانی و فصل اخیر انسان دارند. در معنایی عمیقتر، حقیقت فطرت در انسان همان واقعیت هستی اوست، نه چیزی جدای از او. بعبارتی دیگر، تغایر فطرت و مفطور، تغایر مفهومی است نه مصداقی.^۷ به این اعتبار، به ویژگیهای مختص انسان از آن جهت فطری می‌گویند که ریشه در فطرت و

سرشت یا وجود خاص انسان دارند.

آیت الله جوادی آملی در اینباره مینویسند:

لازم است توجه شود که گرچه بر اساس نوآوری حکمت متعالیه، نوع طبیعی موجود بالعرض است، نه موجود بالذات. لیکن فصل طبیعی انسان که همان حقیقت روح مجرد انسانی است، موجودی ذاتی و حقیقی است نه عرضی و اعتباری. بنابراین، تمام آنچه دیگران درباره نوع طبیعی انسان می‌اندیشند، میتوان درباره فصل طبیعی آن که همان حقیقت نفس مجرد است تدبر کرد و بر همان محور، مدار اشتراک حقیقی تمام افراد بشر را تبیین نمود... چه اینکه فطرت مشترک تمام افراد از ویژگیهای روح مجرد انسانی است.^۸

فطرت بمعنی عام

فطرت بمعنی عام در تحقیق حاضر، معادل طبیعت بمعنای عام (شامل طبیعت بمعنی خاص و غریزه) و فطرت بمعنی خاص است. بنابراین، تمام ویژگیهای غیراکتسابی و خلقی موجودات، اعم از جاندار و بیجان و انسان و غیرانسان را شامل می‌شود. تفکیک فطرت بمعنای عام و خاص میتواند برخی ابهامات در رابطه با فطرت را بر طرف نماید.

فطرت بمعنای عام شامل طبیعت میشود و هر موجود طبیعی مفطور خداست، زیرا فاطر بودن خداوند اختصاصی به آفرینش موجود مجرد ندارد... فطرت بمعنای خاص در قبال طبیعت است، یعنی انسان که مرکب از بدن مادی و روح مجرد است؛ جریان طبیعت به بدن مادی او برمیگردد و

۷. جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۶۲-۶۱.

۸. همو، فلسفه حقوق بشر، ص ۳۵.

جریان فطرت به روح مجرد او...^۹

پاسخ به یک اشکال مقدر

شاید کسی اشکال کند که چرا فطرت را به انسان اختصاص دادید، در صورتی که در روایات فطرت برای غیرانسان نیز بکار رفته است. عبارت دیگر، هر موجودی مفطور خداست و خدا را میشناسد و میطلبد، پس چرا آن را به انسان منحصر کرده‌اید؟

در پاسخ میتوان گفت: گرچه بخاطر فقر و تعلق وجودی تمام اشیا به واجب، حیثیت وجودی تمام وجودات همان حیثیت ارتباطی آنها با واجب میباشد و هر موجودی از آنجهت که وجه و مظهری از واجب است، شهودی فطری از واجب دارد و همین امر میتواند مصحح و مبین تسبیح موجودات که بصراحت در قرآن کریم^{۱۰} آمده است، باشد ولی بنا بر اصول مبرهن حکمت متعالیه، روشن است که در عین وجه اشتراک، تشکیک در مراتب هستی یا عباراتی لطیفتر، تشکیک در مظاهر هستی نیز واقعیت دارد و هر نوعی از موجودات بهره خاصی از ظهور دارند. بنابراین، میتوان گفت در عین اینکه تمام موجودات در فطرت بمعنای عام اشتراک دارند و همه مفطور خدای فاطر هستند، ولی در فطرت بمعنای خاص، نوعی تفاوت تشکیکی از نظر شدت و ضعف بین مراتب گوناگون موجودات وجود دارد و همین امر اجازه میدهد که با توجه به وجهه فطری انسان و سرشت فطری او، اصطلاح فطرت بمعنای خاص را در مورد انسان بکار ببریم. بنابراین، هیچ تعارضی بین مبنای ما و مقتضای روایات وجود ندارد.

زمینه‌های متفاوت طرح بحث فطرت در فلسفه اسلامی و غرب

طرح بحث فطرت ذیل عنوان فطرت یا تجربه دینی و

... در غرب نباید موجب شود از زمینه‌ها، انگیزه‌ها و محتوای متفاوت بحث فطرت در ساحت اندیشه اسلامی و غربی غفلت بورزیم.^{۱۱} اصل بحث فطرت در فلسفه غرب ریشه افلاطونی - افلوپینی دارد که در طول دوران قرون وسطی - بویژه در سنت اگوستینی اش - استمرار یافت، ولی در عصر جدید، شاید نخستین کسی که بنحو برجسته‌یی بر فطری بودن خدا تأکید داشت، رنه دکارت، فیلسوف فرانسوی بود. اما پس از نقد مبانی او توسط جان لاک، نقد برهان نظم از سوی دیوید هیوم و انتقادهای کانت بر برهان وجودی، در محافل دینی این احساس بوجود آمد که راه عقل برای خداشناسی بکلی مسدود شده است و راه دیگری را باید جست. بر همین مبنای بعد اخلاقی دین توسط کانت، جنبه احساسی دین از سوی شلایر ماخر، ایمان‌گرایی افراطی کی‌یرکه‌گور و تجربی - عرفانی کردن دین توسط ویلیام جیمز مورد توجه قرار گرفت.^{۱۲}

برخلاف مغرب زمین که طرح بحث فطرت ناشی از مشکلات معرفت‌شناختی و عکس‌العملی انفعالی در برابر انتقادات شکاکان فلسفی بود، در اندیشه اسلامی، در متن قرآن کریم و نیز روایات و احادیث و سایر منابع دینی، بر اموری چون فطری بودن دین، خداشناسی و خداگرایی تصریح شده است.

خدای حکیم در قرآن کریم میفرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^{۱۳}. مفاد آیه شریفه، بیانگر لزوم التزام به

۹. همان، ص ۷.

۱۰. اسراء، ۴۴.

۱۱. حسین زاده، معرفت‌شناسی دینی (۳)، ص ۲۳۸.

۱۲. نجفی افرا، «فطرت در آینه قرآن و برهان»، ص ۴۹.

۱۳. روم، ۳۰.

دین حقیقی است که مقتضای فطرت و خلقت آدمی است و بخاطر ثبات خلقت خدا، سنت الهی نیز ثابت و تغییرناپذیر معرفی شده است.

همچنین برخی آیات قرآن کریم که قرآن را ذکر و پیامبر (ص) را مذکر یعنی یادآوری کننده معرفی میکند، مؤید نوعی شناخت و گرایش دینی در انسانهاست که قبل از دعوت انبیاء (ع) در سرشت و فطرت بشر وجود دارد.

امام علی (ع) در خطبه اول نهج البلاغه - آنجا که به فلسفه بعثت پیامبران (ع) میپردازد - میفرماید: «... فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ، وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِم بِالْتَبْلِيغِ وَيُثِيرُوا لَهُم دَفَائِنَ الْعُقُولِ...». حضرت در این عبارات هدف بعثت انبیاء و ارسال آنها بسوی مردم را مطالبه وفاداری به پیمان فطرت و یادآوری نعمتهای فراموش شده و اتمام حجت و آشکار کردن توانمندیهای پنهان شده عقلها می‌شمارند.^{۱۴}

بنابراین، تأکید بر فطرت در اندیشه اسلامی، ریشه در متون و منابع اصلی اسلامی دارد. در اندیشه اسلامی، فطرت نه تنها با عقل ناسازگاری ندارد بلکه فطرت همان رتبه هستی خاص انسانی شمرده میشود.

عقل نیز عنصر شناختی فطرت بوده و ریشه در هستی خاص انسانی دارد و عامل تفاوت فطرت انسانی با سرشت سایر حیوانات است، زیرا شناخت و شعور موجودات پایینتر از انسان، در حد ادراکات حسی، خیالی و وهمی است و ادراک کلی عقلی از ویژگیهای فطرت انسانی است. از سوی دیگر، اصول و مبانی مبرهن حکمت متعالیه، چنانکه در ادامه این نوشتار می‌آید، مؤید و مبین فطری بودن خداشناسی و خداگرایی است، به این معنا که در این بستر معرفتی، پذیرش خداشناسی و خداگرایی فطری، امری موجّه

و ممکن تلقی میشود؛ گرچه تحقق و عینیت آن مستلزم دریافت شخصی و درونی است.

خداشناسی و خداگرایی فطری

معتقدین به فطرت که شناختها و گرایشهای خاص انسانی را از زمره فطریات می‌شمارند، در بحث از ویژگیهای امور فطری معتقدند: «واژه «فطری» در موردی بکار میرود که چیزی مقتضای «فطرت» یعنی نوع آفرینش موجودی باشد و از اینرو، امور فطری دارای دو ویژگی هستند: یکی آنکه نیازی به تعلیم و تعلم ندارند، دیگری آنکه قابل تغییر و تبدیل نیستند. ویژگی سومی را نیز میتوان بر آنها افزود و آن اینکه: فطریات هر نوعی از موجودات، در همه افراد آن نوع یافت میشود، هر چند قابل ضعف و شدت باشند»^{۱۵}.

تکیه ما در این نوشتار بر خداشناسی و خداگرایی فطری است. معتقدان به فطرت، گاهی شناخت خدا یا خداشناسی را فطری میدانند و از طریق آشنایی انسان با خدا، کشش و گرایش به خدا یا همان خداگرایی فطری را توجیه میکنند و گاهی با تکیه بر یافت وجدانی و درونی و خداگرایی فطری، خداشناسی فطری را نتیجه میگیرند، زیرا گرایش و کشش و خضوع باطنی نسبت به موجودی فرع بر شناخت قبلی آن موجود است. در خداگرا بودن یا خداجو بودن انسان شکی نیست؛ چنانکه ملاصدرا بکرات به خداگرایی انسان تصریح دارد و مینویسد:

همه موجودات اعم از عقول، نفوس و اجرام فلکی یا عنصری تشبه به مبدأ متعالی داشته و عشق طبیعی و شوق غریزی به بندگی علت نخستین دارند، و دین فطری و آئین ذاتی وجود دارد که حرکت بسوی آن بوده و بر مدار

۱۴. نهج البلاغه، ص ۳۹-۳۸.

۱۵. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۵۸.

آن می‌چرخد.^{۱۶}

همه موجودات جهان برحسب فطرت اصلی رو بسوی غایات حق و اهداف درست دارند، بلکه غایت در تمامی موجودات یک چیز است که همان خیر برین باشد.^{۱۷}

همه موجودات رو بسوی خیر برین و مبدأ متعالی داشته، طالب حق و سالک در مسیر او و مشتاق به دیدار اویند... این سجده فطری ذاتی حاصل از تجلی است که از جانب خدا به ایشان داده شده است، [اشاره به آیات دال بر سجد موجودات]... این تقدیس نیز فطری و نیایش ذاتی است که از ذرات و باطنهای آنها که نزد خداوند است سرچشمه می‌گیرد.^{۱۸}

تصریحاتی که از آثار ملاصدرا در باره شوق و تسبیح و سجد موجودات، از جمله انسانها ذکر شد، بیشتر بر خداگرایی و کشش و انجذاب درونی موجودات به خداوند قابل تطبیق است. در اینکه خداگرایی خواست فطری انسان است هیچ تردید و اختلافی بین حکمای الهی نیست، چنانکه برخی روانشناسان معاصر از جمله یونگ و ویلیام جیمز نیز در آثارشان به اصالت گرایشهای عالی انسانی بویژه گرایش به دین و پرستش تأکید خاصی دارند؛^{۱۹} البته روانشناسان در زبان تخصصی خود، بجای فطرت، به تفکیک کیفی بین غرایز قائل شده و از غرایزی که جنبه فیزیولوژیک داشته به غرایز بالاتری چون نعدوستی و مطلق طلبی می‌رسند. اما در مورد خداشناسی فطری بین حکمای الهی دیدگاههای متفاوتی وجود دارد که بیشتر به تفاوت در نوع تفسیر یا تقریری باز می‌گردد که از خداشناسی فطری ارائه می‌دهند. در توضیح این مطلب باید گفت: در منطق و فلسفه الهی، علم به دو قسم علم حصولی و علم حضوری تقسیم میشود.

علم حصولی، شناختی ذهنی است که بواسطه صورت یا مفاهیم ذهنی حاصل میشود ولی شناخت حضوری، شناختی بیواسطه است که در آن خود معلوم که همان معلوم بالذات باشد، نزد عالم حاضر است. حال پرسش اینست که آیا منظور حکمای الهی از فطری بودن خداشناسی، فطری بودن شناخت خدا بشیوه علم حصولی است یا شناخت شهودی و حضوری؟

راجع به خداشناسی فطری، دو نوع شناخت ممکن است مطرح شود؛ یکی شناخت حضوری و شهودی، یعنی ارتباط دل با خدا و دیگری شناخت حصولی، ذهنی و عقلی، یعنی شناختی که عقل نسبت به خدا دارد. منظور از خداشناسی فطری بمعنای شناخت حضوری اینست که انسان آنچنان آفریده شده است که در اعماق قلبش یک رابطه وجودی با خدا دارد، اگر در دل خودش درست کند و کاو کند و به عمق قلب خود توجه کافی بنماید، این رابطه را می‌یابد. نه اینکه میداند خدایی هست، بلکه رابطه خود را با خدا می‌یابد و بتعبیر دیگر میبیند و شهود میکند، وجدان میکند... منظور از خداشناسی فطری به معنای دوم اینست که انسان بدون اینکه نیاز به تلاش داشته باشد، برای اینکه مسئله خداشناسی را حل کند با همان عقل فطری و خدادادی که دارد به آسانی پی به وجود خدا میبرد... خداشناسی فطری بمعنای شناخت ذهنی و عقلی و فطری همان است که نوعی

۱۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲،

ص ۳۰۰.

۱۷. همان، ص ۳۰۶.

۱۸. همو، اسرار الآیات و انوار البینات، ص ۱۳۹.

۱۹. جیمز، دین و روان، ص ۱۲۲.

دلیل دارد ولی دلیلی که ذهن برای آن احتیاج به تلاش ندارد.^{۲۰}

ملاصدرا در مظهر ثانی از کتاب المظاهر الالهیه، آنجا که درباره اثبات وجود خدا بحث میکند، به سه طریق اشاره میکند: اول، طریق معرفت نفس است، دوم تفکر و نظر در آفاق و انفس، سوم، طریق صدیقین که استدلال از ذات خدا بذات خداست و با تأمل در نفس حقیقت وجود، وجوب وجودش اثبات میشود. او بعد از بیان این سه طریق مینویسد:

حق آنست که علم به وجود خداوند امری فطری است و نیازی به برهان و توضیح ندارد، چون بنده بهنگام ترسها و حالات دشوار بر حسب ذاتی که به آن سرشته شده، به خداوند توکل نموده و بطور ناخود آگاه به علت العلل و کسی که راحت کننده سختیهاست توجه نشان میدهد، هر چند به آن آگاهی تفصیلی نداشته باشد.^{۲۱}

از بیان ملاصدرا میتوان فهمید که وی، علاوه بر خداپرستی و خداگرایی، خداشناسی را نیز فطری میداند. گرچه توضیح صدرا بنوعی مبین خداگرایی فطری نیز هست ولی تا شناختی قبلی - هر چند ضعیف - به خدا نباشد، انسان در مواقع اضطرار یا ناامیدی از اسباب و علل ظاهری، به مسبب الاسباب توجه نمیکند. گذشته از این، به قرینه مکان که ذیل عنوان اثبات وجود خداست، میتوان پی برد که مراد صدرا از فطری بودن خداشناسی در عبارات فوق، خداشناسی فطری است.

نکته دیگری که از بیان فوق فهمیده میشود، اینست که ملاک فطری بودن از نگاه ملاصدرا، بینای بودن از برهان و بیان است که همان بدهت میباشد. برای روشن کردن نحوه بدیهی بودن شناخت خدا، مناسب است به تفکیک و تمایز بدیهیات اولی و غیر اولی اشاره شود:

تصدیق اولی آن است که تردیدپذیر نیست و با

فرض تردید و شک که فرض محال است، قابل استدلال نمیشود. تصدیق اولی قضیه‌یی بالضروره صادق است و عقل نظری در اذعان به آن مضطر میباشد. خصوصیت بارز و اصلی علوم اولی از مقایسه آنها با دانشهای بدیهی غیراولی آشکار میشود. دانش بدیهی غیر اولی، دانشی است که گرچه بینای از تعریف یا برهان و استدلال است ولیکن قابل تعریف یا قابل اقامه برهان و استدلال میباشد، یعنی با فرض تردید میتوان برای آن تعریفی حقیقی یا استدلال و برهانی حقیقی تشکیل داد.^{۲۲}

بنظر میرسد منظور صدرا از فطری بودن شناخت واجب (به معنای بدیهی اولی بودن شناخت خدا) بمعنای شناخت حصولی نباشد، زیرا براین متعددی که حکمای الهی، از جمله ملاصدرا در اثبات وجود خدا بیان کرده‌اند، بیانگر اینست که وجود خدا عقلاً اثباتپذیر و قابل اقامه برهان است. بنابراین، میتوان پذیرفت که شناخت وجود خدا، فطری بمعنای بدیهی ثانوی باشد. همچنانکه فطرت خداپرستی یک گرایش آگاهانه نیست، فطرت خداشناسی نیز شناختی آگاهانه نمیشود، بگونه‌یی که افراد عادی را از تلاش عقلانی برای شناخت خدای متعال بینای کند. ولی این نکته را نباید فراموش کرد که چون هر فردی دستکم از مرتبه ضعیفی از شناخت حضوری فطری برخوردار است، میتواند با اندکی فکر و استدلال، وجود خدا را بپذیرد و تدریجاً شناخت شهودی ناآگاهانه را تقویت کند و به مراتبی از آگاهی برساند. حاصل آنکه: فطری

۲۰. مصباح یزدی، معارف قرآن، ج ۱، ص ۲۸.

۲۱. ملاصدرا، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الكمالیه، ص ۲۳-۲۲.

۲۲. جوادی آملی، تبیین براین اثبات خدا، ص ۷۸.

بودن شناخت خدا بدین معنی است که دل انسان با خدا آشناست و در ژرفای روح وی مایه‌یی برای شناخت آگاهانه خدا وجود دارد که قابل رشد و شکوفایی است. اما این مایه فطری در افراد عادی بگونه‌یی نیست که ایشان را بکلی بینیاز از اندیشیدن و استدلال عقلی کند.^{۲۳}

تفسیر دیگری از دیدگاه ملاصدرا در کتاب المظاهر الالهیه - مبنی بر فطری بودن وجود واجب - اینست که منظور از فطری بودن شناخت خدا، شناخت شهودی و حضوری انسان به خدا است که مقتضای برهان است، به این معناکه امکان پذیرش شناخت شهودی و حضوری انسان به خدا، مقتضای اصول و براهین متقن حکمت متعالیه است و صدرا در آثار گوناگون فلسفی خویش مبانی مورد نیاز برای اثبات امکان شناخت حضوری داشتن انسان به خدا را بخوبی تبیین کرده است.

معمولاً حکمای الهی - بویژه حکمای اشراقی و صدرایی - معتقدند علم حضوری به چهار صورت تصور میشود: علم موجود مجرد بذات خود، علم علت مفیض به معلول، علم معلول به علت مفیض و علم دو معلول مجرد به یکدیگر^{۲۴}. بنابراین، نفس مجرد انسانی چنانکه به خود (بدلیل تجردش) علم حضوری دارد، به علت مفیض خود که همان علت فاعلی حقیقی، یعنی واجب تعالی است نیز علم حضوری دارد. البته روشن است که این علم حضوری در افراد گوناگون دارای شدت و ضعف میباشد.

شناخت فطری انسان، شناختی شهودی و حضوری است. تأمین شناخت شهودی یا بارور کردن و آشکار نمودن آن، به پالایش، تزکیه و تصفیة وجودی شاهد است... همانطور که انسان شناسی فطری، شناختی حصولی نیست، راه اظهار و شکوفاکردن آن نیز راهی صرفاً منطقی

و حصولی نمیشد. هر چند که شناخت منطقی و عقلی، در حد توان خود، از وجود دفاینه‌یی که قائم به آن نیز هست، خبر میدهد، کشف این دفاینه نیازمند به تزکیه، سلوک و محتاج به یک تحول و انقلاب در وجود آدمی است.^{۲۵}

اینک به اختصار به برخی از اصول و مبانی حکمت متعالیه اشاره میکنیم که بنظر میرسد بشیوه‌یی معقول و متقن میتوانند زمینه پذیرش خداشناسی و خداگرایی فطری را فراهم سازند.

الف) اصالت وجود

اهمیت اصالت وجود در اینست که هویت اصلی حکمت متعالیه را تشکیل میدهد و با پذیرش آن سایر مبانی صدرا قابل استخراج و تبیین است. یکی از دلایل اینکه فلاسفه قبل از صدرا از حل برخی مسائل دشوار فلسفی در مانده بودند، غفلت از اصل اصیل اصالت وجود بوده است. ملاصدرا مینویسد: وجود سزاوارترین چیز است به تحقق در خارج، زیرا ماسوای وجود (یعنی ماهیت)، بسبب وجود در اعیان و اذهان متحقق و موجود است. پس اوست که بوسیله او هر صاحب حقیقتی به حقیقت خویش میرسد (بدین معنی که حقیقت هر چیزی عین وجود آن چیز است). پس چگونه وجود امری اعتباری باشد. (یعنی تصویری و ذهنی، نه خارجی)؛ چنانکه آنانکه از مشاهده وجود محجوب مانده‌اند (یعنی معتقدین به اصالت ماهیت) چنین تصور کرده‌اند.^{۲۶}

۲۳. مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۴۵.

۲۴. همو، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۲۶.

۲۵. جوادی آملی، «انسان شناسی فطری»، ص ۵۳-۵۱.

۲۶. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۹.

ب) مجعول بودن وجود

ثمره بسیار روشن اصالت وجود، پذیرش مجعول بالذات بودن وجود است، زیرا مقصود از وجود همان حقیقت وجود است. از یکسو، رابطه علی - معلولی یا جعل و ایجاد رابطه‌ی است میان واقعیات خارجی و از سوی دیگر، بنا بر اصالت وجود، واقعیات خارجی از سنخ ماهیت نیستند. بنابراین، مجعول بالذات و اثر جاعل، حقیقت وجود است.^{۲۷}

ج) مناط مجعول بودن وجود (ملاک نیازمندی معلول به علت)

بحث ملاک نیازمندی معلول به علت از مباحث مهم فلسفی است که از نزاع فکری متکلمین و فلاسفه سر برآورده است. اکثر متکلمان حدوث را علت نیاز به علت میدانستند ولی فلاسفه (قبل از صدرا) عموماً امکان ذاتی را علت نیاز به علت میدانند. از دیدگاه آنها معلول چون ذاتاً ممکن الوجود است و هر ممکن الوجودی، متساوی النسبه به وجود و عدم است، برای موجود شدن نیاز به عاملی بیرونی دارد که همان علت است. این نیاز باید در ذات معلول باشد تا بتواند نیاز معلول به علت را هم در حدوث و هم در بقا توجیه کند. در مقابل، متکلمین که معمولاً از حدوث به حدوث زمانی تعبیر میکنند، معلول را تنها در اصل حدوث نیازمند علت میدانند. ملاصدرا با پذیرش اصل محوری اصالت وجود، نمیتوانست به امکان ذاتی بسنده کند، زیرا امکان لازمه ماهیت است و ماهیت، امری ذهنی و اعتباری است. از طرفی ماهیت مقتضی هیچ چیز از جمله مقتضی نیاز هم نمیتواند باشد، در صورتی که مجعول امری واقعی و خارجی است. بنابراین، ملاصدرا بحق نیاز معلول را در اصل وجود آن جستجو کرد و یک گام دیگر فلسفه را به کمال نزدیک نمود و امکان فقری یا فقر وجودی را ملاک نیازمندی معلول دانست.

حقیقت علیت در نگاه صدر المتألهین

شاهکار صدر المتألهین تحلیل عمیقی است که به برکت اصالت وجود از اصل علیت ارائه میدهد و فلسفه را به کمال خود، یعنی تا مرز عرفان بالا میبرد. توضیح اینکه، صدرا در آغاز سعی داشت با تکیه بر اصل تشکیک وجود، کثرت اشیاء خارج را توجیه کند. بر این مبنا، وجود حقیقتی واحد اما دارای مراتب گوناگونی از شدت و ضعف است که بالاترین مرتبه آن، وجود واجب تعالی میباشد. اما در ادامه با تحلیل عمیقی که از علیت ارائه داد، توانست بزبانی علیت را به تشان و وحدت تشکیکی هستی را به وحدت شخصی وجود ارتقاء دهد.^{۲۸} چکیده استدلال ملاصدرا را میتوان اینگونه بیان کرد:

شیوه عقلی، مبتنی بر امکان فقری موجودات، از جمله وجود انسانی است. پس از آنکه امکان ماهوی به امکان فقری بازگشت نماید، در امکان فقری، ممکن، ذاتی نیست که دارای وصف فقر باشد بلکه نفس فقر است، همانگونه که واجب نیز ذاتی نیست که وصف غنا داشته باشد، بلکه عین غنا است... ذات ممکن - بمعنای هویت و نه ماهیت - عین نیاز و ربط به واجب است و بر این اساس، درک ممکن چیزی جز ادراک ربط و تعلق آن به واجب تعالی نیست و البته ذات ممکن بر اساس امکان فقری، امر ماهوی نیز نیست، بلکه امری وجودی است و بهمین دلیل، ادراک حقیقت آن به علم حصولی هرگز میسر نیست و جز با دانش شهودی ممکن نمیشود. نتیجه آنکه ادراک ذات انسان اولاً، ادراکی شهودی است و ثانیاً، این ذات چون عین ربط به واجب است و معنای ربطی و اضافه اشراقی جز با ادراک طرف

۲۷. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۰۵.

۲۸. جوادی آملی، فلسفه صدرا، ج ۲، ص ۲۸۸ - ۲۸۵.

مستقل و مبدأشراق حاصل نمیشود، پس ادراک شهودی ذات انسان در پرتو ادراک و شناخت شهودی نسبت به خداوند سبحان حاصل میشود.^{۲۹} البته باید متذکر بود که شهود حق تعالی با علم حضوری فطری به اندازه ظرفیت و سعه وجودی شاهد است، نه مشهود که نامتناهی است و کنه ذاتش دست یافتنی نیست.

ممکنات حتی معلول نخست نمیتواند به مشاهده ذات متعالی نائل شوند مگر اینکه از پشت حجاب یا حجابها باشد، همچنین ذات خداوند را با واسطه ذات خود مشاهده میکنند، لذا شهود حق بسبب شهود ذات خود ممکنات و برحسب آن است نه برحسب مشاهده مشهود حقیقی.^{۳۰}

بنابراین، انسان نسبت به آفریدگارش علم حضوری دارد ولی در اثر ضعف مرتبه وجودی و نیز در اثر توجه به بدن و امور مادی، این علم بصورت ناآگاهانه در می آید. اما با تکامل نفس و کاهش توجه به بدن و امور مادی و تقویت توجهات قلبی نسبت به خداوند متعال، همان علم به مراتبی از وضوح و آگاهی میرسد تا آنجا که امام حسین (ع) در دعای عرفه میفرماید: «أیکون لغيرک من الظهور ما لیس لک». لذا هر ممکنی بتناسب ظرف وجودی خود، جلوه‌یی از خدا را ادراک و عبادت میکند. بدیهی است که توسعه معرفت انسانی در تعالی وجودی او نقش داشته لذا در کشف ظهور خداوند نیز از درجات متعالیتری برخوردار خواهد بود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

روشن شد که مراد از فطرت، آنجا که به انسان مرتبط است، همان هستی خاص انسانی است که ویژگیهای خاصی را در پی دارد. بعبارت دیگر، چنانکه در بحثهای ماهوی، فلاسفه معتقدند هر ماهیتی لوازم خاصی دارد، بر مبنای اصالت وجود صدرایی، آن ویژگیهای ماهوی

در واقع به وجود برمیگردد. بنابراین، ویژگیهای فطری انسانی همان لوازم هستی خاص انسان میباشند. در متون دینی ویژگیهای گوناگونی بعنوان فطریات بر شمرده شده‌اند که خداشناسی و خداگرایی از بارزترین و مهمترین مصادیق آنهاست. فطرت، بویژه بر اساس مبانی حکمت متعالیه صدرایی، زیبایی تبیین و تأیید میشود. حکمت متعالیه که با توجه به مبانی روش شناختیش، عرفان و برهان و قرآن را همسو میبیند، با تکیه بر اصول مبرهنی چون اصالت وجود، مجعول بودن وجود، تشکیک وجود - خواه در تفسیر ابتدایی آن، یعنی تشکیک در مراتب وجود، و خواه در تفسیر نهایی آن، یعنی تشکیک در شئون و ظهورات وجود - و نیز فقر وجودی، همه موجودات، و از جمله انسان را فقر و ربط محض به خدایی میبیند که غنی و بینیا است.

ملاصدرا در یک تقریر، با تحلیل عمیقی که با تکیه بر اصالت وجود از اصل علیت ارائه میدهد، مخلوقات و معلولات را عین فقر و نیاز و خدا را بعنوان علت مفیض و هستی بخش، عین غنا و بینیازی میداند. بر اساس قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف إلا باسبابها»، شناخت معلول بواسطه شناخت علت ممکن میشود. در تقریری دیگر، با تکیه بر نامتناهی بودن خدا نیز بهمان نتیجه پیشین میرسد که همان وحدت شخصی دانستن هستی است. مطابق این دیدگاه سایر موجودات در واقع نمود، ظهورات و شئون آن هستی وحدانی هستند.

صدرا با تقریرات فوق، تعبیر علیت و معلولیت فلسفی را تلطیف کرده و به ظاهر و مظهر یا متجلی و جلوه تعبیر میکند. این مباحث بلند و عمیق فلسفی که بتعبیر خود وی، فلسفه را به اوج کمال آن که ایصال به مرز عرفان است، میرساند، از یکسو، با خداشناسی قرآنی وفاق و

۲۹. همو، «انسان‌شناسی فطری»، ص ۵۱.

۳۰. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ج ۱، ص ۶۶.

سازگاری کامل دارد که موجودات را فقیر و خدا را غنی محض میداند و معیت خدا با مخلوقات و نیز اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خدا را بیان میکند. از سوی دیگر، بر این مبانی، بحث فطرت با عمق خاصی به زیبایی تبیین میشود، زیرا در خداشناسی صدرایی، خداوند بدلیل نامتناهی بودن و غنای مطلقش، حتی از خود موجودات به آنها نزدیکتر است و آنی ارتباط و معیت خدا با خلق گسسته نمیشود. در این دیدگاه، خداشناسی فطری بزبانی تبیین میشود، زیرا خدا نزدیکترین موجود به انسان است و از آنجا که معلول و مفاض، به اندازه سعه و جودی یا نحوه ظهور خود، علم حضوری به علت مفیض خود دارد، انسان نیز نوعی علم حضوری و شهودی به خدا دارد. با تبیین خداشناسی فطری که همان علم حضوری و شهود درونی ربط به حق است، خداگرایی فطری و کشش درونی به خدا نیز به آسانی تبیین میشود، زیرا امکان ندارد موجودی که فقر و نیاز محض و تشنه کمال و جمال است، عین ربط به کمال و جمال مطلق و نامتناهی باشد ولی مجذوب جمیل علی الاطلاق نباشد.

خداشناسی فطری بمعنای علم حضوری و شهود درونی ربط به حق، و بتبع آن خداگرایی فطری، بخوبی زمینه را برای تحقق خداشناسی فطری بمعنای حصولی آن فراهم میکند، زیرا این شناخت و کشش و گرایش حضوری، سبب میشود انسان با مختصر تأمل عقلی، بسهولت، وجود خدا را اثبات کند. خداشناسی حصولی در این دیدگاه فطری بعنوان بدیهی غیراولی شمرده میشود که مؤید آن وجود استدلالهای متعدد در اثبات وجود خداست، زیرا بدیهیات غیراولی، گرچه شأن استدلالپذیری دارند، ولی نیازی به استدلال ندارند اما بدیهی اولی، قابل استدلال نیست.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، الهادی، ۱۳۸۰.

جوادی آملی، عبدالله، «انسان شناسی فطری»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۹، ۱۳۷۵.

-----، تبیین براهین اثبات خدا، قم، اسراء، ۱۳۷۴.

-----، فلسفه حقوق بشر، قم، اسراء، ۱۳۷۴.

-----، فلسفه صدرای (تلخیص ریح مختوم)، تحقیق

و تنظیم محمد کاظم بادپا، قم، اسراء، ۱۳۸۸.

جیمز، ویلیام، دین و روان، ترجمه مهدی قاینی، قم، دارالفکر،

۱۳۶۷.

حسین زاده، محمد، معرفت شناسی دینی (۳)، قم، مؤسسه

امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰.

الراغب اصفهانی، أبی القاسم الحسین بن محمد، المفردات،

بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۸ هـ.

الطریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق السید احمد

الحسینی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ هـ.

عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی،

تهران، سمت، ۱۳۹۲.

مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، تهران، شرکت چاپ

و نشر بین الملل، ۱۳۹۰.

-----، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات

اسلامی، ۱۳۷۲.

-----، معارف قرآن، قم، موسسه در راه حق ۱۳۷۳.

مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا،

۱۳۷۴.

-----، فطرت، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.

-----، مسئله شناخت، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.

ملا صدرا، اسرار الآیات و انوار البینات، تصحیح و تحقیق

محمد علی جاودان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.

-----، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲:

تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود، محمدی، تهران، بنیاد

حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.

-----، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تحقیق،

تصحیح و مقدمه مصطفی محقق داماد، بنیاد حکمت اسلامی

صدرا، ۱۳۸۲.

-----، المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیه، تصحیح،

تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران،

بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

-----، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه،

تصحیح، تحقیق و مقدمه آیت الله سید محمد خامنه‌ای، تهران،

بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۱.

نجفی افرا، مهدی، «فطرت در آینه قرآن و برهان»، پژوهشنامه

قرآن و حدیث، ش ۳، ۱۳۸۶.